

**UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**

**INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO: GÉNERO, SUBJETIVIDAD  
CONOCIMIENTO Y CULTURA**

**FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS**



**IDENTIDAD Y GÉNERO:  
APROXIMACIÓN AL DISCURSO FEMINISTA  
EN MARRUECOS**

**TESIS DOCTORAL**

**Presentada por:  
RAJAE EL KHAMSI**

**Dirigida por:  
DRA. INMACULADA SERRA YOLDI  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA**

**VALENCIA, 2012**



## AGRADECIMIENTOS

A todas aquellas personas, que entrevisté o que encontré por mi camino de búsqueda de información y me tendieron una mano y me dedicaron parte de su tiempo, a todas estas personas que encontré pasando por Tetuán, Chauen, Fez, Kenitra, Rabat, Casablanca, Marrakech, Essaouira les digo GRACIAS.

A todas aquellas entidades que me facilitaron el apoyo material con becas para seguir estudiando, tales como el Institut d'Estudis de la Dona, la Agencia Española de Cooperación Internacional y de Desarrollo (AECID), Bancaja, Arab Women Organization, les digo GRACIAS.

Y mi profundo agradecimiento y reconocimiento también a mis amigas y amigos por su apoyo incondicional, especialmente a Héctor y Ferran. No menciono más nombres porque la lista puede ser muy larga y no quiero olvidar a nadie.

Especial agradecimiento a mi familia por su paciencia y su apoyo sin límites.

No olvidaría agradecer a la persona que me dirigió esta tesis, por su paciencia, su apoyo en los momentos difíciles, sus consejos valiosos y sus enseñanzas, la profesora Inmaculada Serra Yoldi.



A mi Madre y a mi Padre,  
por todo lo que me han dado y  
por ser como son.



## INDICE GENERAL

<b>INDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y TABLAS</b>	13
<b>GLOSARIO</b>	15
<b>ABREVIATURAS</b>	21
<b>INTRODUCCIÓN</b>	25
<hr/>	
<b>PRIMERA PARTE: PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS</b>	37
<hr/>	
<b>CAPÍTULO I. IDENTIDAD Y ACCIÓN COLECTIVA</b>	39
1.1 Identidad: concepto y categoría de análisis	39
1.2 Identidades individuales e identidades colectivas	44
1.3 Movimientos sociales, acción colectiva e identidad	54
1.3.1 Emergencia de nuevas formas de acción colectiva	55
1.3.2 Características de las nuevas formas de acción colectiva	60
1.3.3 Hacia una definición de la acción colectiva	64
<b>CAPÍTULO II. IDENTIDAD, GÉNERO Y FEMINISMO</b>	69
2.1 Género: concepto y categoría de análisis	69
2.2 Crisis del patriarcado y deconstrucción de los géneros	75
2.3 Feminismo e identidad: redefinición del sujeto y reconstrucción de la identidad	83
2.4 Identidad nacional y género	94
2.4.1 Estado, nación y sobrecarga de identidad	95
2.4.2 Reconstrucción de la identidad y la frontera entre lo endógeno y lo exógeno	99

<b>CAPÍTULO III. LAS MUJERES EN MARRUECOS:</b>	
<b>ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA SOBRECARGA DE IDENTIDAD</b>	109
3.1 De la colonización al nacionalismo	110
3.1.1 Antes del Protectorado	111
3.1.2 Durante la colonización	114
3.1.3 La descolonización	116
3.1.4 El discurso de los nacionalistas	117
3.1.5 La lógica patriarcal tras la Independencia	122
3.2 Islam e islamismos	124
3.2.1 Los movimientos islamistas: definición y génesis	124
3.2.2 Islamismo, Islam, identidad y género	132
<b>CAPÍTULO IV. MOVIMIENTOS DE MUJERES Y FEMINISMO:</b>	
<b>EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL FEMINISMO EN MARRUECOS</b>	141
4.1 Aproximación a los movimientos de mujeres en el ‘mundo musulmán’	141
4.1.1 Movimientos de mujeres en países musulmanes, religión e identidad	142
4.1.2 La controversia del feminismo islámico	148
4.1.3 Un caso de red de movilización: Mujeres Viviendo Bajo Leyes Musulmanas (WLUML)	156
4.2 Movimiento feminista en Marruecos	159
4.2.1 Génesis y evolución del movimiento feminista en Marruecos	161
a- Antes y durante la lucha por la Independencia	161
b- La post-Independencia	163
c- Mediados de los años setenta	165
d- A partir de los años ochenta	167
e- La década de los noventa	171
f- De finales de los noventa a la actualidad	175
4.2.2 Movimiento feminista marroquí: ¿contestación femenina o contestación feminista?	178
4.2.3 Alcance del movimiento feminista en Marruecos	182

**SEGUNDA PARTE: CONTEXTO, JURÍDICO-LEGAL, POLÍTICO  
Y SOCIO-ECONÓMICO DE LAS MUJERES EN MARRUECOS** 191

---

**CAPÍTULO V. CONTEXTO JURÍDICO-LEGAL DE LAS MUJERES EN  
MARRUECOS** 197

5.1 Marruecos y sus obligaciones frente a los Convenios Internacionales 197

5.2 Principio de igualdad y discriminación de la mujer en el derecho interno  
marroquí 202

5.2.1 Del Código de Estatuto Personal de 1958 al de 1993 207

5.2.2 Del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en  
el Desarrollo al nuevo Código de la Familia 212

5.2.2.1 El Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer  
en el Desarrollo 212

5.2.2.2 El nuevo Código de la Familia 215

**CAPÍTULO VI. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES  
EN MARRUECOS** 227

6.1 Los derechos políticos de la mujer marroquí 228

6.2 Género y participación política: de la desigualdad a la discriminación  
positiva 230

6.3 Medidas y estrategias para una participación efectiva de las mujeres  
en la política 238

**CAPÍTULO VII. CONTEXTO SOCIO-ECONÓMICO DE LAS MUJERES  
EN MARRUECOS** 243

7.1 Las trayectorias de crecimiento en Marruecos 243

7.2 Las estrategias de desarrollo social en Marruecos 245

7.3 Las disparidades sociales en Marruecos 252

**TERCERA PARTE: PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS** 265

---

**CAPÍTULO VIII. METODOLOGÍA** 267

8.1 La perspectiva cualitativa 267

8.2 Diseño de la investigación 272

8.3 Técnicas de obtención de datos y herramientas de análisis 277

<b>CUARTA PARTE: EL FEMINISMO EN MARRUECOS: MOVIMIENTO, DISCURSO E IDENTIDAD. UNA DÉCADA DE DEBATE SOBRE LAS MUJERES</b>	291
--	-----

---

<b>CAPÍTULO IX. FEMINISMO COMO MOVIMIENTO SOCIAL</b>	293
9.1 Génesis del movimiento feminista marroquí	293
9.2 Acciones del movimiento feminista marroquí:	
diferentes ámbitos de intervención, diferentes acciones de reivindicación	301
9.2.1 Acción de investigación	302
9.2.2 Acción de reivindicación social	305
9.2.3 Acción de reivindicación política	308
9.2.4 Acción de reivindicación jurídica	309
9.3 Características del movimiento feminista marroquí	317
9.4 Logros del movimiento feminista marroquí	321
9.5 Límites del movimiento feminista marroquí	326
9.6 Conclusiones parciales	333

<b>CAPÍTULO X. MUJERES, POLÍTICA Y ACCESO A LOS PUESTOS DE DECISIÓN: DE LA DISCRIMINACIÓN A LA DISCRIMINACIÓN POSITIVA</b>	341
10.1 Necesidad de la acción política: lo feminista vs. lo político	341
10.2 Acceso a los puestos de decisión y escena política	342
10.3 Mecanismos para mejorar la presencia femenina en la escena política	347
10.4 Lo partidista vs. lo feminista	354
10.5 Conclusiones parciales	358

<b>CAPÍTULO XI. FEMINISMO, REFERENCIAS TEÓRICO-IDEOLÓGICAS Y DISCURSOS CRUZADOS</b>	363
11.1 De la referencia socialista a la feminización del <i>iytihad</i>	363
11.2 El discurso feminista frente al discurso islamista y conservador	370
11.2.1 Feministas e islamistas: visión cruzada	370
11.2.2 Discurso feminista vs. islamista sobre la religión	375
11.2.3 Discurso feminista vs. islamista sobre la Mudauana	379
11.2.4 Discurso feminista vs. islamista sobre la mujer y la cuestión femenina	387
11.3 El discurso feminista frente al discurso oficial interno	391
11.4 El discurso feminista marroquí frente a otros feminismos	398

11.5 Conclusiones parciales	403
-----------------------------	-----

**CAPÍTULO XII. FEMINISMO MARROQUÍ Y DISCURSOS SOBRE LA IDENTIDAD: DE LA DECONSTRUCCIÓN A LA RECONSTRUCCIÓN**

<b>DE LA IDENTIDAD</b>	409
12.1 Cuestionamiento de la identidad y debate de la especificidad	409
12.2 Identidad y roles de género en Marruecos y mecanismos de su construcción	419
12.3 Deconstrucción de la identidad de género y resignificación de la identidad femenina	426
12.4 Conclusiones parciales	433

**CAPÍTULO XIII. GÉNERO, FEMINISMO E IDENTIDAD:**

<b>VISIONES DESDE ‘FUERA’</b>	437
13.1 Acerca de la cuestión femenina y los roles de género	437
13.2 Acerca de la Mudauana	449
13.3 Acerca del cambio y sus actores	456
13.4 Conclusiones parciales	461

<b>CONCLUSIONES GENERALES</b>	465
-------------------------------	-----

---

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	481
---------------------	-----

**ANEXOS**

---



## INDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y TABLAS

PÁGS.

### CUADROS

---

Cuadro V.1: Las enmiendas de la Mudauana introducidas en 1993	211
Cuadro VI.1: Artículos de la Constitución marroquí de 1996	228
Cuadro VI.2: Participación de la mujer marroquí en el Gobierno (1997-2012)	232
Cuadro VIII.1: Perspectivas, metodología y métodos seguidos en la tesis	272
Cuadro VIII.2: Esquema metodológico de la tesis	274
Cuadro VIII.3: Conceptos teóricos claves	275
Cuadro VIII.4: Planteamientos teóricos desde un enfoque histórico	276
Cuadro VIII.5: Contexto jurídico-legal, político y socioeconómico de las mujeres en Marruecos	276
Cuadro VIII.6 Análisis del discurso de los agentes sociales. El movimiento feminista marroquí: una década de debate	276
Cuadro VIII.7 Trabajo de campo. Entrevistas	288
Cuadro VIII.8 Trabajo de campo. Grupos de discusión	290

### GRÁFICOS

---

Gráfico V.1: Marco metodológico del Plan de Acción Nacional para la Integración de la mujer en el Desarrollo	213
--	-----

### TABLAS

---

Tabla VI.1: Los elegidos según sexo en las elecciones legislativas (1993-2011)	236
Tabla VI.2: Los elegidos según sexo en las elecciones comunales (1992-2009)	237
Tabla VII.1: Evolución entre 1990 y 2007 de la tasa de pobreza y de vulnerabilidad a nivel nacional y en los entornos urbano y rural	255
Tabla VII.2: Evolución entre 1990 y 2007 de las tasa de pobreza y de vulnerabilidad según el nivel escolar del jefe del hogar	255
Tabla VII.3: Tasa de alfabetización de la población de a partir de 15 años de edad (en%) según el sexo y el entorno de residencia	258
Tabla VII.4: Tasa de escolarización (en %) a diferentes edades por sexo y entorno de residencia	259
Tabla VII.5: Evolución de la edad del primer matrimonio por sexo y entorno de residencia	261
Tabla VII.6: Evolución de la tasa de mortalidad materna por cien mil nacidos vivos según el entorno de residencia	263



## GLOSARIO

<i>Adul, adules</i>	Es el cargo que ocupa un auxiliar del Ministerio de Justicia marroquí que está legalmente habilitado para dar fe de la autenticidad y veracidad de algunas actas y documentos. En el caso de las actas de matrimonio actúan dos adules como fedatarios.
<i>Akhawat Assafa</i>	Hermanas de la Pureza. Primera asociación femenina marroquí con filiación política creada en 1946.
<i>‘Alem</i>	Singular de ulema. Persona sabia y erudita en las leyes islámicas. Preferimos utilizar el vocablo ulema para designar tanto el singular como el plural. Véase ulema.
<i>Aleya</i>	Párrafos o versículos que conforman los capítulos o suras del Corán.
<i>Alfatiha, Fatiha</i>	La primera sura del Corán. Su recitación constituye una promesa de matrimonio. En el caso del llamado Matrimonio de Alfatiha, se trata de un procedimiento de contraer matrimonio religioso simplemente mediante la lectura de la Fatiha.
<i>Amir al-Muminin</i>	Comandante de los creyentes. Título que ostenta el rey de Marruecos.
<i>‘Awra</i>	Órganos genitales. En muchas ocasiones se refiere a las mujeres como ‘awra.
<i>Bai‘a</i>	Ritual de juramento de lealtad.
<i>Caïd</i>	Delegado oficial de la administración central en un territorio determinado.
<i>Corán</i>	El libro sagrado del Islam.
<i>Dahir</i>	Decreto marroquí.
<i>Divorcio Riy‘i</i>	Divorcio revocable. Es decir con la posibilidad de reanudar la vida conyugal con la esposa repudiada. Un matrimonio puede ser objeto de divorcio revocable en dos ocasiones según la escuela malekí y otras.
<i>‘Erd</i>	Honor.
<i>Faqih</i>	Jurista tradicional que puede ser también pensador e historiador, obra en función de <i>la Shari‘a</i> (ley musulmana) y está capacitado para emitir un juicio legal (Fetua).

<i>Fetua</i>	Opinión legal o juicio emitido por un faqih sobre una cuestión determinada.
<i>Fiqh</i>	Término que designa la jurisprudencia musulmana.
<i>Fitna</i>	Fascinación, encanto, motín, alboroto.
<i>Hadiz, hadices</i>	Básicamente son los dichos del profeta Mohammad. Hace referencia también a los relatos de la vida del profeta, no sólo a sus palabras sino incluso a sus actos y sus reacciones ante situaciones varias. Los hadices constituyen la Sunna y se transmiten por tradición oral mediante una cadena de relatores. La validez y legitimidad del hadiz se valora por su cadena de transmisores que atestiguan la veracidad del relato.
<i>Haram</i>	Lo prohibido, lo ilícito y lo impuro en oposición a <i>halal</i> , lo permitido, lícito y puro.
<i>Hu</i>	Él, hace referencia a Dios.
<i>Huwiya</i>	Identidad.
<i>Ila al-amam</i>	Denominación de un movimiento de izquierda radical en Marruecos de los años 80.
<i>Imam</i>	Es una autoridad religiosa islámica. En la mezquita, el imam es el responsable de los oficios religiosos (las oraciones y la Oratoria que se pronuncia los viernes).
<i>Istiqlal</i>	Independencia
<i>Iyma'</i>	Unanimidad, consenso.
<i>Iyihad, iyihadat</i>	Esfuerzo de interpretación de los textos y contenidos religiosos del Islam para su aplicación.
<i>Jul'</i>	Es un tipo de repudiación consensual retribuida. Hace referencia a una modalidad de divorcio a cambio de compensación material entregada por la mujer al esposo para conseguir el divorcio. La compensación puede ser material o renuncia a los derechos de guardia y custodia de los hijos o a la pensión compensatoria.
<i>Jul'i</i>	Adjetivo de <i>jul'</i> . Véase <i>jul'</i> .
<i>Kaid</i>	Astucia, malicia. Se utiliza para hacer referencia a la inteligencia femenina en sentido negativo.
<i>Kalima</i>	Es una revista femenina marroquí que ve la luz en 1986.

<i>Lamalif</i>	Es una revista marroquí que ve la luz en 1966.
<i>Majzen</i>	Forma histórica de gobierno del sultán y posteriormente del rey.
<i>Malekí</i>	Es una de las escuelas del Islam, hace referencia al jurisconsulto Malik Ibn Anas (712-796). La escuela malekí tiene preponderancia en el Magreb, en Egipto y África occidental, entre otros.
<i>Maqased</i>	Los propósitos.
<i>Mudauana</i>	Código. Es la denominación en árabe del Código de Estatuto personal y actualmente el Código de la Familia. Abarca todos los textos de ley que rigen la familia y la herencia.
<i>Nahda</i>	Renacimiento.
<i>Naw‘ iytima‘i</i>	Género social.
<i>Naw‘</i>	Género.
<i>Nikah</i>	Copulación. Se utilizaba para designar el matrimonio.
<i>Nisuaniya</i>	Feminismo en sentido despectivo.
<i>‘Orf</i>	La costumbre establecida.
<i>Qa‘idiyin</i>	Denominación de un movimiento de izquierda radical en Marruecos de los años 80.
<i>Qiwama</i>	Hace referencia al acto de los hombres de asumir la manutención de la familia. Generalmente se confunde con la supremacía y la superioridad de los hombres sobre las mujeres.
<i>Qiyas</i>	Analogía. Procedimiento de deducción o razonamiento por analogía.
<i>Rabi‘a</i>	Primavera de la Igualdad. Es una red formada por varias asociaciones femeninas en 2001 para coordinar la acción y el lobby en relación con las reivindicaciones de la reforma de la Mudauana.
<i>Almusauat</i>	
<i>Salafismo, salafia</i>	Término derivado de as-Salaf as-Salih y significa seguir las enseñanzas de los píos predecesores y actuar de forma correcta en función de lo que predicaron.
<i>Salafista</i>	Adherente al pensamiento de la salafia o del salafismo.
<i>Shar‘</i>	Véase Shari‘a.
<i>Shari‘a</i>	La ley islámica que emana de las dos fuentes jurídicas del Islam (el Corán y la Sunna) y que constituye el conjunto de prescripciones y normas que regulan las acciones de los musulmanes y las sanciones

	ante su incumplimiento.
<i>Shiqaq</i>	Significa discordia. Hace referencia a un tipo de divorcio por desavenencia, es decir un procedimiento que permite a la mujer solicitar el divorcio por las continuas disputas.
<i>Siba</i>	Anarquía. Se refería a las revoluciones de los poderes locales contra el poder central del sultán.
<i>Sunita</i>	Partidario de la Sunna. Los musulmanes se dividen básicamente entre sunitas y shiítas siendo mayoritarios los primeros.
<i>Sunna</i>	Tradicción, costumbre, precepto. Es un término que remite a la tradición vivida y enseñada por el Profeta Muhammad. Constituye una de las fuentes jurídicas de la religión musulmana.
<i>Sura</i>	Capítulo o unidad de las 114 que componen el Corán. Cada una lleva un nombre que destaca su contenido temático principal.
<i>Tariqa</i>	La vía, camino. Se utiliza para designar cofradías o hermandades.
<i>Ulema</i>	Persona erudita y sabia especializada en el estudio del Corán y la Sunna. Constituye una autoridad en la interpretación de la religión islámica.
<i>Umma</i>	Hace referencia a la nación, el pueblo o la comunidad de los musulmanes más allá de los límites geográficos o temporales.
<i>'Usuliun</i>	Seguidores de los 'Usul, es decir de los fundamentos, las raíces y los principios, que pueden ser de la religión, del hadith o del fiqh.
<i>Wali</i>	Tutor o representante legal. El wali es la persona que bajo ciertas condiciones legales, desempeña la función de tutor para custodiar a menores o huérfanos, o de representante legal de la mujer para contraer matrimonio (puede ser el padre o el hermano o en su caso el hijo o un varón de la familia).
<i>Watan</i>	Nación.
<i>Wilaya</i>	Tutela, tutoría o representación legal. En caso de matrimonio se trata de tutela matrimonial (Véase wali). Tiene otras significaciones, a saber, Wilaya (en caso de un territorio) significa demarcación territorial y en relación con el parlamento hablamos de <i>wilaya tachri'iya</i> y hace referencia a un mandato legislativo.
<i>Yahiliya</i>	Hace referencia a los tiempos preislámicos y de ignorancia.

<i>Yins</i>	Sexo.
<i>Yinsaniya</i>	Derivado del vocablo <i>yins</i> que significa sexo.
<i>Yunusa</i>	Derivado del vocablo <i>yins</i> que significa sexo.
<i>Zauia</i>	Centro religioso donde se localiza una cofradía o hermandad musulmana.



## **ABREVIATURAS Y SIGLAS**

ADFM	Association Démocratique des Femmes du Maroc / Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos.
ADS	Agence de Développement Social / Agencia de Desarrollo Social.
AMDF	Association Marocaine des Droits des Femmes / Asociación Marroquí de los Derechos de las Mujeres.
AMDH	Association Marocaine des Droits de l'Homme / Asociación Marroquí de los Derechos Humanos.
AMFP	Association Marocaine des Femmes Progressistes / Asociación Marroquí de las Mujeres Progresistas.
AMPF	Association Marocaine de Planification Familiale/ Asociación Marroquí de Planificación Familiar
AMPFR	Association Marocaine pour la Promotion de la Femme Rurale / Asociación Marroquí para la Promoción de la Mujer Rural.
ANAPEC	Agence Nationale de Promotion de l'Emploi et des Compétences / Agencia Nacional de Promoción del Empleo y de las Competencias.
ANPME	Agence Nationale pour la Promotion de la Petite et Moyenne Entreprise / Agencia Nacional para la Promoción de la Pequeña y Mediana Empresa.
BAJ	El Programa de las Prioridades Sociales.
CDT	Confédération Démocratique du Travail / Confederación Democrático del Trabajo.
CEDAW	The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women / Convención para la Lucha contra todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Committee on the Elimination of Discrimination against Women / Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer
CERED	Centre d'Etudes et de Recherches démographiques/ Centro de Estudios y de Investigaciones Demográficas.
CERF	Centre d'Etudes et de Recherches sur la Femme / Centro de Estudios y de Investigación sobre la Mujer.
CF	Code de la Famille / Código de la Familia, llamado también

	Mudauana.
CIOFEM	Centre d'Information et d'Observation des Femmes Marocaines / Centro de Información y de Observación de las Mujeres Marroquíes.
CLEF	Centre pour le Leadership Féminin / El Centro para el Liderazgo Femenino.
CNFP	Comission Nationale de la Femme Populaire / Comisión Nacional de la Mujer Popular.
CSP	Code de Statut Personnel / Código de Estatuto Personal o Mudauana.
EEUU	Estados Unidos de América.
ENCDM	Enquête Nationale sur la Consommation et les Dépenses des Ménages / Encuesta Nacional sobre Consumo y Gastos de los Hogares.
ENDPR	Enquête Nationale Démographique à Passages Répétés / Encuesta Nacional Demográfica.
ENNVN	Enquête Nationale sur les Niveaux de Vie des Ménages / Encuesta Nacional sobre los Niveles de Vida de los Hogares.
ENPS II	Enquête Nationale sur la Population et la Santé II/ La Segunda Encuesta sobre la Población y la Salud.
EPPS	Enquête de Panel sur la Population et la Santé/ Encuesta de Panel sobre la Población y la Salud.
EPSF	Enquête sur la Population et la Santé Familiale / Encuesta sobre la Población y la Salud Familiar.
EPT	Educación Para Todos. La conferencia mundial sobre la educación para todos (EPT) fue organizada en Jomtien (Tailandia) en 1990, desde entonces se van emitiendo informes de seguimiento de la EPT en el mundo.
GRAG	Groupe de Recherche sur le Genre / Grupo de Investigación sobre el Género.
GREGaM	Groupe de Recherche et d'Études sur le Genre au Maroc / Grupo de Investigación y de Estudios sobre el Género en Marruecos.
GUEF	Groupe Universitaire d'Études Féminines / Grupo Universitario

de Estudios Femeninos.

HCP	Haut Commissariat au Plan du Maroc / Alto Comisionado para la Planificación.
IDH	Índice de Desarrollo Humano.
INDH	Initiative Nationale pour le Développement Humain/ Iniciativa Nacional para el Desarrollo Humano.
LDDF	La Ligue Démocratique des Droits des Femmes / La Liga Democrática de los Derechos de las Mujeres.
OADP	Organisation de l'Action Démocratique et Populaire / Organización de la Acción Democrática y Popular.
ODM	Objetivos de Desarrollo para el Milenio.
OFC	Organisation de la Femme Constitutionnelle/ Organización de la Mujer Constitucional.
OFI	Organisation de la Femme Istiqlalienne / Organización de la Mujer Istiqlalí (del partido Istiqlal).
OMDH	Organisation Marocaine des Droits de l'Homme / Organización Marroquí de los Derechos Humanos.
ONFD	Organisation Nationale de la Femme Démocrate / Organización Nacional de la Mujer demócrata.
PANIFD	Plan d'Action National pour l'intégration de la Femme au Développement/ Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo.
PAPCHILD	La Encuesta Nacional sobre la Salud de la Mujer y del Niño.
PAS	Programme d'Ajustement Structurel / Programa de Ajuste Estructural.
PDI	Parti Démocratique et de l'Indépendance / Partido Democrático y de la Independencia. Se le suele llamar también por su nombre en árabe Partido de Ashoura wa al Istiqlal.
PI	Parti de l'Istiqlal / Partido de la Independencia.
PIB	Producto interior bruto.
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
PPS	Parti du Progrès et du Socialisme / Partido del Progreso y del Socialismo.

RDH	Rapport de Développement Humain / Informe de Desarrollo Humano. Con esta abreviatura hacemos referencia a los informes de desarrollo humano nacionales elaborados con el apoyo del PNUD en Marruecos.
RDH50	Rapport de Développement Humain & Perspectives 2025. Informe de 50 años de Desarrollo Humano & Perspectivas 2025, publicado en 2006, incluye informe general, informes temáticos e informes transversales. Existe un informe resumen en castellano (RDH50-Síntesis)
RGPH	Recensement Général de la Population et de l'Habitat / Censo General de Población y Vivienda.
RNI	Rassemblement National des Indépendants / Agrupación Nacional de los Independientes.
SAS	Abreviatura de Salla llahu ‘alaihi wa sallam que significa: que la paz y las bendiciones de Alá caigan sobre él. Es una expresión de bendiciones que los musulmanes suelen usar cuando mencionan el nombre del profeta Muhammad.
SF	Solidarité Féminine / Solidaridad Femenina.
UAF	Union de l'Action Féminine / Unión de la Acción Femenina.
UMT	Union Marocaine du Travail / Unión Marroquí del Trabajo.
UNEM	Union Nationale des Étudiants du Maroc / Unión Nacional de los Estudiantes de Marruecos.
UNFM	Union Nationale des Femmes Marocaines / Unión Nacional de las Mujeres Marroquíes.
UPFM	Union Progressiste des Femmes Marocaines / Unión Progresista de las Mujeres Marroquíes.
USFP	Union Socialiste des Forces Populaires / Unión Socialista de las Fuerzas Populares.
WLUML	Women Living Under Muslim Laws. Mujeres Viviendo Bajo Leyes Musulmanas.

# **INTRODUCCIÓN**



Sin duda, el trabajo de fin de carrera en el año académico 1998-1999, para conseguir el título de licenciada, para mí no sólo fue una iniciación a la investigación, sino también una iniciación a los estudios de género. A propuesta de una profesora, el tema de estudio fue el análisis desde la perspectiva de género de *Madres e hijas*<sup>1</sup>, una antología de relatos de varias escritoras españolas, compilada y editada por Laura Freixas<sup>2</sup>. La perspectiva de género en estas fechas en Marruecos brillaba por su ausencia incluso en las universidades<sup>3</sup>. Una oportuna y breve estancia en Madrid durante el verano de 1998 fue aprovechada para entrevistar a la editora del libro y para hacer una primera búsqueda bibliográfica en la biblioteca del Instituto de la Mujer de Madrid. Esto me dio la posibilidad de descubrir la profusa obra en castellano sobre estudios de la mujer y de género, especialmente la valiosa colección *Feminismos* de la editorial Cátedra, entre otros. También me permitió constatar que dentro del área de estudios sobre la mujer no había entonces tantos estudios en castellano específicamente sobre las mujeres árabes y musulmanas desde la perspectiva de género. Lo cual me llevó a interesarme por los temas de género, feminismos, estudios de la mujer y mundo árabe.

Mi aproximación para conocer de cerca la acción femenina y feminista en Marruecos fue posible gracias a mi colaboración, aunque por muy poco tiempo, como voluntaria en la asociación *Le Féminin Pluriel*<sup>4</sup>, en el año 1999-2000. La observación de la acción de los miembros de la por entonces reciente y siempre activa asociación, me permitió acercarme a muchos temas de actualidad relacionados con la acción feminista en Marruecos, sobre todo gracias a los debates planteados en el Congreso Internacional sobre la mujer en el siglo XX<sup>5</sup> organizado por el Centro en diciembre de 1999. Era un momento histórico en Marruecos, en el cual estaba abierto un polémico debate sobre el

---

<sup>1</sup> Freixas, Laura (ed.) (1996): *Madres e hijas*. Barcelona. Anagrama.

<sup>2</sup> Laura Freixas (Barcelona, 1958) es escritora, traductora, editora, antóloga, columnista y crítica literaria. Preside la asociación Clásicas y Modernas (asociación para la igualdad de género en la cultura) e indaga sobre la situación actual de las escritoras en España y el tratamiento que la crítica literaria y los medios de comunicación dan a sus obras.

<sup>3</sup> Ya no es el caso ahora; en 13 años han cambiado mucho las cosas. La perspectiva de género, a día de hoy, está incluso adoptada en las políticas públicas y en varias instituciones. Las asociaciones de mujeres y de desarrollo la utilizan como perspectiva de análisis, para sus discursos y sus acciones. Además, actualmente, existen diferentes grupos de investigación sobre el género en varias universidades.

<sup>4</sup> *Le Féminin Pluriel*, es una asociación femenina sin ánimo de lucro creada en 1999 y presidida por su fundadora la Sra. Hayat Dinia. Tiene como estructura de apoyo El Centro Cultural Femenino (*Le Centre Culturel Féminin*). Organiza varias actividades de carácter cultural sobre la mujer, tales como el festival de escrituras femeninas que se celebra cada dos años, congresos sobre mujeres y política, etc. Su sede está en la capital marroquí, Rabat. El nombre de la asociación en árabe no sólo evoca lo femenino plural sino también, en un juego de palabras, significa 'colectivo de lo femenino'.

<sup>5</sup> Véase las actas del Congreso: *Féminin Pluriel (2000): Un siècle de Femmes. Actes du Colloque International, 1-2-3, Décembre 1999*, Rabat: Féminin Pluriel, Coordination Fatiha Benlabbah (Bilingüe árabe y francés).

Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo<sup>6</sup> (PANIFD, 1999). Una efervescente polémica que cristalizó en la marcha mundial contra la pobreza el 12 de marzo de 2000, que tuvo lugar en Rabat y la contramarcha celebrada paralelamente en Casablanca, y que mostraron cómo el debate sobre la cuestión femenina dividió a los marroquíes aparentemente entre ‘modernistas’ y defensores del Plan por un lado y ‘conservadores’ y opositores por otro<sup>7</sup>. Un tema que abordé en el trabajo de investigación del doctorado.

Fue a continuación en Valencia donde encontré el contexto de formación teórica y académica necesario para desarrollar mi investigación. Primero, en el marco del Programa Mujer y Desarrollo<sup>8</sup>, que fue una ocasión de encuentro entre mujeres de varias orillas, de conocimiento mutuo y de intercambio y, luego, en el marco del doctorado, ambos en el seno del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la Universidad de Valencia, caracterizado por su pluridisciplinariedad.

Las becas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación de España) y la de Codesarrollo de la Fundación Bancaja han proporcionado las condiciones idóneas para superar la primera fase del doctorado y desarrollar el proyecto de la tesis. Ambas se insertan en el marco de la cooperación al desarrollo y del apoyo cultural para la formación académica de estudiantes procedentes de países en vía de desarrollo. A su vez, la Beca en Ciencias Sociales concedida al proyecto de tesis doctoral por la Arab Women Organization<sup>9</sup> (Organización de la Mujer Árabe) se inserta en la política de la organización de

---

<sup>6</sup> De aquí en adelante nos referiremos al Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo como PANIFD que corresponde a sus siglas en francés Plan d’Action Nationale d’Intégration de la Femme au développement, que es la sigla usada habitualmente en Marruecos.

En esta tesis se hará referencia al siguiente resumen en árabe del proyecto: Marruecos, Ministerio de Desarrollo Social, Solidaridad, Empleo y Formación Profesional, Secretaría de Estado encargada de la Protección Social, de la Familia y de la Infancia (1999): *Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo* (PANIFD), Resumen, Secretaría de Estado Encargada de la Protección Social, la Familia y la Infancia, 52 p.

<sup>7</sup> Como veremos más tarde en el análisis, el debate no era claramente tan dual entre modernistas y conservadores, era más bien entre defensores y opositores al Plan, porque entre las filas de los llamados modernistas había algunos que no lo defendieron.

<sup>8</sup> Este Programa, coordinado por el Institut Universitari d’Estudis de La Dona y financiado por el Patronat Sud-Nord, depende del Vicerrectorado de Política Científica y Colaboración Internacional de la Universidad de Valencia y existe desde 1995. Para más información, véase Domingo Pérez, Concha (Coord.) (2005): *Mujer y Desarrollo*, Valencia: Institut Universitari d’Estudis de la Dona, Universitat de València, Col·lecció Quaderns Feministes, nº 5, que se publicó en el décimo aniversario de dicho programa.

<sup>9</sup> Arab Women Organization (AWO) es una organización especializada creada en 2003; forma parte de la Liga de Estados Árabes, y está formada por los países miembros de ésta última. Tiene su sede en el Cairo (Egipto).

fomentar el uso de la perspectiva de género en la investigación en ciencias sociales e incitar a investigar sobre temas relacionados con la mujer en los países árabes.

A continuación, el proyecto de la tesis, titulado *identidad y género: aproximación al discurso feminista en Marruecos* ha ido cristalizando gracias a un largo proceso de reflexión y de interpelación.

Muchas de las preguntas que me planteaban personas de varias disciplinas y niveles académicos desde el desconocimiento o la curiosidad me impulsaron hacia este camino de investigación. Preguntas y comentarios que denotaban cierta ignorancia de las situaciones varias que viven las mujeres árabes, y especialmente las marroquíes, y sobre todo, desconocimiento del progreso que ha experimentado la mujer y el movimiento marroquí de lucha por los derechos de las mujeres. Las preguntas aumentaban a raíz de acontecimientos tales como los atentados del 11S de Nueva York o los del 11M de Madrid, los debates sobre el tema de la emigración, las crisis diplomáticas entre Marruecos y España como la crisis del islote Perejil, etc. Las temáticas que destacaban eran sobre todo el Islam, las mujeres musulmanas, los países árabes y los procesos de cambio que viven entre la tradición y la modernidad, etc. Las diferentes y largas conversaciones mantenidas con personas tanto españolas como de otras nacionalidades destaparon varios prejuicios acerca de las diversas realidades de las mujeres árabes y marroquíes y desconocimiento e infravaloración de los movimientos sociales que existen en estos países, o su consideración como una imitación de los movimientos occidentales. El denominador común en la mayoría de las opiniones era la continua acusación de la religión como causa de la discriminación de las mujeres musulmanas y la constante comparación del Marruecos actual con la España de hace cuatro décadas.

A menudo se piensa que estamos recorriendo un camino parecido al recorrido por España por la relación que existe entre Estado y religión, la condición de las mujeres, la situación económica, las llamadas a la modernidad. etc. Pero se ha demostrado que no tenemos que seguir forzosamente el mismo camino. Se puede tener una modernidad propia, o como la llama Amorós (2005), ‘vetas de modernidad’. Podemos aprender de la experiencia de Occidente, o de España en particular, pero no necesariamente partiendo de una imitación ciega. Tampoco se debe rechazar rotundamente aprender de la experiencia de los países occidentales. Se trata de una invención de la modernidad. Podemos hacer, como dice Amorós, una apropiación y un repudio selectivos de lo que es “bueno” para nosotros tanto de la cultura y patrimonio propios como de lo ajeno.

La tesis doctoral ha devenido, pues, como un proceso de construcción de un discurso partiendo de la búsqueda de respuestas a todas aquellas preguntas que se planteaban durante una estancia en un país diferente. Es también un proceso de búsqueda y reconstrucción de la identidad, en interacción con el Otro e invención de sí mismo, porque la mirada continua del Otro te transmite que eres diferente y te interpela a definirte y redefinirte como Otro y como diferente. Como dice Benhabib:

“Ser y convertirse en un sí mismo es insertarse en las redes de interlocución; es saber cómo responder cuando se es interpelado y saber cómo interpelar a los demás. En términos estrictos, jamás nos insertamos realmente, sino que nos vemos arrojados en estas redes de interlocución en el sentido heideggeriano de “arrojamiento” como *Geworfenheit*: nacemos en redes de interlocución o redes narrativas, desde relatos familiares y de género hasta relatos lingüísticos y los grandes relatos de la identidad colectiva. Somos conscientes de quiénes somos aprendiendo a ser socios conversacionales en estos relatos. Aunque no escogemos estas redes en cuyas tramas nos vemos inicialmente atrapados, ni seleccionamos a aquellos con los que deseamos conversar, nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida.” (Benhabib, 2006: 45)

Emprender una tesis doctoral en España, desde fuera del territorio nacional marroquí, sobre un tema que afecta al país de origen le da a la tesis otra dimensión y condiciona, sin duda, su enfoque, sus objetivos y sus resultados. Lo cual permite enriquecer la experiencia investigadora y el análisis de la temática planteada.

Pero, una de las preguntas que se me planteaban era si es posible comunicarse con el “otro” o la “otra” y mantener un diálogo con otras culturas desde las áreas de los derechos de las mujeres y el feminismo sin que eso conllevara en sí una visión homogeneizadora o de jerarquización de poder. Esta pregunta me llevó a descubrir los nuevos debates surgidos dentro del feminismo y los nuevos retos a los que se enfrenta, tales como el multiculturalismo y el discurso postcolonial.

Sin duda, existen diferentes feminismos incluso en un mismo país. Como bien lo expresa Castells:

“En todos los casos, a través de la igualdad, la diferencia o la separación, lo que se niega es la identidad alienada de la mujer tal y como la definen los hombres y tal y como se conserva en la familia patriarcal. (...) Bajo la diversidad del feminismo, se encuentra una comunidad fundamental: el esfuerzo histórico, individual y colectivo, formal e informal, para redefinir la condición de la mujer en oposición directa al patriarcado...” (Castells, 1998: 201)

En esto coincide con Amorós en que la esencia del feminismo es la (re)definición de la identidad de la mujer. Éste es uno de los objetivos de la presente tesis; a saber: indagar los mecanismos que utiliza el movimiento feminista marroquí para redefinir la identidad de la mujer en oposición a la identidad discriminatoria arraigada por la cultura

patriarcal y perpetuada por las leyes discriminatorias, y a la vez usada por los conservadores e islamistas como bastión para la autodefensa y protección en esta era global. De hecho, partimos de las hipótesis siguientes: cada vez que las feministas marroquíes plantean reformas que afectan la identidad de género, y el ámbito privado, surge un gran debate y resistencia al cambio por parte de los islamistas y conservadores que utilizan la especificidad cultural y religiosa como pretexto para la protección de la identidad, y el movimiento feminista marroquí al deconstruir la identidad de género podría participar en la reconstrucción de una nueva identidad femenina y feminista.

En efecto, el objetivo de esta tesis es una aproximación al feminismo en Marruecos como discurso y movimiento, indagando en los mecanismos que usa para la deconstrucción de la identidad de género y la reconstrucción de una nueva identidad femenina y feminista.

Es un movimiento que forja un discurso basado en el principio de la igualdad entre los sexos, un discurso que se inspira en los derechos humanos universales y los principios de la modernidad por un lado y por otro sobre la *Shari'a*<sup>10</sup> islámica leída e interpretada mediante la feminización del *iytihad*<sup>11</sup>. Un discurso que se construye, se reconstruye y está en pleno proceso de cambio y resignificación, un discurso que debe ser estudiado en su contexto histórico, y en su relación con los demás discursos; a saber, el discurso oficial interno, el discurso oficial externo, el discurso feminista global, el discurso islamista, el discurso de los partidos políticos, etc.

En medio de esa amalgama de discursos, el feminismo marroquí, cuestiona los discursos discriminatorios que confinan a las mujeres a una situación inferior (leyes discriminatorias, Código de Estatuto Personal (CSP)<sup>12</sup> entre otros,...etc.), critica el discurso de los partidos políticos que utilizan a las mujeres, y cuestiona el discurso de los conservadores y los islamistas. Asimismo, aboga por el respeto de los derechos humanos universales, y especialmente los derechos de las mujeres, interpelando al discurso oficial externo, al llamar al Estado a la ratificación de los convenios internacionales, y a los feminismos, con quien comparte el objetivo de la igualdad entre

---

<sup>10</sup> La ley islámica que emana de las dos fuentes jurídicas del Islam (el Corán y la *Sunna*) y que constituye el conjunto de prescripciones y normas que regulan las acciones de los musulmanes y las sanciones ante su incumplimiento.

<sup>11</sup> Esfuerzo de interpretación de los textos y contenidos religiosos del Islam para su aplicación.

<sup>12</sup> Utilizaremos la sigla CSP a lo largo de esta tesis, en las ocasiones oportunas, para hacer referencia al Código de Estatuto Personal. Esta sigla corresponde a su nombre en francés Code de Statut Personnel. También se le llama comúnmente Mudauana.

los sexos y el reconocimiento de que la opresión de las mujeres es una realidad común en todo el mundo.

En cuanto a la identidad, nos centraremos sobre cómo el movimiento feminista deconstruye la identidad de género y cuestiona la identidad que defienden los islamistas y conservadores (considerándola una identidad homogénea, estable, ficticia...) y cómo trata de reconstruir una nueva identidad femenina.

Por reconstrucción de la identidad femenina, entendemos una resignificación de lo femenino, es decir, dar un sentido positivo a lo femenino, cuestionar los roles de género y construir una nueva identidad femenina de mujer independiente materialmente, que tiene acceso a la educación, a la formación, al empleo y a la acción política y ciudadana mediante la visibilización de la acción participativa de las mujeres diputadas, emprendedoras, militantes en asociaciones, etc. En este proceso de resignificación encontramos continuidades y rupturas; a veces se rompe con algunos tópicos y en otras ocasiones no se llega a cuestionar ciertas normas establecidas.

La mayoría de las investigaciones que hay disponibles relacionadas con el tema de esta tesis se centran más bien en cuestiones relativas a la condición femenina y a las acciones del movimiento feminista y no se dedican a estudiar el movimiento feminista en sí, a excepción de algunos, tales como la publicación de Collectif 95 Maghreb-Égalité (2003): *Auto-portrait d'un mouvement. Femmes pour l'égalité au Maghreb*, publicado con el apoyo de Friedrich Ebert Stiftung. Cabe mencionar también La publicación de Zakya Daoud (1996): *Féminisme et politique au Maghreb*, Casablanca: Editions Eddif L'Arganier.

Sin embargo podemos enumerar varios aspectos que resaltan la aportación y la particularidad de esta tesis, a saber;

- En la tesis nos centramos en el estudio de dos grandes debates sobre la cuestión femenina que conoció Marruecos durante los años 1992 - 2004. Ambos constituyen dos momentos históricos para el movimiento de mujeres y marcan su trayectoria y la evolución de sus referencias, sus acciones y su identidad. El primer debate surgió en 1992 tras la campaña de firmas promovida por militantes de las asociaciones de mujeres y desembocó en 1993 en la reforma por primera vez del CSP, y a finales de los 90 estalló el otro debate a raíz de la polémica que surgió sobre el PANIFD y que condujo al anuncio de un nuevo Código de la Familia (CF)<sup>13</sup> en 2004, fruto de una larga lucha por

---

<sup>13</sup> En adelante haremos referencia al Código de la Familia con su sigla CF que corresponde a su denominación Code de la Famille. También se le denomina Mudauana.

los derechos de las mujeres. Consideramos que estaba presente con vehemencia el tema de la identidad en el centro de los debates sólo en estos dos momentos históricos. Actualmente y después de muchos años, prevemos que vuelve a surgir de nuevo este debate de tinte identitario a raíz de los acontecimientos que están sobreviniendo en los países árabes.

- La tesis se desarrolla desde un punto de vista externo al movimiento feminista marroquí, a diferencia de la publicación de Collectif 95, en la que son las mismas feministas que elaboraron una investigación sobre el movimiento y la identidad feministas en el Magreb. Además, estudiamos el feminismo marroquí en tanto que movimiento, discurso e identidad y en su interacción con los demás movimientos, discursos e identidades (islamista, de género,...etc.). En el caso de la identidad, nos centramos tanto en el aspecto de la deconstrucción de la identidad de género y la reconstrucción de la nueva identidad femenina como en la construcción emergente de la identidad del movimiento.

- En definitiva no sólo pretendemos estudiar el movimiento en sí, sino también el contexto donde se desenvuelve y se desarrolla en pleno debate con los demás actores, por eso, no nos hemos conformado con entrevistar sólo a las mujeres feministas. En esta tesis, lejos de pretender objetividad, intentamos permitir escuchar no sólo a las feministas sino también a otros actores del debate. Escuchamos a las feministas reflexionando sobre la acción feminista, y evaluándola, así como al sociólogo investigador del movimiento, al ulema y a las mujeres políticas e investigadoras entre otros.

- La tesis plantea el tema del movimiento feminista, en su relación con el discurso y con la identidad, no sólo de las feministas sino también de los demás actores que participan en el debate, partidos políticos,...etc. e incluso los que no participan de forma directa en el debate, aunque están concernidas, las mujeres amas de casa, los/as estudiantes y los jóvenes conservadores. En definitiva, éstos últimos son grupos de la sociedad cuyas opiniones sobre el movimiento y visiones “desde fuera” del mismo nos permiten formar una visión global sobre el movimiento.

- Las fechas en las que se han realizado las entrevistas y los grupos de discusión son relevantes porque corresponden a una etapa posterior a la aprobación del CF, en la cual se atenúa en cierto modo el debate. Las militantes del movimiento se sienten satisfechas por haber conseguido un gran objetivo, y éste es un buen momento para

reflexionar sobre las adquisiciones y las expectativas del futuro. También es decisivo para cuestionar el discurso de los opositores al movimiento. Éstos, al final, aceptan el nuevo logro sin recelo por ser propuesto por el rey y debatido por un consejo real formado por diversos miembros, a diferencia del PANIFD considerado polémico por ser un proyecto del gobierno.

En cuanto a la estructura de la presente tesis, en primer lugar, dedicamos una primera parte a los planteamientos teóricos de los conceptos básicos, seguidamente una parte para el contexto, jurídico-legal, político y socio-económico de las mujeres en Marruecos, posteriormente vienen los planteamientos metodológicos y finalmente la parte dedicada al análisis de las voces de los/as entrevistados/as y de los grupos de discusión. A continuación desglosamos esta estructura:

➤ En primer lugar, dedicamos la primera parte compuesta de cuatro capítulos a los planteamientos teóricos. Empezamos con el planteamiento de varios conceptos básicos, tales como identidad, acción colectiva, género y feminismo, que nos serán útiles para analizar nuestro objeto de estudio: el movimiento de mujeres en Marruecos. En el primer capítulo nos interesa introducir el tema de la identidad como herramienta de análisis y concepto clave y útil, teórica y empíricamente, para describir y entender el movimiento, en su acción, su discurso y su interacción con otros actores sociales y discursos. Planteamos tanto el concepto de identidades individuales como el de identidades colectivas porque el primero nos remitirá a los roles y a las identidades de género mientras que el segundo remitirá a la identidad del movimiento de mujeres y al feminismo planteados en los siguientes apartados.

En efecto, el planteamiento de los conceptos de identidad y las definiciones de Castells y de Melucci de los movimientos sociales (definición, objetivo y adversario) y del feminismo como movimiento social y acción colectiva, nos facilitará hacer una aproximación al movimiento de mujeres marroquí. Es decir, aproximarse a una definición del movimiento a través de sus referencias, sus objetivos (que consisten en la redefinición de la identidad femenina a través de sus acciones y sus reivindicaciones) y su adversario (que es el patriarcado y todos los discursos y las definiciones de la identidad que se hacen por otros). Podremos entender cómo las mujeres intentan reapropiarse individual y colectivamente del derecho a diseñar sus identidades personales y colectivas, rompiendo con las definiciones que hacen de ellas otros (discurso colonizador, discurso nacionalista, discurso islamista conservador, partidos

políticos, discurso oficial interno a través de las políticas públicas y las leyes, y el de otros feminismos (desde una visión hegemónica).

En el segundo capítulo, planteamos el género como concepto y categoría de análisis de la teoría feminista que nos será útil para aproximarnos a la condición femenina y analizar la construcción social de los sexos, asimismo para dilucidar la dominación masculina, característica fundamental del patriarcado (principal adversario del movimiento de mujeres).

En el tercer capítulo, intentaremos indagar los antecedentes históricos y el contexto de la construcción de un discurso sobre el sujeto femenino en Marruecos y cómo se sitúa la identidad en el centro de los debates sobre las mujeres desde la época de la lucha por la independencia hasta la actualidad (en el discurso nacional y el discurso islamista).

En el cuarto capítulo, haremos una aproximación a la trayectoria y evolución histórica del movimiento feminista marroquí desde su génesis.

➤ En la segunda parte plantearemos, en tres capítulos, el contexto jurídico-legal, político y socio-económico de las mujeres en Marruecos. Nos centraremos especialmente en la época 1992-2004 que nos interesa estudiar y en los temas que afectan esta tesis; por un lado el derecho de estatuto personal y la participación de las mujeres en la vida política, por ser los dos ejes principales de la acción del movimiento feminista marroquí desde su nacimiento, y por otro las condiciones sociales de las mujeres en Marruecos.

➤ En la tercera parte explicaremos los materiales y los métodos usados en esta tesis. Hemos utilizado una metodología de análisis cualitativo. No se pretende ser exhaustivo, pero se ha hecho un análisis minucioso de los datos recogidos mediante las técnicas usadas; a saber, las entrevistas en profundidad y los grupos de discusión, a través de la herramienta Atlas-ti., un programa informático de análisis cualitativo útil para la explotación de los datos.

➤ En cuanto a la cuarta parte, compuesta de cinco capítulos, la dedicaremos al análisis del feminismo marroquí, como movimiento y discurso y en relación con la identidad a la luz de los grandes debates que conoció Marruecos sobre la cuestión femenina (1992-2004) y partiendo de la explotación de los discursos de las entrevistas y de los grupos de discusión realizados para esta tesis. Analizaremos el movimiento centrándonos en su génesis, sus acciones, sus características, sus referencias y su discurso en relación con el de los demás actores del debate. Seguidamente, analizaremos

cómo el movimiento cuestiona la identidad de género construida y respaldada cultural y políticamente. Finalmente, estudiaremos las visiones de los tres grupos de discusión sobre diferentes temas relacionados con la cuestión femenina.

**PRIMERA PARTE:  
PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS**



## CAPÍTULO I. IDENTIDAD Y ACCIÓN COLECTIVA

### 1.1 Identidad: concepto y categoría de análisis

La identidad es un concepto complejo. Diferentes disciplinas lo usan para la comprensión de diversos fenómenos en los cuales intervienen los individuos y los colectivos, a saber, la historia, la antropología, la sociología, y la psicología. La complejidad del concepto de identidad radica entonces en su carácter interdisciplinar, fruto de sus dimensiones sociales y psicoanalíticas. Como herramienta de análisis es útil para estudiar temas donde confluyen aspectos de índole individual y social, que constituyen dos dimensiones básicas e interdependientes de la identidad (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 15).

Giménez (1997) cree que algunas líneas básicas de una teoría de la identidad ya existían en obras clásicas, no obstante, Bauman (2005: 41) no ve justo preguntar a los padres de la sociología, sea Weber, Durkheim o Simmel sobre la identidad si es un tema reciente que emerge mucho después de la muerte de éstos<sup>14</sup>. La identidad no formaba parte de las preocupaciones y problemas de su época, por eso no figuraba entre sus intereses.

La aparición del concepto de identidad en las ciencias sociales es reciente (Giménez: 1997; Bauman: 2005); Giménez la sitúa a partir de 1968. Por ejemplo, se habla sobre identidad en los seminarios de Lévi-Strauss entre 1974 y 1975. Pero, es a partir de los años 80 y más en los 90 cuando el concepto de identidad se ha impuesto masivamente en las ciencias sociales, multiplicándose así, en los últimos decenios, los estudios que tratan de forma explícita el tema de la identidad cultural, social, etc.

La teoría de la identidad ha sido reactivada recientemente a raíz de los debates teóricos sobre "la agency" y el "retorno del sujeto" por un lado y, por otro, por la extensión de los movimientos sociales y la reafirmación de los particularismos étnicos en una era global marcada por la crisis del Estado-nación. Por consiguiente, varias áreas de estudio han sido reavivadas por el paradigma de la identidad, a saber, entre otros, los estudios de los movimientos sociales (Melucci, 1982, 1991), los conflictos étnicos, el

---

<sup>14</sup> Bauman explica que: "La razón principal de la incapacidad de los padres fundadores de la sociología moderna para responder a las cuestiones que plantea la grave crisis actual que nos aflige es que hace cien años o más se dio forma al 'problema de la identidad' poniendo en funcionamiento el principio de *cuius regio, eius natio*. Por el contrario, los 'problemas de identidad' de hoy día proceden del *abandono* de dicho principio o de su aplicación poco entusiasta y de la ineficacia con la que se fomenta cuando acaso se intenta. Una vez que la identidad pierde los anclajes *sociales* que hace que parezca 'natural', predeterminada e innegociable, la 'identificación' se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un 'nosotros' al que puedan tener acceso." (Bauman, 2005: 58)

Estado nación entre globalización y particularismos étnicos, las migraciones, y especialmente los estudios de género. De hecho, la identidad es un concepto fundamental en los estudios feministas<sup>15</sup> en los cuales emerge como cuestión problemática el tema de la formación de las identidades de las mujeres, tanto las colectivas como las individuales, y se utiliza la identidad para cuestionar la dominación masculina y reivindicar la autonomía (Giménez, 1997: 9, 10, 25).

En nuestra investigación, cuyo objetivo es aproximarse al movimiento feminista marroquí, consideramos la identidad una herramienta de análisis y un concepto clave, tanto para describir como para entender este movimiento, en su acción, su discurso y su interacción con otros actores sociales y discursos, por eso la primera pregunta que se nos plantea es sobre la utilidad teórica y empírica del concepto en sociología. Algunos autores le otorgan una función más bien descriptiva por ser útil para definir un nuevo objeto de estudio, en lugar de una función explicativa que permita que éste sea inteligible y ayude a formular hipótesis. No obstante, el concepto identidad sí que ha sido utilizado a menudo como herramienta de explicación. La identidad tiene carácter tanto descriptivo como explicativo y por eso ha contribuido a revitalizar diferentes ámbitos de investigación.

La teoría de la identidad favorece la comprensión, entre otros, de la acción y la interacción social. En relación con la teoría de la acción, los actores pueden escoger algunas alternativas de acción en función de sus preferencias y prioridades. En la misma línea, Melucci habla de la reapropiación de los actores de su acción, definiendo la identidad como “*la capacidad de un actor de reconocer los efectos de su acción como propios y, por lo tanto, de atribuírselos*” (Melucci, 1982: 66). La identidad es pues una fuente de sentido y experiencia para las personas que la construyen mediante atributos culturales que priorizan durante su acción y su experiencia (Castells, 1998: 28-29).

En cuanto a la interacción social, es lo que permite que se construya, se mantenga y se modifique la identidad, siendo ésta un requisito previo y un componente necesario, porque comunicarse con el otro exige una definición de la propia identidad y la de los interlocutores.

La identidad también permite entender y explicar los conflictos sociales, partiendo de la idea de que detrás de todo conflicto por recursos escasos hay un conflicto de

---

<sup>15</sup> La teoría feminista ha enriquecido el debate y la literatura sobre el concepto de identidad, no obstante, Bauman precisa que “La naturaleza provisional de todas y cada una de las identidades y de todas y cada una de las elecciones que se hagan entre la multitud infinita de modelos culturales en oferta no es un descubrimiento de las feministas, ni mucho menos una invención suya.” (Bauman, 2005: 177)

identidad. Se trata de una lucha para buscar la afirmación de la unidad y encontrar el equilibrio con el otro basado en el reconocimiento (Melucci, 1982: 70). Pero hay que distinguir entre conflictos de identidad e identidades en conflicto. Conflicto de identidad se refiere a aquel originado a raíz de la existencia de dos formas de definir la pertenencia de un colectivo de individuos a un grupo y por identidades en conflicto se supone que el conflicto entre los colectivos implica un reconocimiento de cada colectivo de su propia identidad y la del otro (Pérez-Agote, 1986: 81).

La identidad ha sido útil también, en un plano más empírico, para descubrir la existencia de actores sociales no percatados durante mucho tiempo por estar ocultos bajo categorías sociales más amplias destapando por ejemplo los mecanismos de la dominación masculina para entender las relaciones entre los sexos.

El concepto de identidad, pues, nos facilita comprender nuestro objeto de estudio y a la vez explicarlo, puesto que permite explicar una acción para entenderla.

Pero hablar de la identidad como herramienta de análisis nos remite necesariamente a aproximarnos al concepto mismo y a cuestionarlo para entenderlo. Se suele recurrir al concepto de identidad porque es un concepto necesario, pero a menudo se tiende a banalizarlo al igual que el concepto de cultura, al invocarlo hasta la saciedad en lugar de definirlo o someterlo a rigor conceptual. Tanto el concepto como la categoría de identidad son considerados problemáticos (Benhabib, 1995: 4). Melucci, a su vez, destaca la complejidad del concepto identidad con las siguientes preguntas:

“¿Por qué y cuándo la identidad se convierte en un problema? ¿Cómo es que el tema de la identidad, y el término mismo, desde hace tiempo relegado al lenguaje especializado de los filósofos y psicólogos, se erigen hoy en día en objeto de un interés de masas, se introducen en la práctica cotidiana y en el amplio mercado de los medios de comunicación, hasta alterar los mismos sistemas jurídicos, que son el último estadio donde los procesos sociales cristalizan en normas e instituciones?...” (Melucci, 2001: 87-88)

Concebir la identidad como problema es algo contemporáneo y moderno según Ramírez Goicoechea:

“La identidad como problema es, sin duda, algo contemporáneo, moderno, vinculado a específicas interpretaciones de la realidad humana y social. Es un concepto incrustado en nuestro pensamiento intelectual y político occidental, desde el pensamiento filosófico griego hasta la filosofía crítica, pasando por el empeño de la literatura crítica y los estudios culturales, intentando explicar las relaciones entre la permanencia y el cambio. En el contexto particular de la historia del pensamiento social, es la tradición sociológica y antropológica francesa la que más se ha interesado por esta cuestión, influyendo notablemente trabajos antropológicos posteriores centrados en la noción de persona.” (Ramírez Goicoechea, 2007: 78)

Foucault (1978: 181, 189) cuestionó también la identidad como certeza al enfatizar que el individuo no es el centro del poder, sino uno de sus efectos, tomando en cuenta el contexto histórico y político de la aparición del sujeto moderno. En Occidente se ha construido la noción de identidad como parcelación e unicidad invariable en lo esencial a base de una ideología del individualismo, considerando a las personas como individuos autosuficientes y delimitados, una ideología que se refleja en diferentes ámbitos de la ciencia y el conocimiento (economía, sociología, derecho, psicología, ciencias jurídicas...etc.) aunque no todos son tan reduccionistas (Ramírez Goicoechea, 2007: 79).

Precisamente Sen habla de la dificultad de aproximarse a la identidad y destaca dos posturas reduccionistas en la literatura sobre el análisis social y económico de los analistas que tratan la cuestión de la identidad, por un lado la “indiferencia hacia la identidad” y por otro la “filiación singular”. Con “la indiferencia hacia la identidad” Sen se refiere al hecho de desestimar o rechazar la influencia de otras identidades sobre uno mismo. Y con “filiación singular” se entiende la suposición de que la persona pertenece a un sólo colectivo. Sen critica estas dos suposiciones que ignoran la complejidad de la identidad y la riqueza de la pluralidad de las filiaciones y advierte de las consecuencias de las teorías de identidad que apoyan la singularidad. Éstas pueden ser usadas por activistas para reclamar lealtad a una identidad determinada y restringir otras filiaciones:

“La incitación a ignorar toda filiación y toda lealtad distintas de las que emanan de una identidad restrictiva puede ser profundamente engañosa y también contribuir a la tensión y a la violencia sociales.” (Sen, 2007: 46)

Las transformaciones de la sociedad contemporánea desmantelan la noción de identidad que hace referencia a un sujeto con núcleo fuerte y bien definido y pasan a centrarse sobre los procesos que hacen que los individuos se convierten en actores sociales, sujetos autónomos de acción.

Semánticamente, la identidad remite a un concepto esencialista que hace referencia a una estructura estable con la que se identifican individuos o grupos. Pero no es algo estable, es un sistema y un proceso construido socialmente; se construye y reconstruye a lo largo de la vida de los individuos y los grupos (Ramírez Goicoechea, 2007; Melucci, 2001:115). El concepto de identidad, pues, debe ser cuestionado porque:

“la identidad encubre conceptos inestables naturalizados que deben ser revisados. En otras palabras, la continuidad, la coherencia en el tiempo, la auto-identidad, el género o la etnia

no son atributos analíticos de la persona sino que se producen y sostienen gracias a prácticas regulatorias. «Identidad» es un concepto estabilizador donde sólo hay cambio; genera un dispositivo normalizador, homologador que subsume las diferencias y crea la fantasía de la unidad y de la pureza.» (Femenías, 2005: 186)

En este sentido, Melucci aclara la noción de individuo como proceso constante de redefinición y reconstrucción de sí:

El individuo es una potencialidad que se construye; es utilización e inversión continua de capacidad y de recursos. Sin embargo, este individuo tiene como problema principal el de perdurar, el de garantizarse un núcleo estable. Si todo cambia, si la afirmación del sí como individuo conlleva una redefinición constante del sí, entonces la verdadera dificultad no radica en cómo cambiar el curso de vida propio, sino en cómo asegurar su unidad y su continuidad. Este individuo -como -proceso, que trabaja constantemente por construirse a sí mismo, debe no obstante salvaguardar sus límites y preservar sus raíces biológicas y sociales. Es, pues, un individuo que debe tomar en cuenta no sólo su autorrealización, sino también los confines de su acción; debe responder constantemente a la pregunta « ¿quién soy yo?», situándose al mismo tiempo en un ecosistema y en un sistema de relaciones sociales que ya no existen con independencia de su acción...» (Melucci, 2001: 44)

No obstante, en relación con el rol de sujeto en este proceso de construcción y constitución de la identidad hay que tomar en cuenta lo que Benhabib llama fungibilidad de la identidad. Dice que:

“Las identidades se construyen a través del enfrentamiento y el conflicto de grupos, clases, problemáticas, etc. sin embargo, “construcción”, referida a veces también como constitución, es un término peculiar para designar un proceso que se supone que tiene lugar a las espaldas de los sujetos y sin su participación voluntaria y plena como agentes: en lenguaje foucaultiano, son las matrices poder/conocimiento las que nos “constituyen” o “construyen”. A diferencia del sujeto del discurso tradicional humanista en este modelo el sujeto no existe como soporte de la acción (locus of agency).” (Benhabib, 1995: 11-12)

Cuestionar la noción de identidad antes de utilizarla llevaría, entonces, a reconstruirla más que afirmarla. Restituirla por encima de la diversidad de las apariencias o situarla en un plano relacional dinámico y procesual, según Ramírez Goicoechea citando a Lévi-Strauss (Ramírez Goicoechea, 2007: 79-80).

La construcción social de las identidades tanto las personales como las colectivas debe ser entendida, según Benhabib (1995: 10), como un proceso de lucha social, cultural y política por la hegemonía entre grupos sociales que compiten por la imposición de ciertas definiciones de la identidad. Hay que contemplar la identidad como proyecto político, y en este sentido considerar el género y la sexualidad como construcciones sociales, facilita la concepción de la identidad como un asunto político central.

La identidad está marcada por las luchas colectivas por el poder y por la hegemonía entre grupos, culturas, géneros y clases. Es un proceso del yo y una forma de

diferenciación del otro. Con lo cual no hay identidad sin diferencia. Por eso es mejor hablar de identidades en plural, según Ramírez. Para ella “hablar de identidad es hablar de alteridad” (Ramírez Goicoechea, 2007: 77).

No obstante los individuos tenemos la libertad para decidir y elegir nuestras prioridades para la construcción de la identidad. Sen distingue dos ejercicios relevantes, relacionados entre sí y que exigen razonamiento y elección, a saber, por un lado, la capacidad de *decidir* sobre la relevancia de unas identidades u otras y por otro, *sopesar* la importancia que puedan tener estas diversas identidades (Sen, 2007: 17, 46).

## **1.2 Identidades individuales e identidades colectivas**

Tal como dijimos anteriormente el paradigma de la identidad sigue hasta hoy día siendo una categoría útil como herramienta de análisis tanto teórica como empírica. Es útil para nuestro objeto de estudio puesto que nos interesan tanto las identidades individuales como las colectivas para entender la identidad colectiva del movimiento feminista marroquí y la identidad de género que es el objeto de acción de este movimiento.

En este apartado vamos a hablar de las identidades individuales y las identidades colectivas, precisamente las diferentes dimensiones de la identidad, a saber: identificación vs diferenciación, permanencia vs cambio, valor, reconocimiento, etc., a la luz de la intersección de la teoría de la identidad con la teoría de la interacción social (actores sociales) y la de la cultura. En el marco de estas intersecciones vamos a empezar por ver en qué se asemejan y en qué se diferencian las identidades individuales y las identidades colectivas.

En relación con la problemática de la identidad, Giménez destaca una tesis central que debe ser tomada en cuenta para evitar caer en confusiones; a saber, que:

“la identidad se predica en sentido propio solamente de los sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos, como son los grupos, los movimientos sociales, los partidos políticos, la comunidad nacional y, en el caso urbano, los vecindarios, los barrios, los municipios y la ciudad en su conjunto.” (Giménez, 2005: 6)

Esto no significa que el concepto de identidad no se pueda aplicar también a grupos y colectivos por ser carentes de conciencia propia, al contrario, el problema de identidad puede abordarse también analógicamente a escala de colectivos de grupos que constituyen ‘sistemas de acción’.

Para empezar, es necesario aclarar una distinción crucial entre las identidades individuales y las identidades colectivas.

En relación con las identidades individuales, a nivel individual, la identidad se puede definir: “como un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2005: 9).

La interacción y la comunicación social son fundamentales para que exista la identidad. En efecto, la autoidentificación del sujeto requiere del reconocimiento de los demás sujetos con quienes interactúa para poder existir social y públicamente. Citando a Habermas, Giménez aclara que la identidad del individuo es una identidad cualitativa que se constituye, “se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social” (Giménez, 1997: 3).

Partiendo de la idea de que la identidad del sujeto se caracteriza por la diferenciación frente a los demás sujetos que se refleja en los contextos de interacción y comunicación social, vamos a ver cuáles son estos principales atributos distintivos que tiene el sujeto individual para marcar su diferencia y autonomía y constituir su identidad única y multidimensional.

Se destacan dos tipos de atributos distintivos que Giménez (1997) denomina distinguibilidad cualitativa de la identidad, y ambos son de carácter cultural. Por un lado están ‘los atributos de pertenencia social’ que destacan las semejanzas y enfatizan la identificación del individuo con los diferentes grupos y colectivos sociales. Y por otro, los atributos particulares y únicos del individuo que determinan su unicidad y enfatizan las diferencias con los demás.

- *Los atributos que enfatizan la identificación:* las pertenencias sociales de los individuos constituyen un elemento esencial de sus identidades individuales. Se trata de la pertenencia a una variedad de colectivos o grupos, lo que formaría una red de pertenencias sociales que se refleja en la identidad de rol o de pertenencia.

Las categorías o grupos de pertenencia más importantes son el parentesco, la clase, la etnia, el género, la edad, la religión, la nación, la profesión, las redes sociales...etc., y se consideran, algunas más que otras, según los contextos, las principales fuentes de las que se alimenta la identidad personal.

La pertenencia social de un individuo a un colectivo puede ser en diferentes niveles, desde el conformismo o la militancia hasta la disidencia creando un cierto distanciamiento o autonomía cara al grupo al que se pertenece.

La pertenencia a algunas categorías sociales, por ejemplo ser mujer, médico, o psicólogo influye en la definición de algunas identidades sociales; por ejemplo la identidad de género se ve marcada por los diferentes estereotipos y representaciones que se le asocian. Las representaciones sociales en este caso funcionan como un complejo simbólico cultural que el individuo comparte con el grupo o el colectivo al que pertenece. El concepto de representaciones sociales fue elaborado por la escuela europea de psicología social (Jodelet, 1989) que recuperó un término de Durkheim. Son construcciones sociocognitivas o “una forma de conocimiento, socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1989: 53).

Las representaciones sociales constituyen en este sentido una forma de percibir e interpretar la realidad y un guía de prácticas de los agentes sociales (Giménez, 1997: 7), a la vez sirven para definir la identidad de los grupos. Pues las personas interiorizan de forma individualizada las representaciones sociales de los grupos a los que pertenecen o tienen como referencia.

- *Los atributos que enfatizan la diferencia:* a parte de la pertenencia a grupos y categorías sociales, las personas se identifican y se distinguen de los demás también por una serie de atributos múltiples y variados además de cambiantes, según los contextos, lo que hace que la lista de atributos no sea definitiva ni estable sino abierta.

Se pueden mencionar algunos, a saber:

- 1- serie de atributos distintivos que se pueden llamar ‘caracteriológicos’
- 2- atributos relacionales
- 3- estilo de vida y hábitos de la persona.
- 4- biografía personal que recoge la historia de vida de la persona.
- 5- conjunto de objetos que posee el individuo.

Algunos atributos son de rasgos individuales de la persona, como por ejemplo la inteligencia o la perseverancia, etc. y otros son de carácter relacional tales como los relativos a la sociabilidad, la amabilidad, la comprensión, etc.

No obstante, los atributos, incluso los relativos a aspectos biológicos, no dejan de ser atributos sociales porque a menudo se ligan a estereotipos o prejuicios sociales que

afectan algunos colectivos o categorías. Por ejemplo los estereotipos de género, o los estereotipos étnicos o raciales.

En cuanto a la dimensión de la identidad relacionada con la biografía personal, pues se trata de una narración en forma de historia de vida, para dar sentido al pasado reconstruyendo la historia personal. Esta dimensión de la identidad requiere además del intercambio interpersonal.

En resumen, en relación con las identidades individuales, se puede decir que el individuo se autoidentifica y es reconocido como tal por su pertenencia a diferentes grupos o colectivos, por tener una serie de atributos y por su biografía personal.

En relación con las identidades colectivas, como dijimos antes, las identidades colectivas se construyen por analogía de las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y en algún sentido semejantes.

En relación con las diferencias, las identidades colectivas se distinguen de las individuales por:

- 1) Carecer de autoconciencia y psicología propias.
- 2) No ser entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas, es decir que mientras el cuerpo físico constituye una entidad orgánica donde se concreta la identidad individual, en el caso de la identidad colectiva, pues un movimiento o una comunidad o un grupo no constituyen una entidad claramente delimitada; no sabemos donde empieza y donde termina.
- 3) No ser un 'dato' sino que constituyen un 'acontecimiento' contingente que debe ser explicado (Giménez, 2005: 14-15).

Es decir, en el caso de un grupo, éste debe estar construyéndose permanentemente por sus miembros para mantener la unión y lealtad al grupo.

En cuanto a las semejanzas, pues los criterios básicos de la identidad destacados en relación con la identidad individual son válidos para la identidad colectiva excepto los rasgos propiamente psicológicos exclusivos al sujeto-persona. En este sentido, la identidad colectiva del sujeto-grupo o actor colectivo tiene la capacidad de distinguirse y ser identificado por los demás, de definir sus propios límites, de crear representaciones sociales, de configurar el pasado del grupo como una memoria colectiva y de atribuirse ciertas características y reconocerlas como propias (Giménez, 1997: 11-12).

No hay que olvidar la relación dialéctica entre identidad personal e identidad colectiva. Pues, la identidad colectiva hay que considerarla como parte de la identidad

personal si tomamos en cuenta que uno de los criterios definitorios de ésta es la pertenencia a colectivos diferentes que tendrían cada uno su identidad colectiva propia en función de un núcleo distintivo de representaciones sociales (Giménez, 1997: 12).

Autoidentificación, diferenciación y reconocimiento son claves para comprender tanto la identidad individual como la identidad colectiva. En efecto, sin los conceptos de identidad y de interacción social no se puede pensar la sociedad. Tampoco se puede explicar ninguna interacción social sin el concepto de identidad, pues durante este proceso los interlocutores se reconocen mutuamente y ponen en relieve alguna dimensión de su identidad.

El reconocimiento de la identidad o de la autoidentificación del individuo por los demás sujetos con quien interactúa es fundamental para que exista social y públicamente. Según los interaccionistas, la identidad es el resultado de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás, y este es un proceso nada estático al contrario es dinámico y cambiante. El reconocimiento es importante para la constitución de las identidades porque, por un lado, entra en juego la lucha por la definición de la identidad y quien lo hace, entonces los que detienen el poder tratan de imponer a los individuos su propia definición; y, por otro, la lucha por el reconocimiento, dado que los individuos intentan luchar para que los demás les reconozcan tal como quieren definirse a sí mismos. Por consiguiente, la identidad de los individuos es el resultado de un compromiso o negociación entre la autoidentificación y la asignación de la identidad por los otros, o sea entre 'autoidentidad' y 'exoidentidad' (Giménez, 2005: 14).

Por eso, no es de extrañar que no se ajuste la imagen que se forja uno de sí mismo y la que tienen de él los demás, de ahí la necesidad de distinguir entre la identidad interiorizada o definida personalmente y la imputada desde el exterior. Bauman advierte de la necesidad de estar pendiente de estas diferencias entre las identidades interiorizadas y las asignadas por los demás:

“Aquí las ‘identidades’ flotan en el aire, algunas elegidas por uno pero otras infladas y lanzadas por quienes nos rodean. Es preciso estar en constante alerta para defender a las primeras de las segundas. Existe una elevada probabilidad de malentendidos, y el resultado de la negociación pende de un hilo para siempre.” (Bauman, 2005: 35-36)

Autoidentificación, distinguibilidad y reconocimiento son claves también para entender la identidad colectiva. Pues, según Melucci (1982), la identidad colectiva, determina la capacidad para la acción, la diferenciación del actor en relación con otros, y a la vez esta autoidentificación debe ser reconocida socialmente para servir de base a la identidad.

La dimensión relacional en la identidad colectiva es sumamente importante. La identidad colectiva conlleva una tensión irresuelta entre la autodefinición de un movimiento y el reconocimiento que le confiere la sociedad. Por consiguiente, ambas, identidad individual y colectiva, requieren del reconocimiento social para que existan social y públicamente (Giménez, 1997: 3; 2005: 10-14).

En relación con la identidad y la cultura, partiendo de la idea de identidad como distinguibilidad, como dijimos antes, se puede situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura. Pues, la identidad es el lado intersubjetivo de la cultura interiorizada de modo que marque la especificidad y la distinción entre unos actores sociales en relación con otros (Giménez, 2005).

En sociología y antropología los conceptos de cultura e identidad son muy interrelacionados. En efecto, hay una relación simbiótica entre cultura e identidad, porque ésta se construye a partir de materiales culturales.

Cultura e identidad son dos conceptos indisociables pero a la vez, asumiendo una perspectiva histórica o diacrónica no hay una correlación estable entre las mismas porque la identidad no sólo se define por su contenido cultural sino también, como veremos más abajo, por sus límites que marca este último.

La identidad es la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que están en nuestro entorno social, con lo cual la primera función de la identidad sería marcar las diferencias entre nosotros y ellos, o sea marcar las fronteras.

Hay que definir qué entendemos por cultura para precisar esta relación recíproca con el concepto de identidad.

Hablando del proceso de formación del concepto de cultura en ciencias sociales brevemente se puede decir que se ha pasado de una concepción culturalista (en los años 50) que definía la cultura en términos de “modelos de comportamiento” a una concepción simbólica (en los años 70), a partir de Clifford Geertz, que define la cultura como “pautas de significados” (Giménez, 2005).

La cultura no es un conjunto homogéneo, incambiable y estable de significados, al contrario tiene tanto partes ‘de estabilidad y persistencia’ como ‘de movilidad y cambio’ (Giménez, 2005: 3).

La tesis de Bourdieu (Bourdieu et al., 1985: 86), importante en los estudios culturales, permite tener una visión integral de la cultura en la medida en que incluye también su interiorización por los actores sociales. Permite considerar la cultura preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la

“incorporan” y la convierten en sustancia propia. Pues, no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura.

Dicho de otra manera, la identidad es entonces la cultura interiorizada por los sujetos. Esta interiorización o apropiación de los actores sociales de ciertos repertorios culturales les permite construir sus identidades y con ello marcar a la vez su diferencia frente a otros sujetos y su propia especificidad y unidad.

Esta relación entre cultura e identidad permite entender la función de la cultura como factor de diferenciación entre un sujeto y otro y entre un grupo y otro (Giménez, 2005: 5).

El papel de la cultura como operadora de la diferenciación destaca en el conjunto de rasgos compartidos dentro de un grupo o no enteramente compartidos fuera del mismo.

A la indisociabilidad de los conceptos de cultura y de identidad se le añade que la concepción que se tiene de cultura influye en la concepción que se tiene de identidad. Por ejemplo un posmoderno concibe la cultura como fragmentada híbrida, descentrada y fluida, por consiguiente la concepción de identidad será del mismo carácter. Como ejemplo, Zigmunt Bauman (2007) considera que en la sociedad posmoderna todo es líquido, a saber, la globalización, el amor, la identidad y niega toda estabilidad a los procesos sociales. En cambio, la concepción esencialista de un islamista radical de la cultura daría lugar a una concepción de identidad más estática, estable y determinada.

No obstante, si partimos de la idea de que las identidades se construyen partiendo de su contenido cultural, qué pasa con la identidad cuando la cultura cambia con el tiempo. La tesis de Frederik Barth que recoge en su obra “Los grupos étnicos y sus fronteras” publicada en 1976, aunque él habla de identidades étnicas, puede ser válida para otro tipo de identidad y nos puede dar una respuesta a esta pregunta. En efecto, las identidades no se definen sólo por el conjunto de rasgos culturales que las distinguen de otras sino por sus fronteras. O sea las identidades dependen de la lucha permanente por mantener sus fronteras.

La idea de Barth consiste en que partiendo de una perspectiva histórica o diacrónica, se constata que los grupos étnicos aunque modifiquen los rasgos de su cultura no pierden su identidad, o sea mantienen las fronteras que les distinguen de otros.

Dice Barth:

“He sostenido que en las unidades étnicas sus límites también se conservan y que, en consecuencia, es posible especificar la naturaleza y continuidad de estas unidades. Estos ensayos intentan demostrar que las fronteras étnicas son conservadas en cada caso por un conjunto de rasgos culturales. Por tanto, la persistencia de la unidad dependerá de la

persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites.” (Barth, 1976: 40)

Con esto Barth sostiene que la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas. O sea la identidad de las personas no desaparece con los cambios culturales. Para Barth la identidad se define por la fuerza de las fronteras étnicas mismas y por la capacidad para mantenerlas en la interacción con otros grupos y no por los rasgos culturales escogidos para marcar dichas fronteras. La fuerza de dichas fronteras étnicas puede permanecer en el tiempo a pesar de los cambios culturales e incluso estos cambios pueden conducir a cambios en la frontera misma. Pero esto no se contradice con la idea de que la identidad tenga contenido cultural.

Las fronteras identitarias se definen por sus marcadores culturales, que pueden variar en el tiempo porque no deben ligarse nunca a una cultura preexistente, fija, y estable, legado intacto de los antepasados (Giménez, 2005).

Las culturas cambian constantemente sea como sea el motivo, tanto cuando se intenta modernizarse o innovar como o incluso cuando se trata de buscar la autenticidad, pero los portadores de estas culturas no tienen porque cambiar automáticamente de identidad.

Para nuestra investigación es interesante esta perspectiva porque permite entender que no se sostiene el discurso conservador basado en mantener intacto el patrimonio cultural contra los cambios, bajo el pretexto de proteger las identidades.

La cultura además de ser un factor de identificación y diferenciación de las identidades es también un factor de cambio y permanencia.

La identidad entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, es una dialéctica que caracteriza tanto a las identidades colectivas como a las identidades personales. Es un proceso abierto, flexible y nunca acabado, en el cual las identidades se mantienen y tratan de readaptarse al entorno.

Por un lado, la perduración o persistencia en el tiempo y en el espacio es una de las características de la identidad, tanto la individual como la colectiva, lo que conlleva relativamente estabilidad, consistencia y previsibilidad. Esta dimensión de la identidad remite a su vez a un contexto de interacción. Se trata de la percepción de la identidad por parte de los otros como algo constante y estable. No obstante, en lugar de hablar de permanencia, es muy significativa la expresión de Giménez de continuidad en el cambio.

Esto nos recuerda la tesis de Barth (1976) y su definición de la identidad partiendo de la continuidad de sus límites, o sea sus diferencias, y no precisamente por su contenido cultural que marca simbólicamente incluso dichas diferencias. Pueden cambiarse las características culturales de un grupo determinado sin que se altere o se pierda su identidad.

No obstante, por otro lado, la construcción de la identidad es un proceso no estable, y de naturaleza provisional, es una experimentación imparables (Bauman, 2005: 177, 180, 181):

“Pocos de nosotros (en el caso de que haya alguien) podemos dejar de pasar por más de una ‘comunidad de ideas y principios’ auténtica o putativa, bien integrada o efímera. Así que la mayoría de nosotros tenemos problemas parecidos que resolver (por utilizar las expresiones de Paul Ricoeur, la cuestión de la *mêmeté*, la consistencia y la continuidad de nuestra identidad a través del tiempo).” (Bauman, 2005: 34)

Pero la concepción de la identidad como algo provisional es reciente:

“La fragilidad y la condición por siempre provisional de la identidad ya no se puede ocultar. El secreto ya no se lleva. Pero es una evolución nueva bastante reciente.” (Bauman, 2005: 41).

Tal como dice Bauman, la identidad no está dada de por vida:

“Uno se concientiza de que la ‘pertenencia’ o la ‘identidad’ no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables. Y de que las propias decisiones de uno, los pasos que uno da, la forma que tiene de actuar (y la determinación de mantenerse fiel a todo ello) son factores cruciales en ambas. En otras palabras, la gente no se plantearía ‘tener una identidad’ si la ‘pertenencia’ siguiera siendo su destino y una condición sin alternativa...” (Bauman, 2005: 32)

La identidad es pues la representación que tienen individuos y grupos de su posición diferenciada en el espacio social y de su relación con los otros que ocupan en el mismo espacio una posición similar o distinta.

Concluyendo, es importante destacar que la diversidad de nuestras filiaciones, desde la ciudadanía, el género, la clase social, la profesión, la nación, los gustos, los compromisos sociales o políticos... etc., hacen de nosotros simultáneamente miembros de distintos grupos y nos confieren diferentes identidades particulares e irreductibles. Es decir, ninguna de estas diferentes identidades debe considerarse la única (Sen, 2007: 27).

La elección marca nuestras relaciones con los otros puesto que identificarse con los demás en una comunidad es un recurso y un capital social que puede favorecer a los miembros de la misma y enriquecer nuestras relaciones. Pero Sen apunta que se debe complementar con mayor reconocimiento de que el sentido de identidad puede excluir

de modo inflexible a otros que abrazan otra identidad (Sen, 2007: 24-25).

El reconocimiento de la pluralidad de nuestras diferentes filiaciones es igual de relevante que el papel de la libertad y de la elección a la hora de determinar la importancia o la prioridad que se debe asignar a las diversas identidades (Sen, 2007: 26-27).

No obstante, esta libertad de elección de las filiaciones no está exenta de ciertas restricciones, puesto que está regida por límites particulares en función de las circunstancias que ciñen las alternativas disponibles.

Por eso, definir la identidad de uno mismo es una tarea difícil, porque

“Los buscadores de identidad tienen que enfrentarse indefectiblemente a la abrumadora tarea de ‘cuadrar un círculo’: esa expresión genérica, como es sabido, implica tareas que jamás se pueden completar en ‘tiempo real’, sino que se supone que podrán llegar a su término con el tiempo: en el infinito...” (Bauman, 2005: 30)

Sen (2007) denuncia el aferrarse a una sola identidad porque es una ilusión y puede llevar a la violencia. Y Melucci expone como las identidades estables y cerradas, los fundamentalismos religiosos y étnicos constituyen un ejemplo de los procesos de renaturalización y resacralización de la identidad. Lo cual explica que la identidad como sistema de líneas de significado está delimitada por las posibilidades de elección y reconocimiento y las restricciones que se le imponen (Melucci, 2001: 90).

La identidad, en definitiva es algo que inventar, según Bauman,

“‘la identidad’ se nos revela sólo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, ‘un objetivo’, como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después con una lucha aún más encarnizada...” (Bauman, 2005: 40)

Sen critica las identidades reductoras y advierte de que la categorización de la gente en el mundo contemporáneo según su religión, cultura, o civilización tiene efectos nefastos, porque ignora y desdeña otras identidades que los individuos poseen y valoran (el idioma, la política, el género, la profesión...) (Sen, 2007: 16).

Asimismo, la identidad adjudicada por los demás, muchas veces no coincide con la percepción que tiene uno de sí mismo. No obstante, no se debe reprimir la invocación a la identidad o considerarla algo negativo porque puede ser tanto fuente de riqueza como de violencia (Sen, 2007: 26).

En definitiva gracias al cuestionamiento, el razonamiento, el análisis, y la crítica, muchas identidades asumidas se pueden ver abatidas, tales como las identidades que alimentan las desigualdades entre hombres y mujeres en muchas sociedades. En caso

contrario, el conformismo y la aceptación ciega permiten preservar ciertas identidades que perpetúan la práctica de costumbres arcaicas (Sen, 2007: 32).

### **1.3 Movimientos sociales, acción colectiva e identidad**

En nuestra era global, la libertad de ser que ha sustituido la libertad de tener, característica de la sociedad industrial (Melucci, 2001: 10), se enfrenta con nuevos juegos de poder y de dominio en las sociedades complejas. Emergen Nuevas estructuras de desigualdad que conducen a un control desigual de las condiciones previas de pertenencia, de intercambio y de comunicación. Con lo cual, en la era de la globalización o en términos de Melucci, de planetarización<sup>16</sup> se hace necesario usar otros criterios de definición de la desigualdad, no ligados exclusivamente a la privación económica sino al acceso desigual de los individuos y de los grupos a los recursos de la información, del conocimiento y de la autonomía personal (Melucci, 1999: 225-227). Para la estructuración de nuevas prácticas y tipos de acción se hace imprescindible pues el manejo de información, porque las nuevas formas de poder (dominio) en las sociedades complejas precisamente se basan en este flujo constante de la información.

La aparición de nuevos movimientos sociales es un reflejo, pues, de las contradicciones que caracterizan las sociedades complejas. Esta contradicción consiste en que son sociedades en las cuales la circulación y el manejo de información son esenciales para el funcionamiento del sistema. Con lo cual, se requiere que los actores sociales sean capaces de manejar la información, es decir, que deben estar dotados de las habilidades necesarias y específicas para ello. Estos recursos no sólo favorecen la eficiencia del sistema sino también el papel de los individuos en la construcción de significados e identidades nuevas.

Entender la complejidad de la sociedad contemporánea nos puede facilitar, entonces, la comprensión de las nuevas formas de acción colectiva actuales. Melucci (1999: 15-16, 223-224, 2001: 87-88) destaca tres características que están presentes en muchas definiciones de la sociedad compleja, y que constituyen procesos que afectan tanto a la macroestructura como a la experiencia cotidiana de los individuos, a saber,

1- La diferenciación: se refiere a que las acciones de un área u otra de la experiencia social no son transferibles ni acumulables porque sufrirían de modificaciones.

---

<sup>16</sup> Melucci prefiere usar el término *planetarización*, en lugar de globalización para resaltar no sólo la dimensión de interdependencia del sistema global contemporáneo, sino también la dimensión planetaria que hace referencia al *límite* que impone el espacio-tiempo del ecosistema del planeta Tierra donde vive la especie humana (Melucci, 1999: 224).

Esta dificultad de transferibilidad de la experiencia en relación con el ámbito de la vida cotidiana produce un doble efecto sobre la identidad; a saber los actores sociales, por un lado, deben redefinirse y, por otro, no utilizan la totalidad de su identidad en los diferentes y específicos ámbitos de acción, lo que da lugar a la multiplicación y delimitación de la identidad de los individuos y los grupos.

2- La variabilidad de los sistemas de alta densidad de información; se refiere a que los cambios van tan rápido que el mismo modelo de acción no es aplicable en diferentes tiempos. Por consiguiente, no son transferibles los diferentes tiempos de la experiencia.

3- La excedencia cultural: es decir, el exceso de posibilidades ofrecidas a la acción, o sea, que el campo de acción posible es ilimitado frente a las capacidades del actor.

En el contexto de la globalización, estas tres características de la sociedad compleja (diferenciación, variabilidad y no transferibilidad de la experiencia, y multiplicidad de las posibilidades de acción frente a las capacidades de los actores) afectan tanto a los individuos como a los grupos sociales y nos remiten a plantear la pregunta sobre las características de las nuevas formas de acción colectiva y su relación con la identidad. Por consiguiente, en este apartado intentaremos responder a esta pregunta buscando la intersección de la identidad con la acción colectiva con el objetivo de desplegar las claves que nos servirán más adelante en el análisis para la comprensión del movimiento feminista marroquí, como una forma de acción colectiva, su identidad, sus objetivos y sus adversarios.

Por un lado, hablaremos de la emergencia de nuevos movimientos sociales, las causas de este surgimiento, lo novedoso de estos movimientos en comparación con los antiguos movimientos, especialmente los obreros. Y, por otro lado, plantaremos las diferentes características de las nuevas formas de acción colectiva y su relación con la identidad.

### **1.3.1 Emergencia de nuevas formas de acción colectiva**

A partir de los años 60 ven la luz ‘nuevos movimientos sociales’ de diferente índole, pacifistas, ecologistas, feministas, de solidaridad internacional, etc. La emergencia de estos nuevos movimientos coincide con el declive del movimiento obrero, su deslegitimación en su versión más institucionalizada (partidos políticos, sindicatos, etc.), el fracaso de sus formas organizativas tradicionales desde la década de los setenta y la necesidad de incorporar nuevos valores. Como ejemplo de estos ‘nuevos movimientos’ en ebullición se puede mencionar el Mayo Francés de 1968, el desarrollo

de la segunda ola del movimiento feminista, las revueltas de estudiantes, las protestas de la comunidad negra en Estados Unidos, la creación de organizaciones de lucha medioambiental como Greenpeace en 1973, las protestas antinucleares y pacifistas contra el despliegue de misiles en Europa durante los años ochenta...etc.

Desde 1968 hasta 1998 se producen, pues, pequeñas explosiones sociales y una auténtica sociedad civil empieza a organizarse para promover consensos sociales y buscar alternativas a los modelos políticos y filosofías de vida deshumanizantes. Entonces, desde finales del siglo XX, diferentes manifestaciones y movilizaciones planetarias van dando lugar a la formación de un conjunto de redes de organizaciones que mantienen fuertes lazos para pensar globalmente y actuar localmente.

Para Habermas (Durán, 1995: 377), la emergencia de los NMS refleja la *crisis de legitimidad* del *capitalismo avanzado*, o son incluso consecuencia de ello. Hirsch (Durán, 1995: 377) lo explica aludiendo a la crisis y transición del capitalismo fordista imperante en Europa Occidental desde la II Guerra mundial.

Para De Sousa (2001) “los nuevos movimientos sociales” aparecen en los últimos 20 años del siglo XX y destaca dos motivos que hicieron posible su aparición; a parte de la desaparición del movimiento obrero tradicional que equilibraba la balanza del poder en los espacios de lucha, considera que el modelo de organización social posfordista hizo que se naturalizara la hegemonía de las leyes de mercado pero a la vez permitiendo a la gente la posibilidad de manifestar su oposición a ello.

Inglehart (1992: 76-78) desde un nivel de análisis micro y partiendo de la tesis de la sociedad postindustrial de Touraine menciona el cambio social como causa del surgimiento de los NMS. En este sentido, afirma que como consecuencia de este cambio los sistemas de valores de las democracias occidentales se están transformando de valores materialistas centrados en el bienestar material y la seguridad física a valores *postmaterialistas* con énfasis en la calidad de vida y la expresión personal. Estos nuevos valores se reflejan en el fomento de la capacidad de reflexión y crítica y de la búsqueda de vías alternativas de representación de intereses y de participación.

Kuechler y Dalton (1992: 385) añaden que los nuevos movimientos sociales serían también una respuesta racional a una situación histórica marcada por serios problemas en los países industrializados en relación con los recursos naturales, la paz y el crecimiento económico.

Durán (1995: 378) señala también citando a Berger, Lawson y Scott la aparición de nuevos grupos sociales con nuevos valores, cuyas demandas han sido descuidadas por

las instituciones políticas y los medios de comunicación. Lo cual resalta la importancia de los factores políticos en el surgimiento y el desarrollo de los nuevos movimientos sociales desestimados por los sociólogos. Los científicos políticos han planteado esta perspectiva basándose en conceptos como “el proceso político” o “la estructura de oportunidad política” para explicar la emergencia y la dinámica de los NMS.

En cuanto a Melucci, llama la atención sobre la importancia de las causas coyunturales que permiten entender por qué un grupo se moviliza en un momento determinado en contra de una política en concreto, o lo que Inglehart denomina “factores de situación a corto plazo” (Durán, 1995: 380).

¿Cómo se puede estudiar estas nuevas formas de acción colectiva? El marco estructural y cultural en el cual los sociólogos en el siglo XIX estudiaban los movimientos sociales era el de la industrialización y la construcción racional, un contexto marcado por la división de clases y del trabajo. Es en Europa más que en EEUU donde se empezó a dar mayor interés a los componentes de las clases sociales, lo que dio paso a diferencias entre la investigación sociológica europea y la americana (Laraña, Gusfield, 1994: X).

En el siglo XX, especialmente, en los años sesenta y ochenta, había más interés por los aspectos políticos y estratégicos de los movimientos sociales. Prevalcían en la investigación las teorías sobre la ideología y luego sobre la organización y la racionalidad, sobre todo en Europa.

“Especialmente en Europa pero también en los Estados Unidos, los sociólogos se centraron en los sistemas de ideas que abrazaban los movimientos y eran descritos con categorías muy generales como socialismo, capitalismo, conservadurismo, fascismo y comunismo. El objeto de estudio solía consistir en el conocimiento de la base económica o de clase del movimiento, o se centraba en una serie de intereses y sentimientos vinculados al estatus social de sus seguidores que situaban al grupo en la estructura social. De este modo, el movimiento podía considerarse como respuesta a un sentido de injusticia que era especificado por la ideología y suministraba el impulso para la movilización. Tanto ésta como la militancia implicaban un compromiso con las ideas y las metas del movimiento y su programa.” (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 4)

Existía una relación entre identidad y reivindicaciones pero no estaba tomada en consideración por las teorías tradicionales en su explicación de la formación de los movimientos sociales (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 24).

“Dicha perspectiva responde a una teoría sobre la participación individual y la militancia que da por hecho el carácter racional de esas decisiones, lo cual se manifiesta en la evaluación de costes personales, ventajas y consecuencias de la acción por parte de los que apoyan a un movimiento social...” (Laraña y Gusfield, 1994: XI)

Estos enfoques no son suficientes para estudiar los movimientos actuales, dado que

se centran sólo en los recursos organizativos y las oportunidades para la acción colectiva (Laraña, Gusfield, 1994: XI) con lo cual como dice Melucci (1999) el paradigma capitalista o postindustrial ya no servía para explicar los movimientos nuevos.

Son varios, entonces, los enfoques que los investigadores de los movimientos sociales han desarrollado en los últimos años. Klandermans (1994: 186-189) destaca algunos, a saber, la liberación cognitiva, el impacto del discurso público en las identidades colectivas, la formación y movilización del consenso, el alineamiento de marcos, la identidad colectiva, la teoría de capital social, el enfoque de la construcción social de la protesta, el enfoque de movilización de los recursos...etc. No vamos a entrar en detalles sobre estos enfoques. Lo que nos interesa para nuestro trabajo es la identidad y la identidad colectiva.

Durán (1995: 370) destaca tres nuevos paradigmas: *el psicológico-social*, en el cual se enfocan las motivaciones y actitudes de los participantes individuales; el de la *movilización de los recursos*, desarrollado en EEUU en los años setenta, que asociaba la constitución de movimientos sociales a la creación de las organizaciones más que a la existencia de necesidades y demandas insatisfechas; y el de *los nuevos movimientos sociales* que se centra más en el significado cultural de los nuevos movimientos y en sus orígenes estructurales. Además, añade un cuarto enfoque planteado por los científicos políticos que integra el proceso político, se trata de la *estructura de oportunidad política* como variable explicativa que permita entender las razones del origen de los movimientos y su dinámica, considerando como elementos explicativos los sistemas electoral y de partidos, el grado de centralización de las instituciones, etc. (Durán, 1995: 370-371, 379).

La diferencia entre los enfoques teóricos de Europa y EEUU sobre los movimientos sociales da una pista sobre el debate de novedad o continuidad de los NMS. En efecto, aunque los movimientos surgidos en Estados Unidos y en Europa eran los mismos, a saber, movimientos de estudiantes, ecologistas, de las mujeres, pacifistas etc., la literatura e investigación sobre los movimientos sociales eran distintos de un continente a otro. En Europa, los nuevos movimientos mantenían una cierta continuidad con los movimientos anteriores tales como el sufragista, el obrero y con las líneas del socialismo, comunismo y fascismo. Mientras que en Estados Unidos, el predecesor ha sido principalmente el movimiento de los derechos civiles. Los planteamientos teóricos, por consiguiente, se centraban en Europa en el “enfoque de los nuevos movimientos

sociales” que prestaba atención a las nuevas reivindicaciones y a cómo llevan a desarrollar nuevos potenciales de protesta. En cambio, En EEUU, prevalecía la teoría de movilización de los recursos que explicaba el origen de los movimientos partiendo de la disponibilidad de los recursos (Klandermans, 1994: 183).

La pregunta sobre qué enfoque para estudiar las nuevas formas de acción colectiva nos remite pues a la relación de éstas con los antiguos movimientos. ¿Constituyen los nuevos movimientos sociales una ruptura con los antiguos, son realmente nuevos, o existe una continuidad? Se plantea entonces un debate sobre los nuevos movimientos sociales en su relación con los viejos movimientos y su posible novedad o continuidad. Existe una divergencia de opiniones con ciertos matices que va desde verlos simplemente como una continuidad de los movimientos clásicos manteniendo la identidad de éstos tras su desestructuración, a considerarlos realmente nuevos en su ideología, planteamientos e identidad.

Para algunos autores, partiendo de las características de los ‘nuevos movimientos sociales’ se entiende que éstos no constituyen una ruptura con los movimientos tradicionales,

“Nuestro argumento se sitúa en un punto intermedio: mientras que una serie de acontecimientos dejan una huella en la historia de las sociedades, si enfocamos nuestro análisis en las actividades diarias de los movimientos veremos que en muchos de los considerados nuevos hay un importante rastro de continuidad organizativa y cultural con otros que les han precedido.” (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 31)

Joyce Gelb matiza el supuesto de que los nuevos movimientos sociales tienen una continuidad con los anteriores en relación con la institucionalización que caracterizó a estos últimos. Partiendo del ejemplo del movimiento feminista, Gelb distingue entre los dos estilos organizativos que han marcado el movimiento feminista desde sus orígenes; a saber la línea de la igualdad de derechos, que organiza su acción en la vida política tradicional, en cambio la línea de la liberación de la mujer, tiene un estilo organizativo participativo más descentralizado y enfoca su acción a alternativas políticas en lugar de estrategias de presión. En el caso de Estados Unidos, el movimiento corresponde al primer modelo porque está relativamente institucionalizado y en cierto modo coopta al segundo sector. En cambio, en Gran Bretaña, el movimiento feminista mantiene su línea de movilización, es un movimiento descentralizado, local y no jerárquico, y con reducida influencia y presencia política a nivel nacional (Gelb, 1992: 212-213).

Touraine sostiene que son movimientos nuevos y dice lo siguiente:

“Consciente de la existencia de este debate, pero manteniéndome a distancia de él, quiero mostrar...:

- 1) que los movimientos sociales son una categoría muy particular en el interior del vasto conjunto de las acciones de reivindicación;
- 2) que esos movimientos se definen por la voluntad de obtener nuevos derechos;
- 3) que los <nuevos movimientos sociales>, que sin duda son muy diversos, exigen todos el reconocimiento de un nuevo tipo de derechos, los derechos culturales;
- 4) que esas demandas son nuevas y no se encuentran ni en la sociedad industrial ni en las sociedades preindustriales;
- 5) que los derechos culturales, como los derechos sociales anteriormente, pueden convertirse en instrumentos antidemocráticos, autoritarios e incluso totalitarios, si no están estrechamente ligados a los derechos políticos, que son universalistas, y si no encuentran lugar en el interior de la organización social, y en particular del sistema de reparto de los recursos sociales.” (Touraine, 2005: 188)

Honneth, rechaza el concepto de nuevos movimientos sociales, e incluso de movimientos sociales porque cree que son construcciones políticas sólo que están desvinculadas del resto de protestas contra la injusticia.

“Axel Honneth y muchos otros niegan la existencia de nuevos movimientos sociales (nacidos después de la década de 1970), que no serían, dicen, más que elementos aislados arbitrariamente en un conjunto de actitudes o reivindicaciones en las que se mezclan objetivos de todo tipo: económicos, culturales, nacionales, de edad o de género.” (Touraine, 2005: 188, 191-192)

Melucci aclara que es estéril el debate sobre la novedad o no de los ‘nuevos movimientos sociales’ y considera que tanto los defensores del nuevo paradigma como los críticos de lo novedoso de los nuevos movimientos cometen un error epistemológico porque consideran los fenómenos contemporáneos como un objeto empírico unitario. En cambio,

“En los movimientos contemporáneos, al igual que en todos los fenómenos colectivos, concurren formas de acción que involucran distintos niveles de la estructura social y abarcan diferentes orientaciones, con puntos de vista analíticos muy diversos. Sus componentes pertenecen a periodos históricos diferentes. Por lo tanto, debemos tratar de comprender esta multiplicidad de elementos sincrónicos y diacrónicos, así como explicar cómo se mezclan para formar la unidad concreta que es un actor colectivo.” (Melucci, 1999: 13)

### **1.3.2 Características de las nuevas formas de acción colectiva**

En este apartado vamos a ver cuáles son los rasgos característicos y distintivos de los “nuevos movimientos sociales”, destacados por algunos autores tales como, entre otros, Johnston, Laraña y Gusfield (1994), Melucci (1999, 2001), Castells (1998), Kuechler y Dalton (1992) y Touraine (1990, 2005).

Puede haber diferencias y similitudes entre los movimientos de un país a otro, en función del contexto donde se desarrollan, en función de la composición de la clase

social, los objetivos y la metodología. Pero existen unas cuantas características distintivas de ‘los nuevos movimientos sociales’, a saber:

- *Expresión de la ilusión social distanciándose de la ilusión política* y de las instituciones que la representan (partidos políticos, sindicatos y aparatos electorales), es una de las características de los ‘nuevos movimientos sociales’ que tienen su auge en las décadas de los 80 y 90, y en las cuales, la movilización social era la principal tendencia teniendo como meta el reconocimiento de los derechos sociales. Frente a la crisis de credibilidad de los cauces convencionales para participar en la vida pública en las democracias occidentales, los NMS tratan de llevar una acción colectiva motivada por la búsqueda de formas alternativas de participación en los asuntos públicos más próxima a los individuos (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 9).

- *Pluralidad de pensamientos y miradas sobre la realidad y el mundo*: los NMS se caracterizan por el pluralismo de ideas y valores (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994, 7). Es una de las particularidades que marca la diversidad de las estrategias para alcanzar una meta social. Esto explica porqué está realzado el factor subjetivo en los NMS. En efecto, suelen proponer hipótesis estratégicos más que modelos para pensar y actuar. Las hipótesis se reformulan según el contexto y la necesidad y sirven para guiar a los grupos en su acción. No dan recetas cerradas a seguir para interpretar la realidad y para cambiarla.

- *Estrategia internacional*: Para que los logros y cambios tengan una repercusión efectiva a nivel local, se necesita un alcance global de los mismos. Por eso se parte de la idea de pensar global y actuar local.

- *Búsqueda de soluciones a corto plazo*: los NMS se caracterizan por la búsqueda de soluciones para el presente y no metas a largo plazo. Se exige que el impacto de las regulaciones sociales primero debería verse en los individuos.

- *Subjetividad*: Una nueva tarea de los NMS es generar subjetividades rebeldes y no sólo subjetividades conformistas. Se trata de movimientos con una posición crítica hacia el capitalismo (por su regulación de las vidas) y el socialismo (por su enfoque exclusivo en el logro de bienestar material dejando fuera otras necesidades como la calidad de vida, las relaciones de género,... etc.), con lo cual estos movimientos buscan la emancipación de los grupos sociales de esas regulaciones sobreponiendo la subjetividad.

- *Politizan varias esferas* antes ajenas al ámbito de la ciudadanía buscando la emancipación personal, cultural y social de los colectivos.

- *Ideología*: los nuevos movimientos sociales difieren de los antiguos en la organización y la metodología pero persiste la ideología en cuanto a que los objetivos que persiguen terminan siendo políticos. Que los NMS marquen distancias con las ideologías del pasado no significa que carezcan de planteamientos ideológicos. Los NMS continúan con el rol que juega la ideología en cuanto a definir una situación como injusta, indicar cual es el grupo que la sufre y cual es el grupo opresor, y configurar previamente una identidad colectiva, un nosotros enfrentado a un ellos.

Además, los NMS tienen sus propias características ideológicas que contrastan con las del movimiento obrero y con la concepción marxista de ideología en el sentido de un elemento clave de la acción colectiva: son movimientos con pluralidad de ideas y valores, implican una dinámica de democratización de la vida cotidiana y expansión de las dimensiones civiles de la sociedad frente a las vinculadas al Estado (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 7).

- *Conflicto*: en los NMS existe una presencia de diferentes y múltiples conflictos que responden a diferentes sujetos. Los NMS se caracterizan por la pluralidad de los actores en conflicto.

Además, se suelen usar tácticas de movilización radicales, de resistencia y perturbación en el funcionamiento de las instituciones (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 8).

- *Cuestiones de carácter cultural y simbólico*: las movilizaciones y reivindicaciones de los movimientos suelen centrarse en cuestiones de carácter cultural y simbólico relacionadas con la identidad a diferencia de las reivindicaciones económicas que caracterizan el movimiento obrero (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 3).

- *Identidad: búsqueda colectiva de identidad*: los NMS implican a menudo el desarrollo de nuevas facetas de la identidad de sus miembros antes desdeñadas. Las reivindicaciones y los factores de movilización del grupo, a diferencia de las reivindicaciones económicas del movimiento obrero, se centran en cuestiones de carácter cultural y simbólico relacionadas con la identidad de sus miembros:

“Estos movimientos suelen presentarse asociados a una serie de creencias, símbolos, valores y significados colectivos que están relacionados con sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado, con la imagen que sus miembros tienen de sí mismos y con nuevos significados que contribuyen a dar sentido a su vida cotidiana y se construyen de forma colectiva...” (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 3)

Además, la relación entre el individuo y el grupo suele difuminarse cuando surgen

acciones individuales que convierten el movimiento en una compleja combinación de autoafirmaciones de identidades individuales y colectivas. El movimiento de mujeres con su lema “lo personal es político” refleja esta característica de interpenetración de lo individual y lo colectivo, la esfera de lo privado y de lo público (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 4).

De hecho Melucci se centra en las prácticas cotidianas para entender las nuevas formas de acción colectiva en las sociedades contemporáneas, estableciendo un vínculo entre las formas visibles de movilizaciones colectivas y las menos evidentes realizadas por los individuos en las esferas de su vida cotidiana (Melucci, 1999: 9).

- *Forma de organización flexible y laxa*: la organización de los NMS tiende a ser difusa y descentralizada. Suelen tener formas de liderazgo flexibles, y cambiantes (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 9).

Estas son algunas de las principales características de los movimientos sociales de las últimas décadas que las diferencian de los movimientos antiguos. Existen diferentes enfoques teóricos, pero hay un consenso sobre el hecho de considerar que estos nuevos movimientos (feminista, ecologista, pacifista, etc.), aunque no todos son estrictamente nuevos desde un punto de vista cronológico (el feminismo cuenta con más de 2 siglos de historia como movimiento social), presentan formas de acción y de organización cuyo impacto sobre el cambio social no había sido ni comprendido ni valorado adecuadamente por los enfoques clásicos.

Diferentes versiones de una nueva perspectiva sobre los nuevos movimientos sociales sitúan su análisis e interpretación en aspectos de carácter simbólico y cultural. En efecto, la característica común de algunos movimientos sociales desarrollados en las últimas décadas en las sociedades complejas contemporáneas, tales como el movimiento juvenil, el de mujeres, el ecologista y el pacifista es centrarse en cuestiones simbólicas (Melucci, 2001: 55).

Antes, la organización y la ideología tenían un papel importante en las explicaciones tradicionales de la acción colectiva y el conflicto social. Ahora,

“las nuevas formas de acción colectiva se piensa que están relacionadas profundamente con cuestiones de identidad individual, colectiva, salud, sexualidad con metas centradas en el desarrollo personal y en el cambio en las formas de interacción.” (Laraña y Gusfield, 1994: XI)

En efecto, la búsqueda colectiva de identidad es un aspecto central en la formación de los nuevos movimientos sociales:

“la perspectiva de los nuevos movimientos sociales sostuvo que la búsqueda colectiva de identidad es un aspecto central en su formación. Los factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones simbólicas y culturales que están asociadas a sentimientos de pertenencia a un grupo social diferenciado donde sus miembros pueden sentirse fuertes, y con orientaciones subculturales que desafían al sistema de valores prevaleciente en la sociedad...” (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 11)

De hecho, se dan diferentes denominaciones a los nuevos movimientos actuales, a saber, Charles Taylor, Nancy Fraser, Axel Honneth, los llaman movimientos de luchas por el reconocimiento); Iris Young, William Connolly, movimientos por la identidad/diferencia; y Will Kymlicka, Movimientos por los derechos culturales y la ciudadanía multicultural. Sean como sean las denominaciones, el punto en común en estos movimientos es la presencia del tema de la identidad cultural (Benhabib, 2006: 8-9).

Muchos estudios consideran que ciertos movimientos son movimientos culturales ante todo, siendo diferentes de los movimientos cuyas orientaciones socioeconómicas se anclaron en las sociedades industriales (Touraine, 2005: 192).

A diferencia de los movimientos obreros que se basan sobre un conflicto de carácter económico y de clase,

“los nuevos movimientos sociales no tienen por principio la transformación de las situaciones y las relaciones económicas; defienden la libertad y la responsabilidad de cada individuo, solo o colectivamente, contra la lógica impersonal del beneficio y la competencia. Y también contra un orden establecido que decide lo que es normal o anormal, lo que está permitido o prohibido...” (Touraine, 2005: 194)

Touraine habla de un nuevo paradigma en la actualidad en el cual se enfatiza la reivindicación de los derechos culturales, defendiendo atributos particulares pero desde una dimensión universal. En cambio, en la época en la que dominaba el paradigma político, se pensaban los hechos sociales en términos políticos de nación, revolución, soberanía, y después de la Revolución industrial se ha pasado a un paradigma social centrado en los derechos sociales pensando los hechos desde las categorías socioeconómicas de clase, beneficio, negociaciones colectivas...etc. (Touraine, 2005: 257-258).

### **1.3.3 Hacia una definición de la acción colectiva**

Los ‘nuevos movimientos sociales’ son nuevas formas de acción colectiva, mediante la cual tratan de conseguir cambios sociales (Gelb, 1992: 197). Mientras Touraine utiliza el concepto Movimiento social, Melucci prefiere hablar de la teoría de acción colectiva. Melucci propone un nuevo paradigma de acción colectiva. Su aportación es

que rescata aquellas dimensiones específicamente culturales de la acción arraigadas en la experiencia cotidiana prestando atención a la producción de los códigos culturales y las prácticas innovadoras como principal actividad de las redes de movilización tanto en el lado invisible de la trama de la vida cotidiana como en la acción visible (Melucci, 1999: 13-14).

La definición de Castells de los movimientos sociales, “como las acciones colectivas conscientes cuyo impacto, tanto en caso de victoria como de derrota, transforma los valores y las instituciones de la sociedad” (Castells, 1998: 25), nos permite entender la movilización del movimiento de mujeres en Marruecos frente a la resistencia de los conservadores e islamistas. Castells precisa que todos los movimientos son su autodefinición y sus prácticas discursivas y políticas y que, desde una perspectiva analítica, no existen movimientos malos y buenos, progresistas o regresivos, son todos resultado de la sociedad y chocan con las estructuras sociales. A partir de esta premisa, Castells define los movimientos sociales partiendo de tres principios: la identidad del movimiento, cómo se autodefine, y en nombre de quién habla; el adversario, tal como lo identifica el movimiento de forma explícita; y el objetivo social del movimiento haciendo referencia a su visión del orden social (Castells, 1998: 93-94).

La definición de Laraña de movimiento social enfatiza los elementos cognitivos y de reflexividad de los movimientos actuales: los movimientos son una forma de acción colectiva:

“1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que tiene capacidad para producir nuevas normas y legitimaciones en la sociedad...” (Laraña, 1999: 127)

Melucci critica la definición de Touraine de movimiento social y añade el aspecto de ‘romper o desafiar los límites del sistema’, para él,

“para que haya movimiento social, es necesario que la acción colectiva provoque una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema en el cual se sitúa, con el cuestionamiento de sus reglas, en el caso de una organización o de un sistema político; o con el cuestionamiento de la forma de apropiación y de inversión, en el caso de un modo de producción. (...) Hay que situar, pues, los movimientos sociales en un campo que comprende diferentes tipos de conducta colectiva, que van de la desviación al conflicto enteramente institucionalizado.” (Melucci, 1990: 34-35)

Según Melucci, el significado de una acción colectiva depende del sistema de referencia y de las dimensiones analíticas usadas. Melucci usa la solidaridad, el conflicto y el rompimiento de los límites del sistema como dimensiones analíticas básicas para diferenciar entre varios tipos de acción colectiva.

“La definición analítica que propongo de movimiento social como forma de acción colectiva abarca las siguientes dimensiones: a) basada en la solidaridad, b) que desarrolla un conflicto y c) que rompe los límites del sistema en que ocurre la acción. Antes que todo, la acción colectiva debe contener solidaridad, es decir, la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como miembros del mismo sistema de relaciones sociales. La segunda característica es la presencia del conflicto, es decir, una situación en la cual dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos. Esta definición clásica de conflicto es analíticamente distinta de la idea de la contradicción utilizada, por ejemplo, en la tradición marxista. El conflicto, en realidad, presupone adversarios que luchan por algo que reconocen, que está de por medio entre ellos, y que es por lo que precisamente se convierten en adversarios. La tercera dimensión es la ruptura de los límites de compatibilidad de un sistema al que los actores involucrados se refieren. Romper los límites significa la acción que sobrepasa el rango de variación que un sistema puede tolerar, sin cambiar su estructura (entendida como la suma de elementos y relaciones que la conforman)...” (Melucci, 1999: 46-47)

En cuanto a la identidad colectiva, Melucci destaca tres dimensiones que se entrelazan entre sí:

“1) Formulación de las estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbitos de la acción; 2) activación de las relaciones entre los actores, quienes interactúan, se comunican, negocian y adoptan decisiones, y 3) realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse.” (Melucci, 1999: 66)

Con lo cual la identidad se define tomando en cuenta tres elementos, a saber, el reconocimiento, la pertenencia y la solidaridad. Es decir, que el actor es capaz de reconocer y de atribuirse los efectos de su acción, y de solidarizarse con el grupo social de su acción colectiva para garantizar su identidad propia (Melucci, 1990: 35).

En relación con el movimiento de las mujeres, pues, su novedad, según Melucci es ser un movimiento que cuestionó “certidumbres y conquistas de la conciencia progresista”, un movimiento que lucha por otra emancipación y libertad, la libertad de ser, no ya la libertad de hacer.

El desafío de “lo personal es político” rompe la paradoja y moviliza la lucha colectiva para el cambio (Melucci, 1999: 133-134). Con lo cual el movimiento de mujeres marcó la diferencia, y dio paso a una nueva definición de la acción colectiva.

El movimiento de las mujeres propone un cambio en general que es a la vez un cambio de uno mismo planteando conflictos que remiten a la definición de la identidad en las sociedades complejas. Melucci en este sentido saca dos conclusiones:

1- la experiencia femenina y el movimiento de mujeres operan en dos niveles: “las formas visibles de movilización y las transformaciones subterráneas de la conciencia femenina”. Lo cual hace que temas tales como identidad, diferencia y derecho a ser, estén en el centro de las reivindicaciones y de los conflictos sociales. Pero si las reivindicaciones de cambio y los conflictos no pueden convertirse en política sin convertirse en poder, los movimientos han de instaurar nuevas formas de política y movilización colectiva en la cual los actores de la política y los actores del conflicto no puedan coincidir.

No obstante, el reto de los movimientos sociales y especialmente del movimiento de mujeres sigue siendo el cómo relacionar las diferencias entre los dos actores opuestos pero a la vez complementarios. La dificultad de relacionar lo personal y lo político.

“El problema que tiene por delante la izquierda, pero también los movimientos, es cómo relacionar estas diferencias, cómo conjuntar los polos de una relación que es de oposición pero también de complementariedad. ¿No es éste en el fondo el problema final al que llegó la experiencia feminista en lo que se refiere a la relación hombre-mujer?, ¿no es el impasse sobre el que el movimiento parece hoy haberse detenido, en la dificultad de relacionar, de alguna manera, lo personal y lo político? El reclamo de lo “personal”, como todas las utopías totalizantes en la fase ascendente de los movimientos, permitió a las mujeres definirse como actor colectivo. Esta unidad, esta armonía, cede ahora el lugar a la conciencia de la complejidad: el reconocimiento de otro polo, aquel de la acción colectiva acabada y de sus exigencias, es hoy el problema con el que se enfrenta el movimiento de las mujeres.” (Melucci, 1999: 134-135)

2- La segunda conclusión de Melucci tiene que ver con otro reto del movimiento, a saber el reconocimiento de la pluralidad y la complejidad de los adversarios y de los terrenos de lucha. Un movimiento, para que no se convierta en secta, debe reconocer al adversario.

“En la historia de los movimientos, después de la fase de la identidad, cerrada en sí misma, opuesta a todo lo que es externo a sí misma, definida por la negación, siempre existe el reconocimiento de la pluralidad. Si esto no sucede, el movimiento se convierte en secta. El actor colectivo es capaz de conflicto, puede enfrentarse con el adversario y convertirse en agente de cambio sólo si logra reconocer la complejidad que lo constituye y la complejidad que lo circunda.

Más que ser unificado, homogéneo, monolítico, según la representación ideológica que tiende a producir de sí mismo, un movimiento es siempre un sistema de relaciones entre polos diversos en tensión entre sí. La identidad no es transparencia armoniosa, fusión en la solidaridad: es la capacidad de reconocerse en la diferencia y de tolerar el peso y las tensiones de esta diferencia. Lo mismo sucede en la relación con el adversario y en la definición de las reglas del juego en los conflictos. También aquí, el reconocimiento de la complejidad obliga a ir más allá de la imagen simplificada y a aceptar la diversificación de los adversarios y de los terrenos de lucha, en síntesis, hacerle lugar a la ‘política’, a la relación entre medios y fines, el cálculo sobre los efectos de la acción. El movimiento de las mujeres hace un llamado a la conciencia colectiva sobre la radicalidad de las necesidades, que ninguna ‘política’ puede ya ignorar. Y con esto señala las vías de otra política. Una diferencia todavía.” (Melucci, 1999: 135-136)

En cuanto a Touraine, el reto que plantea para los movimientos sociales occidentales es la capacidad de concebir nuevos objetivos y afrontar nuevos conflictos. Esto es posible con una acción que llegue a recomponer las polaridades del modelo occidental. Y el movimiento de mujeres es el protagonista principal de esta acción de recomposición de las experiencias individuales y colectivas (Touraine, 2005: 260).

## **CAPÍTULO II. IDENTIDAD, GÉNERO Y FEMINISMO**

### **2.1 Género: concepto y categoría de análisis**

El género desde la psicología es visto como una construcción psicosocial (Keller, 1991) que no se debe identificar con el sexo aunque ambos se interaccionan y constituyen un sistema que establece una asimetría entre los sexos que se traduce en relaciones de poder a favor del hombre. Pero ni el sexo ni el género pueden explicar las relaciones interindividuales al margen de otras variantes: factores sociales, espacio, tiempo, nivel socioeconómico, composición sexual de los grupos (Barberá, 1998: 10); o sea el género se puede analizar desde una triple perspectiva, biológica, psicológica y sociocultural. Por ser un proceso constructivo en el cual interaccionan los procesos psicológicos y el contexto social, el género adquiere una dimensión espacio-temporal, ya que se manifiesta de forma diversa en función de la variabilidad cultural humana. Es universal dado que es común para toda la especie humana que las relaciones de poder se establezcan desde el espacio masculino. Sin embargo, es dinámico y abierto porque en cada cultura los valores representacionales para varones y mujeres adquieren un significado propio. De ahí que cualquier estudio del género debe tener en cuenta la especificidad de cada sociedad partiendo de coordenadas de índole histórica y cultural.

En este capítulo trataremos de dilucidar unos conceptos teóricos básicos, partiendo de la teoría feminista y del género, como concepto y categoría de análisis, centrándonos en la superación de las dicotomías sexo/género, femenino/masculino y espacio privado/espacio público.

El género es una categoría de análisis de la teoría feminista propicia para aproximarse a la condición femenina y para analizar la construcción social de los sexos y cómo transcurren las relaciones entre hombres y mujeres.

Partiendo de la idea de que lo “femenino” y lo “masculino”, lejos de ser dos características biológicas, son construcciones culturales, los estudios de género tienen como objetivo dismantelar el discurso que justifica la desigualdad social y política en base a las diferencias biológicas. Esos estudios surgen en la década de los años setenta a raíz del movimiento feminista en Estados Unidos, aunque las raíces históricas del concepto del género son mucho más profundas:

“La génesis de esta noción se remonta al siglo XVII con el pensamiento de Poulain de la Barre. Este autor, de filiación cartesiana, publicó tres textos en los años 1673, 1674 y 1675 en los que polemizaba con los partidarios de la inferioridad de las mujeres. La idea central de Poulain de la Barre es que la desigualdad social entre hombres y mujeres no es

consecuencia de la desigualdad natural, sino que, por el contrario, es la propia desigualdad social y política la que produce teorías que postulan la inferioridad de la naturaleza femenina.” (Cobo, 1995: 57)

En el siglo XVIII con la Ilustración estalla una controversia sobre los sexos, la feminidad y la masculinidad. Olympe de Gouge y Mary Wollstonecraft, entre otros denunciaron a los defensores del patriarcado y de la inferioridad de las mujeres y abogaron por la igualdad entre los sexos. Jean Jacques Rousseau fue muy denunciado porque en su conceptualización de la naturaleza femenina construye una dicotomía entre los dos sexos, el masculino y el femenino y asigna respectivamente a ambos diferentes espacios, el público y el privado.

Posteriormente, dos movimientos bien definidos verán la luz, uno relacionado con la lucha por mejorar la situación jurídica y política de la mujer a través de la consecución del derecho al sufragio y otro empeñado en luchas de carácter social, sexual y político orientadas a transformaciones más radicales. Ambos movimientos aparecieron en sociedades industrializadas. Los primeros surgieron a finales del siglo XVIII en corrientes de opinión en la etapa de la Revolución Francesa y empezaron a cristalizar en movimientos organizados hacia finales del siglo XIX en grupos feministas en Francia, EE-UU y Gran Bretaña. Pese a las críticas de todo tipo que tuvieron que sufrir, lograron su objetivo que consiste en el derecho de voto, a fin de utilizarlo como elemento de presión política sobre los gobiernos y los partidos para mejorar la condición de la mujer, por lo cual tales grupos fueron conocidos como sufragistas. A partir de entonces, los movimientos feministas perdieron vitalidad para reaparecer con fuerzas renovadas en la década de 1960, en sociedades de cierto bienestar, comenzando un segundo tipo de feminismo con movimientos de contestación al sistema y al predominio, en él, del elemento masculino dando lugar a una actividad reivindicativa de los derechos de la mujer, que podrían resumirse en igualdad social, laboral y legal con el hombre.

Desde entonces el feminismo viene constituyendo un terreno cultural fértil, tanto por su considerable producción teórica como por la calidad de su crítica. La base de esta crítica feminista la forman dos obras maestras recuperadas en la década de los 60: *El Segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1972) publicada en 1949, cuya famosa frase “*No se nace mujer; se llega a serlo*” ilustra el concepto de género, y *Una Habitación propia* de Virginia Woolf (2001) que ve la luz en 1928. Pero los verdaderos comienzos de la crítica literaria feminista datan de finales de la década de los 60 con la publicación

de *Thinking about women (Pensar en la mujer)* de Mary Ellmann (1968) y *Política sexual* de Kate Millett (1975).

En esa década se empieza a distinguir entre dos conceptos fundamentales sexo y género. La existencia socio-histórica de los géneros es denominada sistema sexo-género. Al sexo se asocian las características biológicas que distinguen los hombres de las mujeres, y al género los roles, las representaciones simbólicas, y el estatus socio-cultural.

Esta distinción refleja que sexo y género constituyen un sistema abierto e interactivo (Barberá, 1998: 30) cuya función temporal y espacial varía según el contexto sociocultural.

Además de ser un componente integrante de la realidad subjetiva de cada sujeto, una realidad susceptible de cambios, el género, entre otras características ha sido afectado por un mecanismo de naturalización estableciendo una jerarquía entre el género masculino y el femenino en función de relaciones de poder:

“Si analizamos los roles, estatus y características atribuidas al género masculino y al femenino no es difícil percibir esta jerarquización. Básicamente lo masculino responde al modelo social mejor considerado; detenta el poder público: político, cultural, laboral; asume el papel de organizador, activo, intelectual, dominante... y se le asocian cualidades como la fuerza, la inteligencia, el valor, la audacia (...) Al género femenino se le asocia un rol dependiente o supeditado al masculino, su función entra en la esfera de la reproducción y del mundo privado y sus cualidades más representativas se sitúan en torno a la ternura, la comprensión, la pasividad, la dulzura, la belleza y el cuidado...” (Barberá, 1998: 10)

Estos dos modelos sociales, en función del género, forjan para cada persona, según su sexo biológico, unos roles estereotipados y una identidad que funcionan como un estigma. La identidad de género es un proceso de elaboración de una conceptualización que cada sexo hace de sí mismo partiendo de su sexo biológico y su propia imagen corporal. Esta identificación con el grupo sexual lleva a cada sexo a desempeñar ciertos roles que se convierten en estereotipos de rol de género porque son papeles sociales asignados en función de la pertenencia al sexo biológico varón o mujer. Estos roles delimitan la concepción de la masculinidad y la femineidad en rasgos, cualidades y valores que una vez sujetos a un proceso de socialización e interiorización constituyen una identidad estereotipada para cada sexo.

Los estereotipos de género se pueden dividir en dos: estereotipos de rol de género que constituyen el sistema de creencias sobre los roles propicios para varones y mujeres, y estereotipos de rasgos de género que se refieren a las características psicológicas de cada sexo (Williams y Best citados por Martínez Benlloch y Bonilla, 2000).

El psicoanálisis y la sociología son fundamentales para comprender la ideología machista y las representaciones que hace de la feminidad y la masculinidad. La constitución de la identidad de cada sujeto, según la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan (Moi, 1988), está vinculada a la salida del orden imaginario y el ingreso al orden simbólico. Este orden simbólico, que es un orden machista por excelencia, es el que rige toda la cultura humana y está representado por la ley del padre, lo que hace de él un orden falocrático, logocéntrico que excluye lo femenino. Esta división lacaniana da lugar a una serie de oposiciones binarias relacionadas con el sistema de valores machista. En ellas, se coloca a lo masculino en lo cultural y simbólico, y lo femenino en lo natural e imaginario.

Efectivamente, la exclusión de lo femenino se explica por la constitución del sujeto de la identidad masculina como un discurso donde se articula cuerpo, saber y poder. En él, lo femenino no representa la existencia de una identidad independiente sino que constituye el otro de lo mismo -de lo masculino-, la ausencia y el exceso del cual emerge el ser masculino como sujeto. De ahí, la masculinidad constituida como identidad de género, modelo del ser humano, establece sus fundamentos sobre la negación de la feminidad.

Partiendo de estas representaciones, en las que está atrapada la mujer, muchos coinciden en que la feminidad es una creación de la sociedad patriarcal. Julia Kristeva dice que la “feminidad es una creación machista” (Moi, 1988), y Mary Ellmann afirma que “los conceptos de masculinidad y feminidad son una mera convención social.” (Moi, 1988). En este sentido, la mujer no existe, a no ser que acepte ser la sombra del hombre. Así lo declara Lacan: “La femme n’ existe pas” (Fuller, 1997: 14) porque está rechazada del orden simbólico, no puede constituir un sujeto o una identidad propia. La lucha feminista basándose, precisamente, sobre la teoría deconstructiva intenta destruir la lógica machista que reduce la feminidad a una característica exclusivamente biológica; al mismo tiempo, defiende a las mujeres como mujeres, lejos de la representación machista. Efectivamente, la perspectiva deconstructiva aporta una nueva concepción de las nociones de sujeto e identidad, considerándolas un mero simulacro, y tratando de dismantelar las oposiciones binarias, que determinan la identidad partiendo de la diferencia sexual:

“La identidad es la síntesis particular de construcciones sociales, discursos y representaciones sobre el sujeto desempeñado en cada contexto particular y no como realidad trascendente...” (Fuller, 1997: 16)

Esto denota que las identidades de género son una estrategia patriarcal con la cual la sociedad ejerce su poder represivo. Cuando Simone de Beauvoir afirma que “no se nace mujer, llega una a serlo”, refuerza la idea de que la feminidad es un factor cultural y no una característica asociada al sexo.

El término género empieza a adquirir una importancia política cuando la incorporación de la perspectiva de género se establece como estrategia mundial cuya meta es fomentar la igualdad de los sexos en la plataforma de Acción de Beijing de la Cuarta Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la mujer celebrada en 1995. El Consejo Económico y Social define en sus conclusiones de 1997/2 la estrategia de incorporación de la perspectiva de género como:

“... el proceso de evaluación de las consecuencias para las mujeres y los hombres de cualquier actividad planificada, inclusive las leyes, políticas o programas, en todos los sectores y a todos los niveles. Es una estrategia destinada a hacer que las preocupaciones y experiencias de las mujeres, así como de los hombres, sean un elemento integrante de la elaboración, la aplicación, la supervisión y la evaluación de las políticas y los programas en todas las esferas políticas, económicas y sociales, a fin de que las mujeres y los hombres se beneficien por igual y se impida que se perpetúe la desigualdad. El objetivo final es lograr la igualdad entre los géneros.” (Oficina de la Asesora Especial en Cuestiones de Género, 2002)

Pero la sustitución de *perspectiva feminista* por *perspectiva de género* crea un discurso despojado de su carga política feminista. Tubert concluye que:

“Podemos constatar que, sin menospreciar su valor histórico, ya se ha hecho imposible seguir aplicándolo acriticamente sin empobrecer o distorsionar el pensamiento en las distintas áreas del conocimiento y sin vaciar al feminismo de su contenido político...” (Tubert, 2003:16)

En la década de los noventa, el término ‘género’ ha empezado a sustituir el de ‘mujeres’ convirtiéndose en muchas ocasiones en sinónimo a pesar de la dificultad de traducirlo a varias lenguas. En el caso del árabe la traducción del concepto *gender* provoca también confusión. Algunos traductores y especialistas mantienen el término inglés *gender* y lo arabizan transcribiéndolo al árabe. Otros optan por usar el término árabe *naw‘* que es el equivalente a *gender/género*, y a veces le añaden el adjetivo ‘social’: *naw‘ iytima‘i* (género social). Otros cuando se refieren a la aproximación de género usan ‘aproximación de las relaciones sociales entre hombres y mujeres’. La calificación social quizá enfatiza la connotación cultural del género, pero debilita la carga explicativa que tiene en otros idiomas para analizar la relación entre los sexos y subrayar las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres. También se suelen usar otros términos tales como *yinsaniya* o *yunusa* que son dos palabras

derivadas del vocablo *yins* equivalente a sexo. El Awadi (2001) en un estudio donde analiza la metodología de formulación y unificación de algunos conceptos de los estudios feministas, estudia las diferentes traducciones que se han hecho del concepto *gender* en árabe, tales como las mencionadas arriba, señalando sus limitaciones y concluye proponiendo un nuevo término, a saber *naw'aniya*; un vocablo derivado de la palabra *naw'* equivalente al término género pero usada en una forma de sustantivo y de dual<sup>17</sup> para enfatizar la dualidad del género femenino y masculino. Con ese término El Awadi pretende abarcar mejor los alcances del concepto género.

Varias autoras coinciden en que el género es un concepto reduccionista y simplificador, y critican el dualismo del sistema sexo/género. En efecto, Geneviève Fraisse (1996) plantea la hipótesis de historicidad de la diferencia de los sexos y distingue entre diferencia sexual y diferencia de los sexos, una diferencia que no existe en la lengua inglesa pero sí en la francesa y española:

“la *diferencia sexual* presupone una distinción entre los sexos, proporciona así una definición de la diferencia, ya sea en la biología (lo que dicen las ciencias naturales) o en la filosofía (lo que investiga el pensamiento de lo femenino); la *diferencia de los sexos*, por el contrario, implica el reconocimiento empírico de los sexos sin inducir ninguna definición del contenido.” (Fraisse, 2003: 41)

Neus Campillo (2003: 92) a su vez, prefiere usar la expresión de la diferencia de los sexos en la filosofía en lugar de género, mientras no niega la eficacia de usar ‘género’ en algunas disciplinas de las ciencias sociales.

Cristina Molina rescata el concepto patriarcado que define como “el poder de asignar espacios”, en el sentido práctico y simbólico de confinar a las mujeres a los espacios de la sumisión valorados como ‘lo femenino’, en este sentido el concepto género no añade nada, “sería el procedimiento y el resultado de asignar los espacios *a cada sexo*” (Molina, 2003: 140). Con lo cual, el patriarcado es histórico, situado en el espacio y cambia en función de las necesidades que exige el ejercicio de poder y los contextos de cultura y etnia. En este sentido, Molina rescata:

“la *fundamental dimensión de poder* que tiene el género como construcción interesada, venciendo la tentación constructivista postmoderna de reducir el género a su producción discursiva como «un libreto» y a su consiguiente representación de roles genéricos.” (Molina, 2003:124)

El concepto de género permite cuestionar la oposición binaria cultura/naturaleza y el sistema de subordinación y dominación de las mujeres por los hombres, pero se le

---

<sup>17</sup> En árabe existe el singular, el plural y el dual.

crítica el hecho de esencializar las categorías de feminidad y masculinidad y de basarse sobre la dicotomía sexo/género cuando relaciona el sexo a lo natural y el género a lo cultural (Orobitg, 2003: 270).

La consideración del sexo como construcción cultural permite revisar el concepto de género. Como dicen Rachel Hare-Mustin y Jeanne Marecek:

“Las diferencias entre mujeres y varones son, en un sentido general, algo artificial; es decir, el sexo no es una categoría natural basada en diferencias esenciales entre varones y mujeres...” (Hare-Mustin y Marecek, 1994: 17- 18)

En efecto, Butler (1999) concluye que la categoría sexo es una construcción cultural tal como lo es el género, ambos son productos de los discursos. Además, la construcción social de ambas categorías varía en función de un conjunto de sistemas simbólicos de dominación en una sociedad.

La noción de patriarcado, siendo el primer concepto de la teoría feminista antes de que sea sustituido por el concepto género, tuvo que pasar por el mismo procedimiento, a saber la desnaturalización del sexo (Cobo, 1995). Ha sido una tarea fundamental la crítica de las bases de la ideología patriarcal que legitima la asociación de las mujeres a la naturaleza y los hombres a la cultura. Según Cèlia Amorós (1987: 121) la hegemonía de los hombres sobre las mujeres y el dominio y reparto del poder es lo que constituye el principio de individuación y el espacio de los iguales; las mujeres, en cambio, quedan confinadas al espacio de las idénticas. En este sentido, a las mujeres se les excluye del espacio de los iguales y de la individuación, donde los hombres ejercen el poder a través de los pactos patriarcales. Estos pactos constituyen una política sexual o en palabras de Kate Millett “un conjunto de estratagemas destinadas a mantener un sistema” (Millett, 1975); esa concepción de política no se limita al ámbito público sino también al privado y a lo personal, con lo cual rompe con la dicotomía de las esferas privada y pública correspondientes respectivamente a mujeres y hombres.

## **2.2 Crisis del patriarcado y deconstrucción de los géneros**

Siendo el patriarcado una política cuyas características son su universalidad y antigüedad revela que es un conjunto de prácticas que se van adaptando a los tiempos y a los contextos creando el ambiente que favorece su perduración, buscando su legitimación en los discursos culturales, religiosos, naturales, o estéticos de cada sociedad. Según Lerner:

“es una creación elaborada por hombres y mujeres en un proceso que tardó casi 2500 años en completarse. La primera fase del patriarcado apareció en el estado arcaico. La unidad

básica de su organización era la familia patriarcal, que expresaba y generaba constantemente sus normas y valores...” (Lerner, 1990: 310)

La hegemonía y dominación masculina son su característica fundamental, lo que hace que el patriarcado sea definido principalmente como:

“la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él. *No* implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos. Una de las tareas que supone un mayor desafío en la historia de las mujeres es rastrear con precisión las diferentes formas y los modos en que aparece históricamente el patriarcado, los giros y los cambios en su estructura y en sus funciones, y las adaptaciones que realiza ante las presiones y las demandas femeninas...” (Lerner, 1990: 340-341)

La masculinidad como género implica, fundamentalmente, el ejercicio del poder del hombre sobre la mujer. Para llevarlo a cabo, el hombre ensalza una serie de rasgos que considera positivos y que pertenecen al acervo del ser humano en general; como la capacidad para decidir y transformar la realidad, la fuerza física, la creatividad, etc. Mientras tanto reprime en sí mismo los rasgos identificados como pasivos que pertenecen al campo semántico de los sentimientos como dolor, tristeza, ternura, vergüenza... Por consiguiente, el hombre ejerce el poder a través de lo que las feministas llaman ‘distancia’, es decir, se distancia de todas las labores y actividades que implican afectividad, porque el ejercicio del poder requiere frialdad. Cuando el hombre se reprime y reprime se carga de hostilidad y aversión hacia sí mismo y hacia las mujeres. Esto denota que el hombre domina desde una posición de debilidad. Reprime a la mujer porque le está vedado ser como ella:

“La fascinación por la mujer se explica justamente por aquello que hemos perdido (interior porque reprimimos las emociones, exterior porque la mujer se independiza) aquello que deseamos, aquello que tememos. Y cuando no somos capaces de captar a la mujer en su esencia, la convertimos en fetiche, la cosificamos, la degradamos.” (Aranguren, 1997: 33)

Pierre Bourdieu, en su aproximación a la construcción del género, habla en términos de la dominación masculina y de su dimensión simbólica:

“Siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento, o en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar, o de comportarse) y, más habitualmente, una

característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel...” (Bourdieu, 2000)

Esta dominación masculina es la que rige la división entre los sexos. La construcción social de los cuerpos y todo el orden social. Es una fuerza simbólica que prescinde de cualquier justificación, la interiorizan ambos sexos como algo natural y, así construye de ellos una realidad sexuada.

La asimilación de esta dominación responde a un mecanismo previo de construcción de los roles extendido y protegido por todo el patrimonio antropológico universal que ha propiciado la naturalización de dicha construcción. Pero este poder simbólico no puede ser ejercido e inculcado sin la contribución y la aceptación de los que lo asimilan porque con su interiorización lo construyen.

Aixelà a partir del caso de Marruecos, estudia el parentesco desde la perspectiva del género, demostrando que es el parentesco el que determina la construcción y la conceptualización de género, marcando la movilidad de las personas, su vida cotidiana y el reparto de roles y del espacio privado y público. Una construcción de género apoyada y perpetuada durante largo tiempo desde varias esferas, la jurídica, laboral, y sociopolítica (Aixelá, 2000: 127- 275).

La dominación y opresión masculina de las mujeres, según Lerner (1990), precede la opresión de clases. Ésas, según la autora, están regidas por las relaciones patriarcales. Tanto hombres como mujeres fueron esclavizados pero de distintos modos, los hombres por su fuerza de trabajo, mientras que las mujeres, además, por su reproducción y servicios sexuales.

La dominación masculina se refleja en el control sexual de las mujeres. Ese control de su sexualidad y de sus capacidades reproductivas y servicios sexuales las convirtió en una mercancía de intercambio. El intercambio de las mujeres, concepto acuñado por Claude Lévi-Strauss (1969), no es un fenómeno reciente o ligado a la civilización occidental, es mucho más antiguo; según Lerner (1990) durante el período neolítico y a consecuencia del desarrollo de la agricultura, las tribus ya intercambiaban las mujeres para distintos fines, entre los cuales para evitar conflictos bélicos, consolidar los lazos tribales, y asegurar la reproducción de los niños. El fenómeno de esclavas, concubinas y esposas libres estuvo presente en muchas culturas. En la civilización occidental aquellas aunque tenían distintas obligaciones y privilegios en función de su rango compartían el denominador común de ser controladas sexual y reproductivamente por el amo.

En la civilización árabo-musulmana ese control se disfrazaba bajo la institución del harén, que designa tanto el espacio como a las mujeres que lo habitan, un espacio de vedamiento, velo y control. El harén<sup>18</sup> derivado de la palabra árabe *haram* que significa lo prohibido y lo protegido es el espacio frontera del *haram*. Es una metáfora del género y de las fronteras construidas para prohibir a la mujer transgredir los límites de Alá y proteger al hombre de los efectos de esa posible transgresión.

El Harén<sup>19</sup> es una tradición anterior al Islam, que según Mernissi (1999) era un símbolo de prosperidad y lujo que existía en las civilizaciones romanas y griegas y que la civilización musulmana imitó adoptándolo en el momento en que consiguió el poder. Muchas mujeres árabes no podían permitirse el lujo de dejar de salir a la calle porque necesitaban sobrevivir. Con la llegada del Islam y las expansiones islámicas, los árabes empezaron a adoptar el harén, y las mujeres a quedar confinadas al hogar.

Muchos investigadores establecen una estrecha relación entre la construcción de los espacios y la identidad de los sexos. De hecho el control sexual de la mujer en el mundo árabo-musulmán se puede entender tomando en cuenta tres ejes fundamentales: sexualidad, espacio e Islam. Este enfoque lo adoptaron varios investigadores e investigadoras para comprender la construcción del género, de las identidades y del reparto espacial (Mernissi<sup>20</sup>, 1992, 1999, 1995; Bouhdiba, 1980; Dialmy, 1985a, 1985b; Sabbah, 2000).

La dominación masculina no se refleja sólo en el control de la sexualidad y la reproducción sino también en otros aspectos tales como el laboral. Janet Saltzman (1992) expone varios enfoques que se aproximan a estudiar el patriarcado; a saber las teorías macroestructurales, las medioestructurales, las microestructurales, y la teoría de socialización. Esas teorías, consideradas parciales, analizan respectivamente las manifestaciones del patriarcado en el ámbito económico de producción y reproducción, tanto en la división de trabajo remunerado como en el doméstico; el techo de cristal o

---

<sup>18</sup> Las mujeres del harén tenían que estar confinadas al hogar, un harén que está adaptado arquitectónicamente para el control del espacio y de las mujeres; por ejemplo sus ventanas se abren al interior y, en el caso de salir, las mujeres libres tenían que llevar un velo que las distinguía de las esclavas o de las mujeres pobres.

<sup>19</sup> Sobre el tema del harén véase la extensa obra de Fátima Mernissi. Dice Mernissi (1999) que los árabes mejoraron el harén griego y romano porque las mujeres árabes tenían que dominar las lenguas, saber de arte, filosofía, literatura e historia, además las mujeres esclavas tenían algunos derechos, especialmente aquellas que llegaban a tener un hijo del amo, podían ser libres y el hijo disfrutaría de los mismos derechos que un hijo de la esposa, considerada una mujer libre. En cambio en las sociedades griegas y romanas las esclavas no tenían la posibilidad de cambiar de estatus nunca.

<sup>20</sup> Fátima Mernissi es socióloga y escritora, sus obras están traducidas a muchas lenguas. En 2003 recibió el Premio Príncipe de Asturias.

las estructuras discriminatorias de organización en el trabajo; y la relación entre hombres y mujeres y las conductas que genera, en este sentido la teoría de intercambio explica la conducta de deferencia de la mujer hacia el marido para compensar la aportación material de éste a la familia<sup>21</sup>. Por último, la teoría de socialización, según Saltzman, estudia los procesos de reproducción del patriarcado a través de la educación de los niños (Puleo, 1995: 27). Para Saltzman “los sistemas de estratificación de los sexos están interrelacionados con todas las demás instituciones y procesos sociales” (Saltzman, 1992: 36-37).

La sociología feminista indaga críticamente los mecanismos de reproducción del patriarcado. Se puede señalar enfoques teóricos como el coercitivo y el de consenso. Éste suele ser de micronivel y aquél de medio y macro nivel.

El sistema patriarcal se basa tanto en la coerción como en el consentimiento (Puleo, 1995: 29). En muchas sociedades tanto occidentales como árabo-musulmanas siguen existiendo leyes restrictivas que ejercen coerción contra las mujeres, tales como aquellas que no garantizan su acceso a un mundo laboral en iguales derechos que los hombres, o limitan el control de su propio cuerpo, o no las protegen de la violencia. Por otro lado, la influencia de los medios de comunicación que siguen cosificando el cuerpo femenino e inculcando los roles sexuales de género refleja la existencia de un patriarcado de consentimiento o, tal como lo llama Saltzman, de voluntariedad.

Esas teorías demuestran que la estratificación sexual y la desigualdad persisten porque los hombres tienen poder y poseen los medios políticos, económicos, ideológicos y físicos para perpetuar el sistema patriarcal.

Los procesos de socialización partiendo de las ideologías sexuales constituyen las bases de las teorías del consenso, porque sirven para legitimar los roles asignados tanto a hombres como a mujeres. Saltzman las define así:

“Las ideologías sexuales son más estables y resistentes al cambio, porque lo normal es que estén integradas en sistemas de creencias más amplios, sobre todo en las religiones y en visiones sociopolíticas y culturales del mundo que abarcan todos los aspectos...” (Saltzman: 1992: 195)

Saltzman reprocha a la sociología del género la falta de una teoría integrada sobre las condiciones que puedan producir el cambio en la estratificación de los sexos y

---

<sup>21</sup> En Marruecos, hasta que se sustituyó por el nuevo Código de la Familia, en vigor desde febrero de 2004, el anterior Código de Estatuto Personal, hasta esa fecha, ha mantenido en uno de sus artículos claramente que la mujer debe obediencia al marido y deferencia a la familia de éste a cambio de la manutención. A pesar de la reforma legal, todavía a las mentalidades les cuesta el cambio.

propone en su libro una teoría de estabilidad y de cambio que sirve como base para la identificación de blancos del cambio:

“La primera cuestión de la que debe ocuparse una teoría del cambio es *qué* tiene que cambiar en primer lugar para que se dé un cambio más amplio del sistema...” (Saltzman, 1992: 21-22)

En el seno de la sociedad patriarcal, la estructura de los géneros es invariable en el espacio y en el tiempo (Sau, 1990), ¿pero hasta qué punto?, ¿cuál es el futuro del patriarcado? Victoria Sau cita al psicoanalista Ernst Bornemann que dice que:

“La atroz guerra *de los sexos* que el patriarcado considera *natural e inmutable* terminará sea por la destrucción de la humanidad sea por la renuncia a esta lucha abierta, la renuncia a la división de la humanidad en dos categorías determinadas por el sexo...” (Bornemann citado por Sau, 1990: 239)

Algunos pensadores postmodernos creen que el patriarcado ya no existe, y que en la era actual la sociedad se ha vuelto transexual, o sea cada individuo puede elegir el sexo y la forma de vida que le conviene (Puleo, 1995). Butler (1999) desafía la concepción biológica de la identidad sexual y afirma que la categoría sexo también es una construcción cultural, es un producto de los discursos y prácticas sociales (Tubert, 2003: 9). Dice Sau:

“el sexo ofreció y ofrece todavía las diferencias necesarias y suficientes para que los humanos estructurasen sobre las mismas las relaciones de género. Cuando el sexo deje de ser un factor estructurante quedarán las diferencias funcionales pertinentes y los dos géneros desaparecerán...” (Sau, 1990: 137)

La mayoría de los teóricos critican la estratificación de los géneros; la disputa del género lleva a algunos a abogar por la superación de los géneros y a otros como los postmodernos a reclamar el derecho a la diferencia (Cobo, 1995: 81).

Algunas feministas abogan por la redefinición de los géneros o de las relaciones sexo-género; para Sau:

“El estudio e investigación del género nos parece que debe realizarse, tanto en sentido longitudinal –historia –como horizontal –sociedades actuales– (...), y con el ánimo y la esperanza de que el mismo carácter contingente que llevó a la sociedad patriarcal, y la ha mantenido hasta hoy por medio de las relaciones de género, permita que pueda ser trascendida y superada, para bien de todas y de todos, en un futuro no lejano...” (Sau, 1990: 137)

Castells sostiene que la transformación del patriarcado está asociada a la crisis y al desmoronamiento de la familia patriarcal:

“Por crisis de la familia patriarcal hago referencia al debilitamiento de un modelo de familia basado en el ejercicio estable de la autoridad/dominación sobre toda la familia del hombre adulto cabeza de familia. En la década de los noventa, es posible encontrar indicadores de esa crisis en la mayoría de las sociedades, sobre todo en los países más desarrollados...”

(Castells, 1998: 163)

Partiendo de unas estadísticas ilustrativas Castells demuestra que la forma de familia tradicional patriarcal se está debilitando y disolviendo sobre todo en las sociedades desarrolladas. En los países en vía de desarrollo hay índices de esa transformación más bien en el entorno urbano (Castells, 1998: 181).

Entre los indicadores de cambios recientes en la formación de la familia, Castells cita el aumento del divorcio, la unión libre, el incremento de los nacimientos extramaritales y de los hogares de un solo progenitor con hijos. Hay algunas excepciones como es el caso de España que se explican por el aumento del desempleo y el problema agudo de inaccesibilidad de la vivienda que hace que los jóvenes sigan en el hogar familiar en vez de formar uno nuevo. Por otro lado, los nacimientos extramaritales pueden ser tanto un resultado de autoafirmación de las mujeres como de la pobreza, como es el caso de los países en vía de desarrollo o incluso de Estados Unidos.

La familia patriarcal, según él, en esa era de información,

“se ve desafiada por los procesos interrelacionados de la transformación del trabajo y de la conciencia de las mujeres. Las fuerzas impulsoras que subyacen en estos procesos son el ascenso de una economía informacional global, los cambios tecnológicos en la reproducción de la especie humana y el empuje vigoroso de las luchas de las mujeres y de un movimiento feminista multifacético, tres tendencias que se han desarrollado desde finales de los años sesenta...” (Castells, 1998: 159-160)

Castells (1998:161-162) plantea una hipótesis sobre la transformación de la familia patriarcal y propone cuatro elementos inductores del desafío al patriarcado, a saber:

- 1- La transformación económica, que ha permitido que las mujeres tengan acceso a la enseñanza.
- 2- La transformación tecnológica de la biología, la farmacología y la medicina, que ha permitido que las mujeres tengan control sobre su propio cuerpo en relación con el embarazo.
- 3- La génesis del movimiento feminista en ese contexto de transformación; un nuevo movimiento social que plantea los temas de la opresión de las mujeres fuera de los movimientos sociales dominados por los hombres de la década de los sesenta. Y el impacto de ese movimiento sobre el patriarcado.
- 4- La propagación de las ideas gracias a la globalización.

Castells coincide con Saltzman cuando argumenta que la incorporación de las mujeres a la mano de obra remunerada es debida a la informacionalización, la

globalización del mercado y la segmentación de éste en función del género aprovechando las condiciones sociales de las mujeres para conseguir productividad y beneficios con bajos costes. Ambos también coinciden en que las mujeres están discriminadas porque ejercen trabajos de la misma cualificación que los hombres pero a sueldos más bajos, con inseguridad y dificultad de ascenso. Si las mujeres de los países industrializados se centran en su mayoría en empleos del sector de los servicios, en los países en vía de desarrollo el empleo urbano sigue estando en gran proporción en el sector informal.

La incorporación de las mujeres al mercado laboral y al trabajo remunerado ha tenido un gran impacto sobre las familias; la contribución material de las mujeres en el presupuesto familiar les ha dado poder de decisión sobre la familia, lo cual subvierte en cierto modo la estructura patriarcal de ésta. Se ha debilitado y ha quedado obsoleta la idea que legitima los privilegios, el poder y la supremacía del hombre por su contribución financiera y manutención de la familia. Ante la dificultad de las mujeres de asumir la doble y triple jornadas de trabajo se ha cuestionado la dominación masculina y los roles femenino y masculino. Por otro lado, se ha puesto en tela de juicio la falta de participación de los hombres en las tareas domésticas, y la falta de mecanismos institucionales que minimicen el problema, a saber, guarderías apropiadas, servicios sociales, y planes que sirvan para conciliar vida laboral y privada (Castells, 1998: 199).

Nuevamente, Castells coincide con Saltzman en el poder del movimiento feminista para superar la discriminación de género y la estratificación de los sexos. Los movimientos sociales y sobre todo el feminismo repercutieron en las relaciones de género, pusieron en tela de juicio la heterosexualidad y dieron lugar a una nueva etapa marcada por la liberación sexual y la afirmación del yo.

En este sentido, Castells piensa que:

“En todos los casos, a través de la igualdad, la diferencia o la separación, lo que se niega es la identidad alienada de la mujer tal y como la definen los hombres y tal y como se conserva en la familia patriarcal...” (Castells, 1998: 201)

Y coincide con Amorós en que la esencia del feminismo es la (re)definición de la identidad de la mujer:

“Bajo la diversidad del feminismo, se encuentra una comunidad fundamental: el esfuerzo histórico, individual y colectivo, formal e informal, para redefinir la condición de la mujer en oposición directa al patriarcado...” (Castells, 1998: 202)

Ese es uno de los objetivos de la presente tesis; a saber indagar los mecanismos que utiliza el movimiento feminista marroquí para redefinir la identidad de la mujer en

oposición a la identidad discriminatoria arraigada por la cultura patriarcal y perpetuada por las políticas públicas y a la vez usada por los conservadores e islamistas como bastión para la autodefensa y protección en esa era global.

### **2.3 Feminismo e identidad: redefinición del sujeto y reconstrucción de la identidad**

Mientras los hombres se autoconceden el derecho a la subjetividad, a las mujeres se les asigna el deber de la identidad y se hace de ellas depositarias de las tradiciones y de la identidad cultural y nacional que tienen que proteger. Ser mujer es “una heterodesignación” dice Amorós citando a Simone de Beauvoir:

“se construye lo femenino mediante un discurso por el cual los varones nos adjudican la «sobrecarga de identidad»...” (Amorós, 2005: 234-235)

Según Amorós el feminismo tendría que poner en cuestión y redefinir tanto la identidad como la subjetividad:

“Todas las identidades están en cuestión en «la interpelación intercultural»... Por esta razón y muchas otras, hay que poner en cuestión los subtextos de género respectivos de la identidad cultural y de la subjetividad, virtualmente universalista. Si se ha puesto en cuestión la división del trabajo en función del sexo, con mayor razón habrá que someter a crítica y transformar la distribución generizada de ese trabajo básico que nos hace ser. Porque, más allá de los estereotipos y de los iconos, todos y todas tenemos en alguna medida y, sin duda, deberíamos tener tanto referentes de identidad como dimensiones de subjetividad. Sin raíces, desde luego nos quemamos. Pero, demasiado apegados a nuestras raíces no crecemos, las identidades ni son ni deben ser costras: están atravesadas por mediaciones crítico-reflexivas que deben producir permanentemente apropiaciones y rechazos selectivos. Y las subjetividades no son ingravidas: han de resignificar y, aunque la palabra ya no esté de moda, trascender constantemente los muchos estratos simbólicos que tenemos en depósito y sólo a partir de los cuales podemos generar significados futuros. Parfraseando a Kant, podríamos decir que una identidad sin subjetividad es ciega y la subjetividad sin identidad es vacía. Hace falta, pues, redefinir tanto la subjetividad como la identidad para dar cuenta de nosotros mismos, tanto varones como mujeres, como sujetos verosímiles.” (Amorós, 2005: 231-232)

En ese sentido, el feminismo tendría que encargarse de desvelar y cuestionar la sobrecarga de identidad de las mujeres y redefinir la subjetividad para poder reconstruir una nueva identidad.

La teoría feminista es una teoría crítica que permite hacer una nueva interpretación y resignificación de la realidad. Gracias a la nueva red conceptual que proporciona, favorece una visión de la sociedad diferente de la establecida. Esta nueva conceptualización de la realidad permite deslegitimar la dominación sexual y cuestionar un sistema basado en relaciones de poder que confieren superioridad a los hombres e inferioridad a las mujeres.

“La teoría feminista tiene entre sus fines conceptualizar adecuadamente como conflictos y

producto de unas relaciones de poder determinadas, hechos y relaciones que se consideran normales o naturales, en todo caso, inmutables. La teoría feminista indaga en las fuentes religiosas, filosóficas, científicas, históricas, antropológicas, en el llamado sentido común, etc. para desarticular las falsedades, prejuicios y contradicciones que legitiman la dominación sexual.” (Miguel Álvarez, 2000)

Mientras la teoría feminista resignifica la realidad, el movimiento social como acción colectiva es el agente de esta resignificación (Miguel Álvarez, 2000). Con lo cual las teorías feministas son fruto de individualidades, a saber de las teóricas de un movimiento feminista social diverso y en continuo cambio y transformación.

El resultado pues de la acción del feminismo es la ‘liberación cognitiva’, es decir:

“la puesta en tela de juicio de principios, valores y actitudes aprendidos e interiorizados desde la infancia, y, por supuesto, el paso a la acción, tanto individual como colectiva.” (Miguel Álvarez, 2000)

Para conseguirla, las mujeres tienen que interiorizar unos valores comunes alternativos a los valores de los hombres y elaborar programas que les confieran una identidad política de cara a la ‘hermandad’ (Hernes citado por Gelb, 1992: 210).

Este proceso de cuestionamiento del sistema patriarcal y consecución de la liberación cognitiva se determina por diferentes pasos de reflexiones teóricas y de acciones colectivas e individuales (Miguel Álvarez, 2000). A saber,

- 1- Determinar una situación como injusta.
- 2- Localizar las diferentes causas de la situación de injusticia, es decir “atribución de la responsabilidad”.
- 3- Articular propuestas alternativas para el cambio.
- 4- Universalizar la conciencia de que el cambio es posible y, desarrollar la imaginación feminista para que los seres humanos se beneficien del cambio.

En efecto, la organización del movimiento feminista en grupos de mujeres favorece más la liberación cognitiva de éstas y el cambio de conciencia y percepción de la realidad (Miguel Álvarez, 2000).

McAdam (citado por Klandermans, 1994: 186-187) propuso el concepto de ‘liberación cognitiva’ para hacer referencia a la transformación de la conciencia de los participantes en la acción colectiva. Esta transformación de la conciencia se refleja en tres aspectos:

- 1- El sistema pierde legitimidad
- 2- La gente empieza a tomar conciencia de que los cambios son posibles.
- 3- La existencia de nuevo sentido de eficacia.

La teoría, el conocimiento y la acción individual y colectiva en el movimiento

feminista son fundamentales para la redefinición de la realidad y la subversión de los códigos culturales dominantes.

El feminismo ha propiciado la creación de nuevas categorías teóricas e instrumentos metodológicos, por el hecho de indagar sobre los mecanismos de reproducción, transformación y persistencia a lo largo de la historia de la humanidad de un sistema patriarcal basado en la jerarquía entre los sexos; por ser un movimiento privado y público que politiza muchos temas considerando lo personal como político; y por reflexionar sobre la exclusión y subordinación de las mujeres y plantear propuestas desde una perspectiva femenina y “desde las excluidas”, con lo cual le da una nueva dimensión a los valores éticos, y aporta nueva visión sobre las relaciones humanas entre hombres y mujeres.

Las redes, los grupos de mujeres y las asociaciones feministas son los espacios idóneos para la creación e innovación del conocimiento y la difusión de las visiones y los discursos alternativos (Miguel Álvarez, 2000). Es importante resaltar, pues, el papel fundamental que desempeña el feminismo en el movimiento social de las mujeres. Destacamos algunos de sus diferentes y diversos aportes, a saber:

- Interpelar y deslegitimar los fundamentos del sistema patriarcal que se reproduce tanto en el espacio privado como en el público.
- Analizar el carácter político de la dominación masculina de las mujeres.
- Pensar en la creación de un orden simbólico alternativo al orden de la dominación masculina.

En efecto, el feminismo pone en evidencia la falsa dicotomía entre espacio público y privado en los cuales se da una división sexual del trabajo asociando el primero a los hombres y el segundo a las mujeres con la consiguiente valoración e infravaloración respectivamente de los roles desempeñados por unos u otros.

La redefinición de la división tradicional entre lo público y lo privado, es pues uno de estos fines del feminismo. Es cierto que el feminismo ha logrado muchas adquisiciones, gracias a su tarea de redefinir y subvertir los espacios; pero mientras se ha conseguido la igualdad formal y legal, la desigualdad sexual sigue incluso en los países occidentales. La explicación se halla en la reproducción del sistema patriarcal.

El feminismo crea el espacio idóneo para el cuestionamiento de la subordinación y subyugación de las mujeres. Replantea las relaciones entre hombres y mujeres y discute el significado de la democracia. En las sociedades occidentales, las mujeres pudieron darse cuenta de la contradicción de proclamar la democracia y alzar el principio de

igualdad por un lado mientras se excluye a las mujeres por otro, y la lucha en este sentido sigue hasta la actualidad.

En relación con al colectivo social de mujeres en Marruecos se está poco a poco estableciendo como un actor político. Se está intentando cuestionar los valores patriarcales que hacen de las expresiones de dominación y sumisión de las mujeres símbolos inspirados y legitimados por la religión. Por eso el compromiso de las mujeres con la igualdad y la justicia en este caso no puede evitar pasar por una reflexión sobre la religión y los mecanismos de su interpretación. Esta tarea no resulta tan fácil porque el movimiento feminista marroquí se enfrenta a menudo a una oposición conservadora que le resta importancia y le obstaculiza formular un proyecto político. No obstante, a pesar de que en Marruecos se ha tardado muchos años en articular una propuesta política clara a favor de las mujeres, la presencia de las mujeres en diversos movimientos sociales y su autoidentificación como actrices políticas colectivas (Pérez Beltrán, 2006b) les ha permitido iniciar la transformación de su conciencia y cuestionar los roles tradicionales.

La democratización de las relaciones socio-sexuales entre hombres y mujeres pasa necesariamente por los cambios que se puedan producir en la vida cotidiana por eso sin compromiso individual con los procesos de transformación social no hay democracia.

El feminismo, en sus planteamientos teóricos y de acción colectiva, se enfrenta a la necesidad de buscar y construir la autonomía. Se trata de autonomía para decidir, planificar estrategias, determinar reivindicaciones, construir conciencia colectiva, tender lazos y alianzas y construir espacios propios.

La autonomía es fruto de la experiencia de las mujeres en el ámbito privado y público. Pues, favorece que no se diluya la lucha de las mujeres dentro de otras luchas como la lucha de clases, ni que se aplacen sus reivindicaciones con el pretexto de esperar hasta que se consigan otras reivindicaciones y transformaciones generales. Pero la autonomía no significa necesariamente la separación de otras acciones colectivas y movimientos sociales. El feminismo reivindica el ejercicio pleno de la ciudadanía, no sólo para las mujeres sino extendiéndolo a otros colectivos subordinados, denunciando el carácter restrictivo de la democracia.

El reto del feminismo es construir para las mujeres un lugar discursivo, que no se deje disolver en falsos idealismos, generalizaciones ni tampoco en el victimismo. Pero a partir de la renuncia al sujeto estable y a la identidad, ¿qué discurso sobre la subjetividad y qué proyecto político se puede desarrollar en el feminismo?

Ante todo, ¿qué es el sujeto 'mujer'? O mejor dicho, parafraseando a Chantal

Mouffe, ¿cuándo la palabra mujer pasa a ser sinónimo de subordinación? He aquí la problemática que ha emergido con la reflexión sobre la crisis del sujeto posmoderno, que ha acompañado la crítica al universalismo, humanismo y racionalismo. La conclusión de los posmodernistas y postestructuralistas es el desmantelamiento de la categoría del sujeto como una entidad unitaria, racional, agente de acción y portadora de significado homogéneo. La identidad del sujeto, según Lacan, se constituye a través de la articulación de varias identificaciones mantenidas en el orden simbólico, o sea el orden del lenguaje. La deconstrucción de la identidad esencial es fruto del reconocimiento de la complejidad y la ambigüedad del sujeto y la identidad. Aproximarse a ésta implica indagar los diversos discursos que la constituyen. Dice Chantal Mouffe:

“cada posición de sujeto se constituye dentro de una estructura discursiva esencialmente inestable, puesto que se somete a una variedad de prácticas articulatorias que constantemente la subvierten y transforman. No hay ninguna posición de sujeto cuyos vínculos con otras estén asegurados de manera definitiva y, por lo tanto, no hay identidad social que pueda ser completa y permanentemente adquirida...” (Mouffe, 1994: 51)

Por lo tanto, investigar la categoría ‘mujer’ se debe efectuar dentro de los discursos que hablan de ella y por consiguiente la construyen como signo. La semiótica feminista trata de deconstruir este signo y demostrar que la mujer es una construcción cultural, rompiendo el binarismo cultura /biología e ideología /experiencia (Borràs, 2000: 18).

En la misma línea, Colaizzi reflexiona sobre la relación de interdependencia que hay entre mundo y representación, sociedad y lenguaje. El lenguaje no es sólo palabras que representan el mundo, sino un discurso,

“un principio dialéctico y generativo a la vez, que remite a una red de relaciones de poder que son histórica y culturalmente específicas, construidas y, en consecuencia, susceptibles de cambio. Su *status* no es, por ello, inmanente sino fundamentalmente político.” (Colaizzi, 1990: 20)

Pero el problema no está en el sistema político y sus instituciones, sino en la ‘verdad’, en las técnicas de su producción y en sus tácticas de ejercicio de poder. Efectivamente, como dice Foucault:

“La ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al ‘régimen’ de verdad.” (Foucault, 1999: 55)

La tarea del intelectual sería, según él:

“cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad (...) separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento.” (Foucault, 1999: 55)

En cambio para Colaizzi, la labor teórico-crítica para una puesta en cuestión de los discursos culturalmente contruidos, en el feminismo, pasa a través de la tarea de “marcar sexualmente e historizar” la noción de sujeto (Colaizzi, 1990: 14). Para ella el feminismo es teoría del discurso,

“no un discurso unitario *contra* la teoría o el poder, sino una articulación de múltiples discursos *acerca del* poder y *para el* poder, desde el momento en que no existe un *fuera de él*, como no hay un *fuera* de la ideología, ni ningún lugar originario para la inocencia.” (Colaizzi, 1990: 25)

Hay que reconocer que hay muchos feminismos y por lo tanto ninguna política feminista puede pretender ser “verdadera” o universal. Cada uno de los múltiples discursos feministas se enmarca en diferentes contextos sociopolíticos, que tampoco son estáticos ni definitivos.

¿Qué puede aportar el feminismo, entonces a una política democrática?, y ¿cómo se constituiría una política feminista?

No hay que caer en el reduccionismo de que una política feminista tiene como fin conseguir los derechos de las mujeres en tanto que grupo homogéneo; las metas no sólo son indagar y dialogar con los discursos que las conciben como tal y las confinan a un estatus de subordinación, y tratar de reconstruirlos y erradicarlos, sino aún más, incluso todas las otras formas de subordinación, sea de raza, clase, y no forzosamente de género.

Sólo de este modo se puede aspirar a un proyecto democrático que contemple la diversidad y deje abierto el campo de articulación de varios discursos políticos feministas.

El proyecto liberal de democracia y su concepción de ciudadanía ha funcionado como un fuerte factor de exclusión porque ha enfatizado la división de espacios público y privado y ha relegado a cada uno respectivamente a hombres y mujeres, de ahí la ausencia de la mujer del ámbito político y la dificultad de plantear un proyecto democrático alternativo.

Durante el debate sobre la reforma del Código de Estatuto Personal, los islamistas en Marruecos, en su proyecto político, concebían la ciudadanía en su relación con dos fundamentos: religión y nación. De esta forma las mujeres, en tanto que musulmanas marroquíes y depositarias de la identidad nacional, estaban apeladas a desempeñar su rol clásico dentro de la familia, lo cual sirve también para diferenciarse de los países occidentales y para rechazar sus valores de igualdad y universalidad (Alami M'chichi,

2002: 72). A las mujeres no se les debe ver sólo como madres, ensalzando únicamente su rol dentro de la familia. Como opina Chantal Mouffe, un proyecto democrático no debe emanar forzosamente de la diferencia sexual, o sea ser ciudadano no necesita basarse sobre dos modelos sexualmente diferenciados, hombre y mujer. Mouffe propone una concepción democrática radical de la ciudadanía:

“la visión de una democracia radical y plural que quiero proponer entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos. Tendría que ser una identidad política común entre personas comprometidas en muy diversas empresas y con diferentes concepciones del bien, pero vinculadas las unas a las otras por su común identificación con una interpretación dada de un conjunto de valores ético-políticos. La ciudadanía no es sólo una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni es la identidad dominante que anula a todas las demás, como en el republicanismo cívico. Es, en cambio, un principio articulador que afecta las diferentes posiciones de sujeto del agente social al tiempo que permite una pluralidad de lealtades específicas y el respeto de la libertad individual. En esta visión, la distinción público/privado no es abandonada, sino construida de una manera diferente. La distinción no corresponde a esferas discretas, separadas; cada situación es un encuentro entre lo ‘privado’ y lo ‘público’, puesto que cada empresa es privada aunque sea inmune a las condiciones públicas prescritas por los principios de la ciudadanía.” (Mouffe, 1994: 54)

Partiendo de esta concepción, está claro que caben varios tipos de ciudadanía dependiendo de cómo se conciben ciertos valores ético-políticos en diferentes contextos sociales. Lo cual lleva a un debate ferviente temas tales como el sujeto político, la identidad, la democracia y la justicia. En algunos casos:

“Se aprecian como positivas las políticas de igualdad, pero se rechaza la homogeneización. Desde ahí se pone el problema de la fragmentación de las identidades. Esta postura se concreta al defender que son mejores las políticas de acción positiva concretas que las que obedecen a estrategias globales...” (Campillo, 2002: 13)

En otros, como es el caso de Mouffe se propugna:

“una identidad política común que habría de crear las condiciones para el establecimiento de una nueva hegemonía articulada mediante nuevas relaciones, prácticas e instituciones sociales igualitarias. Esto no puede ser conseguido sin la transformación de las posiciones de sujeto existentes: ésta es la razón por la cual el modelo de la coalición ‘arcoiris’ que favorece Young sólo puede ser visto como la primera etapa hacia la implantación de una política democrática radical...” (Mouffe, 1994: 55)

En definitiva, lo más importante que se tiene que respetar en una concepción de ciudadanía es la irreductibilidad de la pluralidad ciudadana, no forzosamente entre hombres y mujeres sino más allá de las fronteras de género, es decir las fronteras constituidas por el espacio y la nación.

Desde los nuevos feminismos tales como, entre otros, el llamado feminismo del Tercer Mundo o Feminismo postcolonial, se plantean unas críticas al feminismo occidental, precisamente, por definir al sujeto del feminismo únicamente a partir del eje

del género y desde la perspectiva de las mujeres del Primer Mundo blancas, de clase media y heterosexuales en lugar de tomar en cuenta otras instancias tales como la raza, la etnia, la nación, la clase social, la orientación sexual...etc. Asimismo, las feministas influidas por el postestructuralismo, el postmodernismo o la deconstrucción (basadas en Lyotard, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida) enfatizarán la heterogeneidad, las diferencias y la fragmentación (Oliva Portolés, 2005: 30).

Las nuevas corrientes feministas postcolonial, multicultural, ecofeminista que emanan de movimientos antiglobalización, comparten su crítica a la lógica del dominio que perpetúa la discriminación de las mujeres y, que se disfraza bajo otras desigualdades basadas en diferentes ejes; a saber de países ricos/ países pobres, hegemonía/periferia, clases sociales, religión, identidad, cultura, lengua, etnia, etc. (Femenías, 2005: 155).

Amorós critica a las feministas postmodernas que consideran que el movimiento feminista ha sido hecho a medida de la mujer blanca, heterosexual y de clase media e insiste en que el eje de las vindicaciones de las mujeres era la ciudadanía aunque no se le escuchaba porque se daba prioridad a la lucha de clases. En esta línea, Amorós, considera que:

“Las mujeres parecemos estar condenadas a formular vindicaciones anacrónicas desde el punto de vista de los *tempus* históricos de la historia del patriarcado, que marca, por decirlo así, *tempus* canónicos. Pero no parece que sea posible ni deseable obviar el trámite de tales vindicaciones. Ahora ocurre algo en muchos aspectos similar: cuando empezamos a tomar posiciones de sujeto en muchos ámbitos de la vida social, cultural y política, se declara la muerte del sujeto. (...) El feminismo debería recuperar su tradición y señas de identidad por más que los postmodernos desacrediten las ‘*metanarrativas*’ ...” (Amorós, 1999)

El reto actual del feminismo para Amorós es el reto de la globalización, un reto que se puede desafiar a través de los pactos entre las mujeres. Pactos entre mujeres occidentales y las del Tercer Mundo cumpliendo con el mensaje de la Conferencia de Pekín de 1995. Pero el multiculturalismo también constituye en la actualidad otro reto para el feminismo. Hay varias maneras de plantear el multiculturalismo y el feminismo. Por un lado, algunos pasan del multiculturalismo al feminismo clasificando a las mujeres como un grupo más dentro de los grupos de minusválidos, étnicos, etc., y pidiendo el reconocimiento de sus derechos como grupos con identidad propia. El problema que se plantea con las políticas de la identidad que demandan reconocimiento es que pueden implicar serias controversias, dado que “no hay una herencia cultural clara” que permita redefinir y reinterpretar la identidad de la mujer. Ésta ha sido reconocida históricamente como sólo mujer en un sentido esencialista. (Amorós, 2005:

221). Por otro lado, se puede buscar el multiculturalismo dentro del feminismo aunque es una tarea ardua. Para Amorós lo que convalida la diferencia es la idea de igualdad, por eso aboga por un enfoque ambivalente que sirve para distinguir entre las diferencias que hay que eliminar y las que hay que promover, a base de la Ilustración, la distribución y de las políticas de reconocimiento de la igualdad.

Nancy Fraser piensa el multiculturalismo desde el feminismo y aboga por “un multiculturalismo crítico” (Amorós, 2005: 221-222) porque cree que éste atenuaría el problema de reconocimiento que se plantea en el proyecto feminista, en cambio Amorós piensa que es el feminismo que complica el proyecto multiculturalista y es el multiculturalismo el que tiene que resolverlo, y en ese sentido prefiere una “multiculturalidad ilustrada” partiendo de que la igualdad es un “criterio normativo” fruto de la Ilustración.

Cabe señalar que con multiculturalidad Amorós designa “el hecho sociohistórico, incrementado en la era de la globalización, de la coexistencia de diversas culturas en los mismos ámbitos geográficos”. En cambio, con multiculturalismo se refiere “a una tesis normativa acerca de cómo deben coexistir las diferentes culturas, lo que sin duda tiene importantes implicaciones en lo que concierne a cómo debe gestionarse políticamente el hecho de la multiculturalidad” (Amorós, 2005: 222).

Por ello, Amorós (2005: 223-224) critica el multiculturalismo porque, según ella, trata las culturas como si fueran un todo homogéneo y monolítico, y ensalza las identidades culturales basándose sobre un ‘subtexto de género’.

En realidad, todas las culturas, tanto las hegemónicas como las no hegemónicas, están sometidas a procesos de construcción, reconstrucción, hibridación y préstamos selectivos. O sea tanto las culturas como las identidades culturales están en continuo proceso de interpelación intercultural.

La idea de igualdad aunque nació en Occidente, tiene que trascenderlo y hacer de él un objeto de interpelación intercultural. Amorós rechaza la idea de que estamos “más allá del emancipacionismo” y de que estamos bajo nuevo paradigma, porque éste no hace más que establecer nuevas claves de dominación patriarcal. En contra de aquellos que creen que la idea de igualdad ignora las diferencias, Amorós la considera precisamente el criterio capaz de permitir distinguir entre las diferencias deseables y las no deseables. Para Amorós:

“El feminismo ha de poder asumir el reto de la multiculturalidad orientándola en el sentido de una interculturalidad porque las mujeres, por encima de diferencias que nadie minimiza,

han sufrido en común la dominación, y la subcultura femenina que esta dominación ha generado en todas partes y que reviste diferentes formas, tiene, con todo, claves comunes.” (Amorós, 1999)

La ilustración no cumple sus promesas universalizadoras y emancipatorias dado que ha dejado a la mujer fuera; en esta línea, dice Amorós que la crítica anticolonialista y la crítica feminista coinciden en su crítica a la incoherencia del discurso ilustrado, al denunciar el androcentrismo y el etnocentrismo “como dos modalidades distintas, que no meramente superpuestas de lo que Seyla Benhabib ha llamado «universalidad sustitutoria»” (Amorós, 2005: 218). A saber, por un lado, se ha instituido a lo masculino como lo universal, y se han establecido valores como la ciudadanía y la igualdad que, luego en la práctica, excluyen a las mujeres. Y, por otro lado, la cultura occidental se instituye como hegemónica y universal imponiendo su poder sobre el resto de las culturas.

En cambio, Amorós aboga por un ‘universalismo interactivo’ en palabras de Seyla Benhabib, porque las culturas no son monolíticas, siempre están en tensión y deben ser sometidas a procesos crítico reflexivos y a la interpelación intercultural (Amorós, 2005: 223, 255).

La tesis de Fraser es que:

“debemos encontrar el modo de combinar la lucha por un multiculturalismo antiesencialista con la lucha a favor de la democracia y la igualdad social. Sólo entonces tendremos una política feminista que pueda responder a las exigencias de nuestro tiempo.” (Fraser, 1995)

El feminismo es un movimiento creado en el discurso, pero esto no significa que sea sólo discurso ni que éste sea su manifestación principal.

Partiendo de su análisis del movimiento feminista contemporáneo que surgió a finales de los años sesenta en Estados Unidos y luego en Europa a comienzos de los setenta, para difundirse en las dos décadas siguientes por todo el mundo, Castells observa los rasgos comunes de este movimiento social transformador en su objetivo de desafiar al patriarcado y diverso en su expresión multicultural. En efecto, el movimiento feminista es muy diverso. Esta diversidad plasmada en su práctica y su discurso es enriquecedora sobre todo si se observa desde una perspectiva global y comparativa y dejando de lado la resistencia de las mujeres y el pensamiento feminista (Castells, 1998: 201).

Tal como afirma Tubert:

“El feminismo nace precisamente de la contradicción insalvable de un pensamiento capaz de concebir dos sujetos autónomos y una voluntad decidida, en cambio, a negar la existencia de otro sujeto que el masculino. En este escenario, las mujeres se encuentran ante

dos posibilidades: la primera es transmitir el conocimiento que acompaña a su experiencia específica, afirmando su pensamiento, establecer los límites del pensamiento del otro y garantizar el reconocimiento de la alteridad. La autoafirmación de las mujeres desmonta el dominio-privilegio y libera tanto a mujeres como a hombres de la indiferenciación, hace posible que la subjetividad, tanto de las mujeres como de los hombres, alcance una capacidad ética, un uso autónomo de las normas para el control de sí y para el respeto de los otros. En este caso hay dos sujetos, dos sexos y ningún género.” (Tubert, 2003: 27)

En definitiva, sea lo que se defienda igualdad, diferencia o separación, en el feminismo el principio común y primordial es la negación de la alienación de la identidad de la mujer en la sociedad patriarcal. Con lo cual, la esencia del feminismo como discurso y como movimiento es la (re)definición de la identidad de la mujer (Castells, 1998: 201).

Whittier (citado por Castells, 1998: 23-24) prefiere definir el movimiento de las mujeres partiendo de su identidad colectiva asociada a él en vez de sus organizaciones formales. Las organizaciones, redes y miembros de un movimiento social son la identidad feminista colectiva con que se identifican al compartir un conjunto de creencias y prácticas.

Las identidades feministas se logran, no se dan, dice Castells citando a Mansbridge (1998: 29). Las identidades feministas son creadas y fortalecidas cuando las activistas feministas piensan, se comunican entre ellas e interactúan para darle significado a su acción. En este caso, las activistas del movimiento tienen una responsabilidad que consiste en sentirse como parte de esta identidad.

La diversidad del feminismo entonces es producto de un esfuerzo histórico individual y colectivo, de redes formales e informales para redefinir y resignificar la condición de la mujer en oposición al sistema patriarcal (Castells, 1998: 202). Según Castells:

“el feminismo, y las luchas de las mujeres, tienen altibajos a lo largo de todo el paisaje de la experiencia humana en este fin de milenio, volviendo siempre a la superficie con nuevas formas y cada vez más vinculados con otras fuentes de resistencia a la dominación, a la vez que mantienen la tensión entre la institucionalización política y la autonomía cultural. Los contextos en los que se desarrolla el feminismo moldean al movimiento en una serie de formas y discursos. Y, no obstante, sostengo que hay un núcleo esencial (sí, he dicho esencial) de valores y fines constituyentes de identidad (es) que impregna toda la polifonía cultural del feminismo...” (Castells, 1998: 219-220)

Uno de los desafíos del movimiento feminista es que muchas mujeres no creen o no aceptan la visión feminista. El feminismo coincide con los nuevos movimientos sociales, en subvertir los códigos culturales dominantes. Ambos son acciones que se dirigen a hacer visible y manifiesto códigos arraigados e interiorizados, pero la

particularidad del feminismo es que desafía el orden social y código cultural más antiguo y universal, a saber, el patriarcado (Millett, 1975; Miguel Álvarez, 2000).

Pero el patriarcado está sano y salvo (Castells) porque los pactos patriarcales como dice Amorós, son metaestables, modifican y adaptan sus formas de dominación en función de los tiempos, las civilizaciones y las culturas.

#### **2.4 Identidad nacional y género**

La nación es una de las diferentes identidades, y no la menos importante, que conforman al individuo; a saber la identidad de género, la familia, la clase, la etnia, etc. (Camps, 1999). La necesidad de pertenecer a una nación nos lleva a remitirnos a la conciencia histórica de nuestra nación, pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de identidad nacional? Hay abundante literatura sobre el nacionalismo, mientras es escasa aquella que analiza la identidad nacional desde una perspectiva de género.

Deniz Kandiyoti (1997) reconoce que hay pocos análisis sistemáticos de la integración de las mujeres en los proyectos nacionalistas y que además parecen contradictorios, unos consideran el Estado como instrumento potencial de política de género progresista y otros lo ven como oportunista al servicio de los intereses masculinos. En efecto, por un lado, dice Kandiyoti citando a Jayawardena, que unos remiten la génesis de los movimientos feministas a las luchas nacionalistas anticoloniales que coinciden con un cambio hacia la laicidad y con un proceso de reformas sociales, y consideran que la soberanía del pueblo ha beneficiado en cierto modo a las mujeres para que consigan sus derechos de ciudadanía, dado que el Estado interviene para mejorar la situación de las mujeres:

“La emergencia de las mujeres en tanto que ciudadanas depende igualmente de la transformación de las instituciones y de las costumbres que las mantienen a las tradiciones particulares de sus comunidades étnicas y religiosas, el Estado moderno interviene como agente homogeneizador, instrumento potencial de una política de género más progresista...” (Kandiyoti, 1997)

Por otro lado, otros subrayan el carácter oportunista de las políticas nacionalistas del Estado que utilizan a las mujeres cuando las necesitan tanto como mano de obra como para luchar contra el colonialismo, pero que luego las manda al espacio privado o a una función subalterna en el espacio público:

“La aparente convergencia entre los intereses de los hombres y la definición de las prioridades nacionales llevaron a algunas feministas a decir que el Estado mismo es la expresión directa de los intereses masculinos...” (Kandiyoti, 1997)

Pero Kandiyoti no está de acuerdo con esta última aproximación reductora del Estado, que no considera satisfactoria, basándose sobre las críticas de Connell, Yuval-Davis y Anthias.

Los estudios multiculturales y postcoloniales han aportado mucho al feminismo en este aspecto. Varios críticos como Frantz Fanon<sup>22</sup> (1963, 1968), Gayatri Spivak (1999a, 1999b), Edward Said (1991, 1996), Deniz Kandiyoti (1997, 2005), Seyla Benhabib (2005), entre otros, han introducido nuevas variables de análisis en los estudios literarios enfocando nuevas cuestiones tales como: el ‘Otro’, el colonialismo, la etnia, lo subalterno, el orientalismo, y el imperialismo.

En este capítulo hablaremos de la relación mujer, nación e identidad haciendo énfasis sobre el porqué las mujeres se convierten en depositarias de la identidad nacional, asimismo veremos algunas claves teóricas que nos permitirán entender, más tarde, cómo y para qué tanto los nacionalistas como los islamistas y las feministas de/re/construyen la identidad. Nos serán de gran utilidad asimismo las aportaciones de Manuel Castells (1998), Victoria Camps (1999), y Cèlia Amorós (2005).

#### **2.4.1 Estado, nación y sobrecarga de identidad**

Según indica la perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas, lo importante sería detenerse en el cómo se construyen, por quién y para qué, y en este sentido retomamos como punto de partida la hipótesis que plantea Castells que:

“en términos generales, quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella.” (Castells, 1998: 29)

Con lo cual se sobreentiende que la construcción de la identidad varía con el espacio, el tiempo y el contexto:

“La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/ temporal...” (Castells, 1998: 29)

Estado y nación son dos nociones claves para entender el tema de la identidad nacional. Algunos (Rejai y Enloe citados por Oommen, 1997) distinguen entre nación y Estado, considerando principalmente éste como concepto político y aquella de carácter

---

<sup>22</sup> La obra de Fanon, formando los cimientos del postcolonialismo, ha inspirado a muchos movimientos revolucionarios y a pensadores y, ha influido de forma indirecta en algunas corrientes del feminismo.

psicocultural. La nación puede tener como bases, un territorio común, una comunidad política o cultural, y puede establecerse de diferentes modos en diferentes países, como por ejemplo en Oriente Próximo, Europa, África y Asia.

Barker dice que “históricamente el estado precede la nación. No son las naciones que construyen los estados, son los estados que construyen las naciones” (citado por Oommen, 1997: 17). Mientras que Yassir Suleiman (2003) distingue entre dos tipos de nacionalismos, uno político y otro cultural; en el primero la nación tiene que tener un sistema de derechos y deberes y una economía comunes, y en el segundo tiene que compartir un territorio geográfico, una nación histórica, mitos, memoria histórica, y una cultura popular. Entonces, el nacionalismo no está ligado forzosamente a una sociedad política o Estado, es el caso por ejemplo de Oriente Próximo, donde el nacionalismo no está limitado por las fronteras de los diferentes países, ni por la diversidad étnica.

Por otro lado, Suleiman distingue entre dos maneras de definir el nacionalismo, a saber de manera objetiva que enfatiza la existencia de todos o algunos de los elementos que tiene una nación como geografía, estado, lengua, cultura común, historia y en algunos casos religión; y otra subjetiva refiriéndose a la voluntad de constituir una nación independientemente de si existen los elementos objetivos necesarios para serlo (Suleiman, 2003). Worsley (citado por Oommen 1997: 21) piensa que el nacionalismo es una forma particular de etnicidad, o sea la institucionalización de una identidad étnica al relacionarla al Estado.

En el caso del mundo árabo-musulmán (la *Umma*), aparentemente, podemos decir que la religión y la lengua pueden ser bases principales para la construcción de la identidad nacional, porque son los dos pilares compartidos por los diferentes pueblos que lo constituyen. Pero, no todo el mundo árabe es musulmán; coexisten el Cristianismo y el Islam en varios países, como ejemplo, en Líbano y Siria. Suleiman, sin embargo, considera la lengua árabe un elemento fundamental, no para la constitución de la identidad nacional sino para su definición. La lengua, con su función comunicativa, transmite una forma de pensar y de sentir de una nación y constituye un elemento fundamental en la formulación ideológica de la identidad nacional. De ahí el papel importante de la educación en la renovación y constitución de las naciones. El clima nacionalista clásico en Marruecos y el mundo árabe, caracterizado por la defensa del territorio y la preponderancia de la cultura y la tradición, pasaba a través de la resurrección de la lengua árabe y la religión musulmana. El énfasis de estos dos elementos se reforzó tras el declive de la época otomana y a lo largo del proceso de

descolonización, en el cual la mujer ha sido erigida como el símbolo de la identidad nacional.

Pero el nacionalismo secular no deja de ser una novedad en Oriente Próximo y el Magreb, como dice Tibi el estado-nación es ajeno y virtualmente impuesto, por eso el nacionalismo permanece en la superficie (Castells, 1998). El fracaso del estado-nación y de la modernización en los países musulmanes ha favorecido la reaparición del islamismo como fuente de identidad cultural.

Nación en árabe reviste un doble significado, *watan* como espacio y *Umma* como comunidad en su sentido más amplio; cuando se dice ‘*Umma* islámica’, se refiere a una nación que abarca una amalgama de naciones que comparten la misma religión independientemente de su diversidad lingüística o étnica. Lo cual pone en cuestión la institución del Estado-nación: “Para un musulmán, el apego fundamental no es a la *watan* (tierra natal), sino a la *Umma* o comunidad de creyentes, todos igualados en su sumisión a Alá. Esta confraternidad universal reemplaza a las instituciones del estado-nación, que se ve como una fuente de división entre los creyentes.” (Castells, 1998: 37)

El leitmotiv de los discursos nacionalistas de los portavoces de las reformas en Turquía con los jóvenes Turcos y Kemal Ataturk, en Egipto con Qasim Amin, y en Marruecos con Allal El Fassi, entre otros, es el mismo; a saber que la reforma de la sociedad pasa a través de la educación y la emancipación de las mujeres. En muchos de los proyectos de los nacionalistas de Oriente Medio y el Magreb coincidía el discurso sobre la liberación nacional y el de la liberación de las mujeres. Lo curioso es que el modelo de mujer al que llaman los reformadores de finales del siglo XIX y los nacionalistas de comienzos del XX en términos de vuelta al origen o a las fuentes del Islam como es el caso del movimiento salafista o los renacentistas (*Nahda*) de Oriente Próximo, no corresponde a ninguna normativa de feminidad originaria del pasado sino que es fruto de la interacción con la cultura occidental, dado que, entre otros motivos, la mayoría de los reformadores nacionalistas fueron formados en universidades europeas. El modelo de feminidad y de ‘esposa idónea’ y compañera (véase los discursos de Allal El Fassi, o de Qasim Amin) es un modelo de mujer occidental. Se criticaron los matrimonios concertados, y se llamó a la formación de las mujeres para que estén a la altura de los nuevos jóvenes cultos y modernos. Con esa llamada se critican los modelos de familia tradicional y se fomenta el modelo de la familia nuclear. Dice Amorós:

“Los proyectos estatales quieren, precisamente, debilitar el poder de estas redes familiares extensas y homosociales y fomentar la familia nuclear: de ahí esos discursos de

modernización (...) Esta genealogía de la nueva mujer de los discursos reformadores: esposa idónea, madre científica, pilar de la nueva nación, madre cívica nutricia de los nuevos ciudadanos y luego, en una última figura, directora gerente del hogar, a través de toda una serie de revistas se transmitió en los países árabes e islámicos, pasando por determinados filtros, como ideal de mujer.” (Amorós, 2005: 237-238)

Al igual que en el discurso de los islamistas sobre la mujer; éstos llaman a un modelo de mujer que para ellos es inspirado en la *Shari‘a* islámica y en la tradición, una mujer doméstica criadora de los hijos en el seno de una familia nuclear, un modelo de familia que no corresponde a la tradición árabo-musulmana, dado que la familia del pasado es una familia extensa. Pero los islamistas van adaptando sus discursos y las alternativas de feminidad que proponen en función de las necesidades y los contextos políticos, o sea en función del juego de poder; pueden llegar a aceptar que la mujer salga al trabajo extradoméstico, participe en política, ocupe altos cargos, exceptuando gobernar un Estado<sup>23</sup>. Como dice Amorós el nuevo ideal de la mujer “funciona como un dispositivo propagandístico para erosionar los propios antiguos regímenes” (Amorós, 2005: 239). Kandiyoti también coincide cuando relaciona el deseo de cambio con el de sublevarse contra los antiguos regímenes. La transigencia y adaptación de los islamistas tiene un límite, lo que no estarían dispuestos a aceptar es lo que tiene que ver con la libertad sexual y las libertades públicas<sup>24</sup>, como dice Amorós “se corta por la línea de puntos que marca lo que se percibe como irreductiblemente feminista” (Amorós, 2005: 239). Para ella, “es significativo, pues, que este ideal protestante sea aceptado y, sin embargo, no lo sean ciertas libertades públicas y sexuales para las mujeres, etc.” (Amorós: 2005: 240). Yuval-Davis y Anthias consideran que “el control de las mujeres y de su sexualidad es esencial a los procesos étnico y nacional” (citadas por Kandiyoti, 1997). Kandiyoti compara las exigencias de la nación con la tiranía basada sobre el linaje, la tribu y la familia; en ese caso esa tiranía está expresada por los diferentes patriarcados y en el caso de la nación es el aparato administrativo jurídico del Estado que expresa las exigencias. Esas últimas convierten a las mujeres en ‘las madres de la

---

<sup>23</sup> Efectivamente, en Marruecos, los islamistas han aceptado a las mujeres dentro de sus filas, ocupan cargos de diputadas, como es el caso de Bassima Hakkaoui del partido islamista moderado Justicia y Desarrollo, que después de varias legislaturas como diputada, actualmente es la única ministra del gobierno formado en enero de 2012, o como Líder como es el caso de Nadia Yassine portavoz del grupo Justicia y Espiritualidad, hija de Abdessalam Yassin, líder de ese grupo islamista opositor.

<sup>24</sup> Durante el debate sobre la reforma del Código de Estatuto Personal, en Marruecos, en la década de los 90 y hasta su reforma en Código de la Familia en 2004, estaba claro el rechazo por parte de los islamistas y los conservadores a todo lo que se percibe como feminista por considerarlo importado de la cultura occidental. Aunque al fin y al cabo el nuevo código llegó a incorporar las mismas reivindicaciones feministas fuertemente rechazadas por los islamistas, éstos las recibieron con los brazos abiertos porque según ellos, las referencias y el contexto habían cambiado. Se procederá a analizar esa polémica en los próximos capítulos de esta tesis.

nación’, cuyo deber es reproducir las fronteras entre los grupos étnicos y nacionales, transmitir la cultura, representar y reproducir las fronteras de la nación y la diferencia nacional (Kandiyoti, 1997). Así, las mujeres están, como dice Kandiyoti, relegadas a los confines del Estado:

“Según algunos autores, las mujeres son relegadas a los confines del Estado, aunque su importancia para la nación sea constantemente reafirmada. Es reafirmada de manera explícita por una retórica nacionalista que representa la nación ella misma bajo las señales de una mujer a proteger o, de manera menos consciente, por la preocupación permanente por un comportamiento sexual femenino decente. Ese último punto constituye a menudo la diferencia fundamental entre la nación y los ‘otros’ ...” (Kandiyoti, 1997)

No sólo por parte de nacionalistas e islamistas, sino en varios países y en diferentes etapas históricas las mujeres se convierten en emblemas de la identidad nacional, lo que hace que tengan una “sobrecarga de identidad” mientras los hombres tienen una “infracarga de identidad” porque son “no identidad”, o sea “subjetividad pura” (Amorós, 2005: 230). En el caso del mundo árabo-musulmán tanto los nacionalistas, durante el proceso de descolonización y modernización, como los islamistas cuando toman el poder convierten a las mujeres en depositarias de la identidad nacional y del arsenal simbólico de las tradiciones; éstos para reinstaurar el orden islámico y aquéllos para recuperar el poder sobre la nación. Cuando los políticos varones luchan entre sí por el poder, construyen y proponen un discurso y una imagen sobre una mujer alternativa diferente a la existente. Esa escena es recurrente en la historia de la humanidad (Amorós, 2005).

Amorós (2005: 230-231) remite esa sobrecarga de identidad a un proceso de heterodesignación por parte de los hombres, que se autoconceden el derecho a la subjetividad, es decir el poder de seleccionar y redefinir tal arsenal, de identificarse con lo genéricamente humano y de construir lo femenino; y autodesignación por parte de las mujeres que asumen acríticamente esa “sobrecarga de identidad” que se le adjudica.

#### **2.4.2 Reconstrucción de la identidad y la frontera entre lo endógeno y lo exógeno**

Geneviève Fraisse (2002: 32) plantea una hipótesis sobre “la relación entre ruptura histórica y redefinición del vínculo sexual” estudiando como se producen nuevos discursos sobre la relación entre los sexos justamente durante los momentos de cambio y de rupturas históricas, que suelen ser marcados por un deseo de emancipación o de recuperación del poder. Efectivamente, los nacionalistas construyen una nueva identidad frente al discurso de los colonizadores, y los islamistas a su vez reconstruyen

una nueva identidad cuando fracasa el estado-nación. En el caso de Marruecos, está claro que el debate sobre la mujer y los cambios que han ido surgiendo entran en el marco de un proceso de cambio global y local, y de un intento de democratizar el país, mejorar su imagen y luchar contra las fuerzas de regresión, de ahí surge la polémica y el debate.

La modernidad trajo consigo un proceso de secularización, la soberanía del individuo y el culto a la libertad que debe ser garantizada por los poderes públicos a cambio del deber del ciudadano de integración en la comunidad. La pregunta que se plantea es si la comunidad es natural o una construcción artificial. Ese planteamiento nos remite a cuestionar dos extremismos: el fundamentalista y el relativista:

“Hacia el fundamentalismo tienden los nacionalistas acérrimos y convencidos, que no ponen en duda la base natural de su comunidad y la conciben como una comunidad de hecho, que sólo reclama el derecho inapelable a existir como tal. Su modelo de nación es el idealista y romántico: la nación anterior al Estado, prepolítica, sin adherencias administrativas, sede de un carácter, un pensamiento y un espíritu nacional. La nación así entendida tiene un origen indiscutible, que no depende de convenciones ni de decisiones políticas como las que construyeron el Estado unitario y centralista. En ellas, la etnia o la lengua determinan la manera de ser y de pensar de las personas. La pertenencia a una de tales comunidades nacionales se distingue tanto por la continuidad en el tiempo como por la exclusión y rechazo de quienes no pertenecen a ella. Una pertenencia con tales raíces facilita la interacción con otros individuos y el reconocimiento mutuo, crea vínculos de semejanza y solidaridad restringida a los iguales. Es decir, aporta el ingrediente que les falta a las sociedades liberales, marcadas por la complejidad y sin lazos emotivos que ligen a las personas entre sí y con el territorio.” (Camps, 1999: 99)

Para Camps, no existen comunidades sino grandes sociedades compuestas de individuos que no se sienten forzosamente arraigados a un país.

Con los procesos de globalización, concebidos como procesos de dominación y poder, los modelos culturales predominantes en la sociedad líder se vuelven paradigmáticos, ya que las identidades nacionales, como dice Larrain (1994: 157) se ven afectados por el mecanismo de distinción de centro y periferia. Es decir que aquellos países que ostentan poder construyen sus identidades nacionales como si fueran el centro, lo predominante y hegemónico y las demás identidades o culturas como periféricas, subordinadas y dependientes. Con la globalización, se centra el poder en manos de agentes externos supranacionales, estados poderosos y sistemas financieros que imponen y velan por sus intereses, y se pone en crisis la autonomía y la autosuficiencia de los Estados nacionales para la toma de decisiones políticas y económicas (Camps, 1999: 97).

Se produce una tensión entre universalidad y especificidad en las sociedades en vía de desarrollo, que en un proceso de una nueva descolonización, se aferran a la consagración de todo lo que es específico, nacional, propio, o simplemente lo que les diferencia de los otros, (que suele ser tradiciones o costumbres, religión, etc.). En los países donde la religión es uno de los pilares ideológicos, se alzan voces a favor de la protección de lo específico y nacional de la amenaza de la asimilación a lo universal, occidental y hegemónico. Lo cual crea tensiones dentro del mismo espacio nacional, entre militantes de la modernidad y los derechos humanos universales y los militantes de la religión y los valores específicos de la familia.

Asimismo, frente a la globalización aparecen dos tipos de reacciones, por un lado los fundamentalistas y nacionalistas que reivindican lo nacional y específico y las feministas que reivindican lo local: “Se han alzado voces feministas reivindicando un mayor énfasis en lo local, que cuestiona lo que los teóricos de la globalización llaman relaciones de poder entre el centro y la periferia” (Sánchez-Pardo, 2003: 297), pero no hay que caer en binarismos simplistas. Esa crítica feminista cuestiona la tendencia de la globalización a colonizar las culturas locales subordinándolas a las culturas hegemónicas. La oposición y diferenciación binaria entre cultura hegemónica y cultura subalterna, global y local, dominante y dominada corre el riesgo de caer en binarismos simplistas, dado que no existen culturas puras. Todas las culturas son híbridas y todas las identidades también. Sánchez-Pardo enfatiza la multidireccionalidad de los flujos culturales globales. Las culturas están siempre en permanente proceso de transformación dado que entran en contacto continuo e interactivo con las demás culturas. En ese proceso de interacción continua se hacen “apropiaciones selectivas y repudios selectivos” (Amorós, 2005: 239) en función de las necesidades. Se repudia aquello que sólo aceptaría una minoría, en este caso las feministas y se le pone la etiqueta estigmatizadora “made in occident”.

El debate generado entre islamistas y modernistas en Marruecos y el resultado que llevó a la reforma de la Mudauana y la aceptación de los islamistas del nuevo Código de la Familia, aunque recoge lo que realmente no agradaba a los islamistas, demuestra definitivamente este fenómeno de repudio selectivo y de rechazo precisamente a lo que es feminista. Dicen que ahora el Código de la Familia es inspirado en la *Shari'a* porque es revisado por ulemas y redactado después de un consenso mientras que antes era una propuesta de un grupo de feministas.

El análisis de Castells nos permite entender y superar la oposición binaria entre feministas progresistas, modernistas, e islamistas retrógradas; para él “no hay movimientos sociales «buenos» y «malos», progresistas o regresivos” (Castells, 1998: 25), porque parte de que los movimientos sociales son: “las acciones colectivas conscientes cuyo impacto, tanto en caso de victoria como de derrota, transforma los valores y las instituciones de la sociedad” (Castells, 1998: 25), o sea que todos son procesos de transformación y cambio social. Por otro lado, Castells nos ilustra cómo los actores de los movimientos sociales construyen una nueva identidad; para él, frente a la globalización aparecen expresiones de identidad colectiva que la desafía, tanto de género, religiosa, nacional, étnica...etc., y clasifica esas expresiones en dos movimientos:

*Proactivos*: refiriéndose a aquellos que pretenden transformar las relaciones humanas, tales como el feminismo y el ecologismo.

*Reactivos*: son aquellos que “construyen trincheras de resistencia en nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad”.

Esos dos movimientos opuestos ponen en entredicho al estado-nación, como dice Castells, “arrastrando en su crisis a la noción misma de democracia política, fundamentada en la construcción histórica de un estado-nación soberano y representativo” (Castells, 1998: 24).

Por otro lado Castells diferencia entre identidad y roles; la identidad es “una fuente de sentido y experiencia para la gente” construida a partir de los atributos culturales (Castells, 1998: 28), mientras que los roles, “se definen por normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad” (Castells, 1998: 29). Considera las identidades como fuente de sentido más potente que los roles dado que suponen un proceso de autodefinition e individualización; “las identidades organizan el sentido<sup>25</sup>, mientras que los roles organizan las funciones” y el peso de esas “depende de las negociaciones y acuerdos entre los individuos y esas instituciones y organizaciones” (Castells, 1998: 29).

Todas las identidades son construidas, como dice Castells, además en un contexto marcado por relaciones de poder. Esa construcción varía en función del contexto cultural, espacial, temporal, y los aparatos ideológicos del estado y del poder. Hablando de la identidad nacional o étnica de minorías, Javier de Lucas apunta que:

---

<sup>25</sup> Castells (1998: 29) define ‘sentido’ como “la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción”

“toda cultura es un precipitado histórico, el resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay ‘esencias’ algunas que descubrir. La búsqueda de ese ‘ser propio’ podría conducir en cambio a otra salida: identificarlo con alguna creencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de ‘identidad’ correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio...” (De Lucas, 1994)

Castells (1998: 29-32) distingue entre tres tipos de identidad: la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad proyecto, y “cada tipo de proceso de construcción de la identidad conduce a un resultado diferente en la constitución de la sociedad”:

*La identidad legitimadora:* expresada por las instituciones de la sociedad para dominar y racionalizar su dominio. Ésa “genera una sociedad civil, es decir un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural”.

*La identidad de la resistencia:* producida por los actores subyugados por las instituciones de la sociedad, conduce a la formación de comunas o comunidades. Castells pone como ejemplo ciertos nacionalismos basados en la etnicidad, el fundamentalismo religioso y las comunidades territoriales y los considera la expresión de “la exclusión de los excluidos por los excluidos”.

*La identidad proyecto:* generada por aquellos actores sociales que reconstruyen y redefinen su nueva identidad y su posición en la sociedad, produce sujetos, o transforma los individuos en sujetos, en el sentido de, dice Castells citando a Touraine, individuos contra las comunidades e individuos contra el mercado.

Para el contexto de esa tesis, la identidad legitimadora podría remitir en el caso de Maruecos a la que emana del discurso oficial de la monarquía y del Estado, la identidad de resistencia a la que emana del discurso de los islamistas y la identidad proyecto es la generada por las feministas. Pero lo que deja bien claro Castells es que ninguna identidad es estática, esencial, progresista o regresiva fuera de su contexto. Las identidades también se transforman, las que son de resistencia pueden promover proyectos y con el tiempo transformarse en identidades legitimadoras si consiguen el poder de las instituciones de la sociedad.

Tanto los islamistas como las feministas pueden aspirar a reconstruir una identidad proyecto que constituye el centro de su discurso sobre el cambio, la reforma o la transformación de la sociedad. Como afirma Castells:

“Los sujetos no son individuos, aun cuando estén compuestos por individuos. Son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia. En este caso, la construcción de la identidad es un proyecto de una vida diferente, quizás basado en una identidad oprimida, pero que se expande hacia la transformación de la sociedad como la prolongación de este proyecto de identidad, (...) liberando a las mujeres, los hombres y los niños mediante la afirmación de la identidad de las mujeres. O, en una perspectiva muy diferente, la reconciliación final de todos los seres humanos como creyentes, hermanos y hermanas, bajo la guía de la ley divina, ya sea de Alá o Jesús, como resultado de la conversión religiosa de las sociedades ateas, contrarias a la familia y materialistas, incapaces por otra parte de satisfacer las necesidades humanas y cumplir el designio de Dios.” (Castells, 1998: 32)

A veces aferrarse tanto a los pasados nacionales, con nostalgia y deseo de recuperación deviene obstáculo en este ámbito global actual para la comunicación, la interacción y el intercambio con las demás culturas.

La activación de este proceso psicológico de exaltación de la identidad nacional a costa del desprecio de las demás, o simplemente el aferrarse y encerrarse en la propia identidad se da gracias a las narraciones que nos inculcan sobre la nación o la religión a lo largo de la vida, y en algunos casos como reacción frente al otro, percibido como amenaza. Esas narraciones las podemos considerar como legitimación tradicional en sentido weberiano o “invención de la tradición”, dado que, como dice Amorós “no hay tradición sin interpretación, toda interpretación de una tradición es selectiva y está orientada por determinados intereses vinculados a las necesidades del presente” (Amorós, 2005: 245).

De la Corte califica algunas de estas tendencias que obstaculizan la convivencia como individualismo radical, que caracteriza los países occidentales, y particularismos, que enfatizan las identidades sociales, “sea religiosas, étnicas, nacionales o territoriales” (De la Corte, 2001: 17).

Shirín Ebadi, militante de los derechos humanos iraní y ganadora del premio Nobel de la Paz de 2003 cuando le preguntan en la revista Integral sobre el porqué del auge del fundamentalismo en muchos países del mundo responde con un cuento tradicional persa:

“Dios estaba sentado en el séptimo cielo y la verdad era como un espejo en sus manos. El espejo se le resbaló y cayó del séptimo cielo a la tierra, donde se hizo añicos. Cada uno de los pedacitos en que se rompió se convirtió en una casa. Todas las personas obtuvieron su pequeño fragmento de espejo, de modo que cada una de ellas conoció una parte de la verdad. La moraleja es que tú tienes tanta parte de la verdad y tantos derechos como yo. Si partiéramos de este planteamiento, no existirían los problemas entre las personas...” (Revista Integral, 2006: 22)

Efectivamente, lo que haría falta es no empecinarse en pretender tener la verdad, sino abrirse al diálogo y a la interpelación intercultural y ejercer una autocrítica. Esto es lo que aboga Roger Garaudy con su ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo; confirma que todos tenemos que aprender algo unos de otros, y que la mejor forma para acabar con los reduccionismos fundamentalistas o integrismos de todo tipo, tecnocrático, político o religioso es ejerciendo una autocrítica, con la cual nos volvemos conscientes de nuestro propio integrismo:

“No puedo tildar a un hombre de «integrista» porque no comparte mi cultura, mi fe o mi incredulidad. Si «integrismo» no se puede definir sino a partir de las coordenadas de su propia fe: ¿es infiel y parcial en relación con la integridad del mensaje que proclama?...” (Garaudy, 1991: 58)

En relación con el feminismo, es cierto que es un producto de la ilustración, pero como dice Amorós ésta no está ligada sólo a Europa y a Occidente, ni tampoco existe una sola ilustración sino varias ilustraciones, porque son “procesos crítico-reflexivos que se producen en las diferentes culturas. De hecho, la Ilustración europea le debe mucho a otras culturas:

“Los occidentales hicimos la crítica de nuestras instituciones tomando muchas veces como referentes normativos conocimientos que habíamos logrado a través de esos procesos de contacto con otras civilizaciones y otras culturas. En alguna medida, la Ilustración europea también fue inducida y no sólo autóctona y, a su vez, lo que podríamos llamar «las otras Ilustraciones» tampoco fueron meramente inducidas: lo endógeno y lo exógeno se mezclan hasta tal punto que nunca se pueden distinguir con total nitidez.” (Amorós, 2005: 243)

Amorós citando a Deniz Kandiyoti, dice que la mezcla de lo endógeno y lo exógeno responde a esa necesidad de cuestionar a los antiguos regímenes y proponer alternativas, de ahí se produce ese proceso crítico-reflexivo, que conduce a los países colonizados a una apropiación selectiva de la ilustración occidental como es el caso de Egipto, Marruecos, o deliberadamente como es el caso de Turquía o Irán.

La interpelación intercultural no es fruto de la globalización. Los países islámicos al entrar en contacto a finales del siglo XIX con la civilización occidental se produjeron lo que Amorós llama “contextos de la Ilustración” y Sophie Bessis denomina “Veta de la Ilustración” (Amorós, 2005).

Amorós se plantea la pregunta sobre si esas vetas de Ilustración son endógenas o exógenas y, contesta que “En un mundo multicultural no tiene demasiado sentido plantear así las cosas: todo es exógeno y endógeno a la vez en alguna medida” (Amorós, 2005: 244).

Amorós usa como ejemplo de esa apropiación selectiva el feminismo islámico y analiza la orientación de Fátima Mernissi<sup>26</sup>.

Mernissi, según Amorós:

“viene a ejemplificar paradigmáticamente una peculiar combinación, en la fundamentación teórico-política de su feminismo, de elementos endógenos \_ que se ponen de manifiesto en su apelación (implícita) a una forma de legitimación de tipo tradicional en el sentido de la conocida distinción de Max Weber \_ y elementos exógenos, que orientan \_ aunque ella no lo tematice ni lo haga explícito\_ la dirección de su reconstrucción de lo tradicional y que proceden de la legitimación racional en el sentido weberiano. Lo endógeno y lo exógeno se redefinen aquí de forma no carente de tensiones conceptuales, como difícilmente podría ser de otro modo...” (Amorós, 2005: 244)

Hay que recordar los conceptos de Max Weber de:

“legitimación tradicional del poder –un poder se respeta porque las cosas siempre han sido así–, legitimación racional –se convalida en la medida en que se basa en el consenso de individuos que son libres e iguales– y legitimación carismática – se lo obedece en función de las insólitas capacidades de un líder para atraer seguidores –...” (Amorós, 2005: 244)

Efectivamente, El Jabri, Mernissi y otros nuevos pensadores del Islam hacen unas lecturas personales y científicas<sup>27</sup> del Islam. El Jabri (2004b) dice que la renovación debe hacerse desde dentro del patrimonio cultural. Mernissi (1992, 1995, 1999) y otras feministas, procediendo de la legitimación tradicional y racional, tratan de argumentar, contra aquellos que les tachan de importar un discurso feminista occidental, que el texto sagrado es compatible con su discurso feminista, asimismo con los principios de la modernidad; a saber la democracia, los derechos humanos, y el principio de igualdad entre hombres y mujeres.

Benzine (2005a) critica<sup>28</sup> tanto a los islamistas como a algunas feministas por esta utilización del Corán, dado que ambos privilegian algunos versículos para argumentar y legitimar sus discursos, asimismo llama al cuestionamiento de la utilización constante del texto como fuente de normas jurídicas en el derecho interno y de la familia que, él considera como reveladora de una concepción “utilitaria” del texto. Para él, hay que preguntarse cómo el texto coránico debe ser leído, interpretado y utilizado.

En definitiva, podemos decir que tanto el individualismo posmoral de las sociedades occidentales, con su culto al deseo y al consumo, como el particularismo que caracteriza los movimientos nacionalistas, revelan, o se justifican también por, el fracaso de las

---

<sup>26</sup> Volveremos a hablar de este tema detenidamente en capítulos posteriores.

<sup>27</sup> Véase Benzine, Rachid (2004a): *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel. Benzine es un investigador marroquí que nació en Marruecos y creció en Francia. Es investigador en hermenéutica coránica contemporánea. Actualmente es profesor en el Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence en el seno del Master “Religions et Société”, asimismo es investigador en el Observatoire du Religieux.

<sup>28</sup> Benzine en un texto inédito facilitado por él en 2005, titulado “*Le «discours» féministe et «l'utilisation» du Coran*”.

instituciones de la sociedad, sean religiosas, familiares, culturales, o jurídicas. Así que lo deseado sería anhelar a una orientación universalista como base para un Estado democrático de derecho, que respeta y asimila la diversidad de ideologías y la heterogeneidad cultural y trata de dialogar con ellas.

El Universalismo moral que propone Habermas, va más allá de la identidad nacional; preconiza una visión universalista y habla de identidades postnacionales y del patriotismo de la Constitución basado en la universalización de la democracia y de los derechos humanos (Habermas, 1994: 115). Habermas Propone universalismo moral frente al nacionalismo, como vía para garantizar el reconocimiento de las diferencias, la convivencia, la tolerancia y el respeto del otro diferente, y aboga por una ‘ciudadanía constitucional’ en lugar de la ‘ciudadanía multicultural’, “porque lo que constituye al ciudadano como tal es la adhesión a los principios constitucionales, no la pertenencia a una nación o a una cultura” (Camps, 1999:104), lo que denominaría ‘lealtad constitucional’; para él “la ciudadanía no debe reposar tanto en la pertenencia a la identidad nacional como en determinados valores políticos –libertad, igualdad, participación política–” (Habermas citado por Cobo, 1999).

Por eso las feministas marroquíes se inspiran en la Constitución y los Convenios Internacionales ratificados por el Estado para defender sus derechos. Es contradictorio que haya desigualdad en un Estado que pretende ser constitucional, es decir en un Estado cuyo instrumento jurídico es la Constitución que rige la organización del poder político. En este caso las personas que detentan el poder no están exentas de cumplir las normas. Sólo podemos hablar de Estado de derecho, o democrático cuando se garantiza la igualdad de la ciudadanía y se consagra el universalismo moral:

“que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empecina en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye y condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy; todo esto es lo que quiere decir universalismo moral.” (Habermas, 1989: 117)

No se puede reducir de ningún modo la pluralidad ciudadana, ni minimizar la diferencia y la diversidad del otro. Hannah Arendt compara la diferencia de sexos con las diferencias nacionales, llegando a la conclusión de que sólo pueden inscribirse en la universalidad si se atienen a lo que son, refiriéndose a hombres, mujeres así como a la nacional de cada país (Birulés, 1992: 37).

Para Camps el individuo “es algo más que la suma de sus identidades” y la identidad nacional o comunitaria tiene que ser un medio, no un fin en sí misma:

“La identidad ciudadana o democrática está por encima de la identidad nacional. Es a aquélla a la que hay que servir en primer término y no a esta última. La identidad nacional es un instrumento para hacer una política mejor, para que se respeten más los derechos de los individuos, para que se haga más justicia”. Si la integración de las personas en la comunidad sirve a tales fines y no los contradice, será bienvenida...” (Camps, 1999: 104-105)

Castells (1997) advierte que “El Estado basado en la soberanía de instituciones políticas sobre un territorio y en la ciudadanía definida por esas instituciones es cada vez más una construcción obsoleta que, sin desaparecer, deberá coexistir con un conjunto más amplio de instituciones, culturas y fuerzas sociales.”<sup>29</sup>

Además Camps advierte que frente al universalismo hegemónico hay que tener cuidado y no caer en la tentación de “un relativismo llamado multiculturalismo. Con ellos sólo se reduce el tamaño de las universalidades, que siguen siendo hegemónicas, aunque en el interior de cada grupo. La democracia formal y los derechos fundamentales, que valen para todos, han de ser el subsuelo en el que prosperen y se mantengan las peculiaridades culturales” (Camps, 1999: 105).

---

<sup>29</sup> Citado por Cobo, 1999. Véase también el capítulo 5 titulado “¿El Estado impotente?” 271-391 de Castells, Manuel (1998): La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Vol. II El poder de la identidad, Madrid: Alianza.

### **CAPÍTULO III. LAS MUJERES EN MARRUECOS: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA SOBRECARGA DE IDENTIDAD**

La colonización de los países árabo-musulmanes por Occidente (Francia, Italia, Alemania, Inglaterra, España, etc.) constituye un nuevo momento de contacto entre dos culturas diferentes, si no digamos antagónicas, y por consiguiente otra ocasión para una visión cruzada, que proporciona emitir discursos sobre la mujer árabo-musulmana. Dichos discursos sirvieron como soporte para justificar la intervención política en estos países.

Se denuncia el retraso de estas sociedades, su aferramiento a tradiciones arcaicas, su encerramiento y su rechazo a la modernización, mientras que esta denuncia hace que se enfatice más lo que se pretende eliminar. En nombre de esta modernización interviene Occidente para rescatar a Marruecos. La forma más sutil para provocarlo es la mujer, porque ésta es el símbolo del honor; simplemente mencionarla por el otro es un ataque a ese honor. De hecho, durante la colonización la mujer no sólo usaba el velo para acceder al espacio público, sino también tenía que velarse incluso dentro del hogar, en caso de presencia de extraños. El colonizador es un gran extraño. El discurso de dominación y exclusión que caracteriza la oposición colonizador/colonizado afecta doblemente a las mujeres de la época, porque son mujeres y colonizadas.

Si el discurso sobre la mujer antes de la colonización se designa como orientalismo, el que coincide con la colonización lo puede abarcar el término imperialismo:

“usaré el término ‘imperialismo’ como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante; ‘colonialismo’, casi siempre consecuencia del imperialismo, como la implantación de asentamientos en esos territorios distantes...” (Said, 1996: 43)

Las características principales de este fenómeno son la imposición de unos valores frente a la exclusión de otros. La historia ha mostrado que, a menudo, se ha ido asociando cultura con nación o Estado. Esto es lo que genera el concepto de diferencia entre el ‘nosotros’ y el ‘ellos’ y, muchas veces, lleva a la xenofobia. Es por eso que, a la hora de la descolonización, se empieza a hablar del concepto de ‘identidad’ y se generan unos procesos de retorno, en busca de esta identidad, en un pasado anterior al contacto con el colonizador:

“en este sentido la cultura es una fuente de identidad; una fuente bien beligerante, como veremos en recientes ‘retornos’ a tal cultura o a tal tradición. Acompañan a estos ‘retornos’ códigos rigurosos de conducta intelectual y moral, opuestos a la permisividad asociada con filosofías relativamente liberales como el multiculturalismo y la hibridación. En el antiguo

mundo colonizado, tales ‘retornos’ han producido variedades de fundamentalismo religioso y nacionalista...” (Said, 1996: 14)

Esto hace que la descolonización sea un proceso lleno de imaginación y de contradicción, sobre todo cuando se trata del discurso que habla sobre la mujer. Muchas veces se han emitido afirmaciones sobre la existencia de un pasado nacional y se apela al descubrimiento de esencias musulmanas precoloniales, en las cuales la mujer es la guardiana de la familia y de los valores nacionales. Durante la descolonización de los países árabo-musulmanes, entre ellos Marruecos, los nacionalistas empiezan a hablar de la liberación de la mujer, que constituye la mitad de la sociedad. Una liberación que tiene como objetivo conseguir una emancipación más amplia, a saber, la independencia, la salida del colonizador. Se usa a la mujer como arma y como símbolo de la unidad, del honor, de la libertad y de la soberanía. La contradicción consiste en que esta lucha, por la independencia del país y la emancipación de la mujer, se inspira fundamentalmente en valores occidentales, del mismo colonizador. Eso nos explica el florecimiento del fundamentalismo islámico, una vez fracasados muchos de los proyectos de los nacionalistas tras la independencia, y la pertinente insistencia de los islamistas sobre el famoso retorno a los orígenes y al pasado.

Mientras los colonizadores, en nombre de la modernización y la civilización, denunciaban la condición de la mujer y atacaban principalmente el velo, como símbolo de sumisión y discriminación, llamando a la salida de la mujer al espacio público, los nacionalistas llamaban a lo mismo, pero como arma contra el colonizador. En cambio más tarde, los islamistas, una vez la mujer ya ha experimentado otra condición, nuevos estatutos y ha podido acceder a nuevas oportunidades para participar como el hombre en el desarrollo de su país, llaman a un pasado, incompatible con las novedades del presente, a la vuelta a unos valores inconcebibles en la actualidad, y a la protección de la identidad.

En este capítulo vamos a analizar, desde un enfoque histórico, los discursos contruidos por los hombres, sean los colonizadores, los nacionalistas, los ulemas que interpretan la *Shari'a*, los islamistas,...etc., en los cuales las mujeres y la identidad constituyen el objeto del discurso.

### **3.1 De la colonización al nacionalismo**

En este apartado vamos a estudiar los diferentes discursos sobre las mujeres desde la época previa al protectorado hasta la independencia. Destacamos que en las diferentes

etapas coincidían o se cruzaban los discursos sobre la identidad y sobre las mujeres. En la etapa anterior al protectorado, coincidían los discursos sobre la protección de la identidad cultural paralelamente a la protección de las mujeres. Durante la colonización, coincidían los discursos sobre la pérdida de control sobre el territorio nacional y sobre las mujeres. Durante la descolonización, los discursos sobre la liberación nacional y la emancipación de la mujer se entrecruzaban. Es una dinámica que se sostuvo; de hecho en los discursos de los nacionalistas, tanto los portavoces del Renacimiento (*Nahda*) árabe como los del Salafismo en Marruecos, la cuestión de la liberación de la mujer y su escolarización estaban en el centro de los debates sobre las reformas nacionales, aunque esto ni impidió que la lógica patriarcal se mantuviera durante largo tiempo (El Khamsi, 2005).

### **3.1.1 Antes del protectorado**

Buscar los orígenes del nacionalismo marroquí nos lleva evidentemente a indagarlo en una etapa de la historia en la que Marruecos se ve confrontado a la presión extranjera. Sólo a través del contacto con el otro diferente, puede aflorar y flotar a la superficie un sentimiento de unidad comunitaria en una sociedad como la marroquí.

Marruecos, a diferencia de los demás pueblos del norte de África, ha podido escapar durante más de cuatro siglos a muchas presiones extranjeras, incluso la turca, pero esta resistencia continua le ha llevado a dar la espalda a toda evolución, encerrándose sobre sí mismo.

La sociedad marroquí del siglo XIX conoce unas transformaciones cuantitativas y cualitativas muy complejas, que marcan nuevas etapas de desarrollo social y político. Una primera lectura de la historia de la época nos puede llevar fácilmente a concebir una estructura sociopolítica marcada por unas oposiciones binarias, tales como *majzen*/tribu, *fiqh*/costumbre, *shar'*/*'orf*, poder central/*siba* (poderes locales en revolución activa), sociedad tradicional/*yahiliya* (preislámica)...etc.

Mientras las ciudades están bajo la autoridad de un estado central, llamado *Majzen*, donde los intelectuales tradicionales, procedentes de grandes familias, mantienen y conservan el poder junto al sultán sobre la base de la *Shari'a* islámica, en los territorios lejanos, desiertos y montañas asistimos a otras estructuras sociales tribales. Los *Yama'a* (asambleas locales) dirigen la población rural aplicando el *'orf* (ley de costumbre y consenso) y preservando las estructuras socio-políticas y culturales ancestrales, que llevan a cada comunidad a encerrarse sobre sí misma. De esta forma, los ritos y las

costumbres, como por ejemplo los relacionados con el matrimonio, se han quedado durante mucho tiempo diferentes de una tribu a otra, y en general mucho más libres que en las ciudades. La organización social desempeña el papel de administrar la familia y de mantener el orden contra las distorsiones que puede causar la prostitución, por ejemplo. Si la *yama'a* predica la ley de costumbre en el campo, en la ciudad la ley tiene un carácter divino porque el *faqih* (jurista tradicional que desempeña también la función de pensador e historiador), obra en función de la *Shari'a* (ley musulmana).

Esta obsesión del *Majzen* con la ortodoxia, le ha llevado a presentir un peligro procedente de las comunidades tribales y percibir a las que no aceptan formar parte, o participar en el poder central, como *siba* (anarquía). Todo lo que no corresponde a la ideología del conservadurismo y tradicionalismo, es percibido como innovación, con toda la connotación peyorativa que conlleva desde una perspectiva religiosa.

A pesar de la apertura que ha demostrado Marruecos sobre el mundo exterior y que ha traído consigo unas influencias sobre la vida económica y política, la ideología de la sociedad y su sistema de valores permanecen intactos:

“La tradición es un valor propagado por la enseñanza, encarnado por una casta, reivindicado por el poder político. Cultura e instituciones sostienen la idea de tradición que les funda y les legitima. Determinada así por toda una estructura social, la tradición queda bajo la dependencia exclusiva de ésta; el contacto con lo que le es extranjero o ajeno no le toca en ninguna manera, sea lo que sea el grado de intimidad.” (Laroui, 2001: 227)

Esta estructura de la cultura, que se refleja en una amalgama diversa: *fiqh*, cultura de los ulemas, arte, cultura del *Majzen*, misticismo, cultura del pueblo, constituye la ideología conservadora, garante de la tradición marroquí y símbolo de unión, frente al extranjero; sobre todo en un momento, en el que se enfatiza la oposición y la diferencia entre Marruecos y Europa:

“la cultura tradicional marroquí, como estructura social, tiene como función esencial unificar la comunidad dándole un centro, un polo de referencia y, con ello incluso, un medio para expresarse en el rechazo de la influencia extranjera. Símbolo de identidad y motor de oposición al otro.” (Laroui, 2001: 230)

Consciente de la presión y el peligro que le rodea, el *Majzen*, envía a 350 personas en unas misiones científicas al extranjero, con la finalidad de luchar contra el avance colonial, en un plan de reformas militares y técnicas, que se han visto limitadas por falta de medios (Daoud, 1996: 242). A nivel interior, implanta a unas figuras llamadas *caïds* dentro de las tribus, que van a intentar paliar el conflicto que hay entre el poder central y los poderes locales. Gracias al papel de estos *caïds*, la contestación antisultaniana no se ha llevado hasta el máximo. Para Abdallah Laroui:

“La oposición al Majzen no tenía, y sin duda no podía tener, ideología explícita (son unos extranjeros que más tarde van a construirla sin poder propagarla sobre una gran escala).” (Laroui, 2001: 187)

La institución *Leff* ha ido desapareciendo con el desarrollo del fenómeno de los grandes ‘*caïds*’; *Leff* es una institución regida por mecanismos políticos y económicos muy complejos. Se trata de alianzas entre fracciones de tribus diferentes, entre familias, individuos más allá de su comunidad territorial (El Rhazi, 1981). Son esencialmente alianzas de guerra y de paz que suponen necesariamente obligaciones de ayuda, fidelidad recíproca y cooperación entre todos los grupos, o familias del mismo *Leff*. Algunos autores han considerado esta institución como un factor de anarquía, porque los conflictos pueden intensificarse con facilidad y rapidez entre las tribus. Junto a las demás instituciones de la tribu, los *leffs* desempeñan el papel de mantener el equilibrio sociopolítico y la función de defensa nacional. Esta última se ha intensificado con la presencia extranjera:

“Un *leff*, dice Montagne, fue entonces una especie de nación cuyas fronteras caprichosas tienen límites indefinidos, esto demuestra que las tribus marroquíes, lejos de vivir de una manera aislada y cerrada, divididas en segmentos (clanes), han sentido siempre el lazo profundo y potente que les une, que sólo podemos llamar la conciencia nacional...” (Laroui, 2001: 187)

Esto nos lleva a repensar la oposición poder central /poderes locales, y considerarlos como una coexistencia muy significativa:

“esta coexistencia entre Majzen y poderes locales demuestra una tendencia hacia la síntesis comunitaria: esta dialéctica de oposición momentánea y de transacción, de rechazos violentos y de llamadas recíprocas, es la mejor prueba de la existencia de un <organismo marroquí>.” (Laroui, 2001: 190)

Clan, *zauia* y *majzen* son, según Laroui, tres realidades o tres nociones operatorias que coexisten, cada uno a un nivel específico, respectivamente la organización de la producción, la sociabilidad y el mantenimiento del orden político. Son tres fuentes de poder que entran, según las circunstancias, en conflicto (Laroui, 2001: 188-189). La presión extranjera va a hacer explotar la coexistencia de este sistema inestable.

Todos están conscientes de la amenaza extranjera, pero, dada la estructura cultural marroquí de la época, sólo los ulemas pueden asumir el papel de portavoz, y expresar el rechazo de todo el pueblo a la invasión extranjera. Las *zauias*, se convierten entonces en un espacio de unión y centro donde van emergiendo las raíces de una ideología nacionalista:

“Constituido el Marruecos del siglo XIX, los marroquíes no podían dejar de resistir a la presión extranjera, pero las estructuras sociales no podían canalizar y coordinar más que una

parte de la energía disponible que la cultura del momento era capaz de expresar sólo bajo la forma de un rechazo absoluto. Réplica, necesariamente, descoordinada, restrictiva y negativa dio lugar a una revolución abortada cuyos objetivos (junto a la nueva elite que volvió del extranjero con nuevas ideas) eran defender la integridad del territorio, la soberanía del sultán, los privilegios de los órdenes sociales y la perennidad de la cultura tradicional. Una revolución tardía, contradictoria, confusa caerá en lo que quería evitar, el protectorado, pero resumiendo en ella todas las evoluciones anteriores, transferirá a los movimientos ulteriores las características que ella misma ha recibido del pasado. En esto habrá determinado, a cada una de sus fases, la forma del nacionalismo marroquí moderno...” (Laroui, 2001: 233)

En ese sentido, desde sus orígenes sociales y culturales, el nacionalismo marroquí viene a constituirse, en movimiento e ideología, como la expresión de una elección, a saber la de la renovación en la conservación.

### **3.1.2 Durante la colonización**

La Conferencia de Algeciras en 1906 es un momento clave en la historia de Marruecos, porque cristaliza las ambiciones colonizadoras de Occidente. Se consigue recortar al país en varios trozos; los franceses en el centro y en el Sahara, los españoles en el norte y el sur sahariano, y Tánger se convierte en una zona internacional.

Los marroquíes conscientes del peligro que supone la presencia extranjera y su intrusión en sus espacios, su intimidad y su tradición, demuestran en esta época un fuerte sentimiento nacional y una cierta responsabilidad y toma de poder. Efectivamente, arrastran y destronan en Fez al sultán Moulay Abdelaziz, en beneficio de su hermano Moulay Hafid, quien les promete, en la *bai'a* (ritual de lealtad), defender la integridad territorial. Las tribus se vuelven a movilizarse cuando Moulay Hafid se debilita ante las presiones militares y firma el tratado de Protectorado en marzo de 1912. Lo cual dio lugar a un nuevo sultán, el hermano Moulay Youssef.

La colonización, asimilando a las mujeres a la subversión, no le ha sido fácil tocar su estatus para no subvertir las costumbres indígenas que las confinan al mundo de la clausura, del encierro y del velo, mecanismos que se han visto reforzados doblemente para impedir todo contacto con el colonizador. Pero, es innegable, que esta etapa de protectorado trae consigo un antes y un después en la condición de la mujer, marcados por una oposición de orden histórico. Tal oposición señala la entrada de Marruecos en la esfera del intercambio capitalista internacional. El Protectorado, ha encontrado un buen mercado en Marruecos. Lo cual ha favorecido el éxodo rural y la aparición de una mano de obra femenina, constituida principalmente por mujeres pobres, víctimas de una mala condición social (viudas, repudiadas, solteras). Éstas se han ido incorporando al trabajo

como domésticas o como obreras en las fábricas de textil o productos agroalimentarios, sometidas a las peores condiciones de trabajo:

“fin de 1940, contamos con 25000 asalariadas jornaleras del agroalimentario y 40000 domésticas, sin contar las domésticas de la burguesía marroquí. En términos del dahir n° 16 de mayo de 1944, el salario de la mujer es 6 veces inferior a aquel del hombre, no hay ninguna norma ni protección...” (Daoud, 1996: 251)

Sin embargo, las mujeres, trabajando doble jornada, siguen asumiendo como algo indiscutible, su función de guardianas de la tradición y de los valores tradicionales y elaboran una imagen del varón sobre-valorizada de él mismo. Por ello, asumen su contribución material a los gastos del hogar como si fuera a cambio de su salida al espacio exterior, que presienten que no agrada al hombre.

La colonización trae consigo, también una fuerte jerarquización social. Mientras las mujeres de clase baja se ven obligadas a trabajar para sobrevivir al cambio, las mujeres burguesas experimentan su inicial acceso al espacio público acudiendo a la escuela. La enseñanza ha sido muy elitista. Sólo los burgueses han podido beneficiar de las becas de estudio en el extranjero. Este acceso a la enseñanza, marca la primera pauta de la liberación de la mujer. Lo cual no es aceptado por todos. Para los burgueses de Fez, la enseñanza de las mujeres puede dificultar el control sobre las mujeres. Tampoco agrada al colonizador, porque considera una mujer instruida como una contestación en potencia.

Los ulemas, y los primeros estudiantes formados en las escuelas coránicas y en el extranjero, en una línea de reformismo, presentan unas peticiones de reformas y cambios. Además alientan la fundación de escuelas para las niñas, para favorecer la erradicación de la ignorancia. Los menos conservadores, llegan a criticar la poligamia, el velo y el repudio. En cambio, los tradicionalistas, exigen la vuelta a casa y al velo.

Contra viento y marea, se van abriendo escuelas francomusulmanas<sup>30</sup>, de enfermería, de bordado, aparte del acceso de unas cuantas mujeres a becas para estudiar en París<sup>31</sup>, después de haber conseguido el bachillerato. Todas, conscientes de que después de la independencia van a liberarse y ya no vuelven atrás, tratan de prepararse con los estudios. En 1948 se abre una sección femenina en la Qaraouiyyín, con lo cual la mujer puede tener acceso a los estudios religiosos y preparar el título de '*Alem* (ulema). Lo cual no se contradice con los principios de la *Shari'a*.

---

<sup>30</sup> Sólo en 1930 aparece una escuela para niñas musulmanas en Salé, donde se les enseña árabe, cálculo y un poco de francés.

<sup>31</sup> Entre otras mujeres, Fatima Kabbaj, Zhor Lazrak, Habiba Bourekadi, Aïcha Sekkat, Saadi Hamiani, Chama El Filali Bargach, Souad Balafrej, Zineb Jaidi son las primeras enviadas a París en los años 50.

Mientras la sociedad marroquí va experimentando unos cambios tan radicales que no pueden ser frenados, la promulgación por los franceses de un *dahir*, el *Dahir Beréber* en 1930, para reinstaurar el derecho de costumbre, ha sido concebido como un ataque directo al orden sociocultural y religioso del pueblo para dividirlo y hacerle escapar a la *Shari'a*. Con lo cual, despierta la vena de contestación identitaria nacional en los marroquíes, tanto beréberes como árabes, que se han sublevado juntos, apelando unidad a Dios. No es una casualidad que tal acontecimiento coincide con la celebración del primer centenario de la ocupación francesa de Argelia, que alienta en ésta y en muchos países árabes, contestación y resistencia.

### **3.1.3 La descolonización**

Todo el pueblo, de Norte a Sur se levanta en una lucha armada, resistiendo contra el invasor. En el sur, la familia saharaoui Mae el Ainin, en el Atlas Medio el *caid* Moha ou Hamou Zayani y en el norte, la zona del Rif, Abdelkerim El Khattabi, quien dirige, con unas técnicas de guerrilla, que sorprenden a los expertos en la época, una resistencia contra los españoles, e incluso llega a proclamar en 1923 la república del Rif. Esta resistencia hubiera sido imposible sin las mujeres, éstas participan en transportar las armas, en esconder a los combatientes y el soporte logístico, en comunicar los mensajes entre los nacionalistas, en las manifestaciones e incluso en los actos de espionaje. No se les permite hacer más, aunque alguna que otra lo ha podido hacer, y desmentir el tópico de que luchar es sólo tarea de hombres.

Ha habido diferentes formas de luchar, cada clase social lucha a su manera. Las mujeres de clases medias y burguesas se encuentran en las escuelas de costura, leen los periódicos, y debaten entre ellas la actualidad, dan clases de alfabetización en sus casas a otras mujeres, las conciencian, y recogen dinero para diferentes objetivos tales como la instrucción y la ayuda material a los militantes clandestinos.

Algunas mujeres llegan incluso a participar en la lucha nacionalista en su fase más política. Malika El Fassi, miembro de organizaciones secretas creadas por el partido Istiqlal, se disfraza y transmite los mensajes entre Mohamed V y el partido (Daoud, 1996: 253). Participando activamente en la lucha, inclusive con la escolarización, las mujeres sólo se preocupan en este momento por la independencia, objetivo mayor, y tratan de dar con ello una prueba de nacionalismo y ciudadanía.

Merece la pena recordar el famoso discurso de Mohamed V en Tánger en 1947, cuando éste reclama la independencia, las mujeres en un acto simbólico de

emancipación, siguiendo el ejemplo de Lalla Aïcha quitan el velo. Un acto muy significativo que junto al discurso que la princesa ha dado, hace que coincidan claramente los discursos de identidad nacional, liberación territorial y emancipación de la mujer gracias a la referencia a los preceptos: Islam, lealtad a la monarquía, amor a la patria, vuelta a los antepasados e inspiración en los reformadores árabes. Dice Lalla Aïcha:

“Nuestro sultán, que Dios lo glorifique, espera de todas las mujeres marroquíes que prosigan en la vía de la enseñanza. Son el barómetro de nuestro renacimiento y el elemento motor de la realización del programa de reformas” y termina diciendo “el Islam es nuestra doctrina, el derecho a la patria es nuestro objetivo, el Rey de Marruecos, nuestro jefe...” (Citada por Daoud, 1996: 252)

Los años 40 y 50 son de mucha tensión política, el partido de Istiqlal se prohíbe en 1944, y sus dirigentes son detenidos o exiliados, como es el caso de su líder Allal el Fassi. La tensión llega a su clímax cuando se exilia a Mohamed V en 1953, cuando éste rechaza colaborar con los franceses contra la resistencia. Es muy significativa la situación durante este momento de vacío de poder. Es un ejemplo la postura del gran *Caid* de Marrakech, Glaoui, quien aprovecha el momento para ejercer mucha represión:

“Ataca a Lalla Aïcha, considerándola depravada, y a Mohamed V acusándole de convertir a las marroquíes en prostitutas. Las escuelas se cierran, y se asusta a las niñas de un hipotético ogro (ghoul) que las puede violar si se van a la escuela.” (Daoud, 1996: 255)

Una vez vuelto Mohamed V del exilio en noviembre de 1955, erigido por las mujeres en símbolo, unas militantes aprovechan la euforia de la independencia que se proclama en marzo de 1956 –poniendo fin a la colonización más corta de la historia– para plantear el tema del velo. Es como una señal para recordar a los marroquíes que falta una emancipación o un reto pendiente todavía por conseguir, a saber la emancipación de las mujeres para que se conviertan en ciudadanas con pleno derecho.

### **3.1.4 El discurso de los nacionalistas**

La llamada *Nahda* árabe, Despertar o Renacimiento, data de finales del siglo XIX. Sus líderes son, entre otros, Jamal Eddin El Afgani (1838-1897), Mohamed Abduh (1849-1905), Abderrahman El Kawakibi (1855-1902). Surge en una etapa de lucha por la descolonización en varios países árabes. Son pertinentes en sus discursos los temas de la emancipación de la mujer, el Estado independiente, el poder, el nacionalismo y la recuperación de los preceptos básicos de la religión.

Abderrahman El Kawakibi es uno de los intelectuales sirios que se refugian en Egipto escapándose en 1900 del autoritarismo del Sultán Otomano. En el exilio se pone

en contacto con Muhamed Abdou y con los exiliados sirios tales como Rachid Rida. En su extensa obra desarrolla un pensamiento político que reflexiona sobre las relaciones entre poder y religión, una obra que es el resultado de una acción moral y política que pretende conseguir el objetivo de transformar en un sentido moderno, el Estado Islamo-otomano, y la sociedad árabo-musulmana. Aboga por un sistema político moderno basado en la representatividad, el desarrollo del espíritu de la libertad, el derecho, la consulta de los gobernados y el control de los gobernantes por el pueblo; es decir, un gobierno fundado sobre un sistema consultativo-representativo, que prima al intelecto, y administra la comunidad/nación en armonía con la legislación participante, o sea democrática. Esa forma de gobierno, para El Kawakibi, impide que los gobernantes monopolicen el poder y usen la religión en la toma de las decisiones.

Frente a los conflictos religiosos de la época, y las tensiones provocadas por las fuerzas extranjeras, El Kawakibi llama a la unión y a la conciencia nacional, aboga por la separación entre religión y poder y entre religión y Estado, y defiende la construcción de un sentimiento común que supera las étnias y las confesiones. La tarea de los intelectuales y reformadores, según El Kawakibi es combatir la ignorancia y la represión, renovando la mirada hacia la religión y actuando en el ámbito de la reforma de la educación y de las instituciones.

En cuanto a Kasem Amin (1863-1908), de madre egipcia y padre turco otomano, forma parte de la escuela política de corriente moderada que se ha construido alrededor de Mohamed Abdou, discípulos que consideran la reforma como vía para el desarrollo y el progreso y creen en el papel que tiene la elite; su criterio es el pensamiento ilustrado. Esta escuela no llama a la salida inmediata de los colonos británicos, porque cree primero en formar esta elite, que puede reemplazar el poder del colonizador, y que no ha estado todavía preparada. Una independencia inmediata significa que el poder lo van a retomar los otomanos, mientras que estos nacionalistas creen más bien en el nacionalismo egipcio y la identidad nacional egipcia independiente; incluso algunos creen en el nacionalismo egipcio en su sentido moderno. Quieren aprovechar de las reformas y la tecnología del colonizador para construir esta nueva elite ilustrada nacional, y para desligarse de la corriente de pensamiento retrógrada ligada al pensamiento Mameluko otomano.

En cambio, Mustafa Kamel (1874-1908) y el partido nacional llaman a la salida inmediata de los colonizadores, se trata de una corriente más popular y revolucionaria y más expresiva de la postura nacional normal (Emara, 1980). Mustafa Kamel ha

despertado, con su método revolucionario, el espíritu nacional en los egipcios, una postura que no agrada mucho a Mohamed Abdou y Kasem Amin. Aunque, al final éste felicita y corrobora la postura de Kamel cuando se da cuenta que los colonizadores aprovechan de su postura moderada y le decepcionan en cuanto a las reformas que han prometido. Educación, religión y sentimiento nacional son las tres bases, según Kasem Amin, para la lucha nacional.

Kasem Amin, publica *La liberación de la mujer* y *La mujer nueva* respectivamente en 1899 y 1900, dos libros muy valientes, que han despertado mucha polémica en la época, y hasta ahora encontramos a quien le culpa de sus llamadas emancipatorias de la mujer. Emara dice que el Imam Mohamed Abdou desempeña un papel muy importante en la redacción de este libro por Amin, y argumenta que la postura de la *Shari'a* islámica sobre los temas: velo, matrimonio, repudio y poligamia, que contiene *La liberación de la mujer*, procede de opiniones de su maestro el imam Abdou. Amin llama a la educación de la mujer y a levantar el velo como dos vías para facilitar la integración de la mujer en la sociedad y su incorporación al mercado de trabajo. Relaciona la regresión y la discriminación de la mujer con los sistemas políticos dictatoriales. Entonces, su liberación está condicionada con la liberación del hombre de la opresión, o sea la liberación de toda la sociedad. Piensa que el principio de la fundación del gobierno ha sido basado en la estructura de la familia, y que cuando el gobierno se instituye sobre el poder absoluto opresor, no se puede esperar de él que dé a la mujer sus derechos y su libertad:

“hay una relación entre la situación política y la situación familiar (...) La forma del gobierno influye sobre los comportamientos en el hogar y éstas influyen sobre la organización social...En Oriente encontramos a la mujer sometida al hombre, y el hombre sometido al gobierno...cuando las mujeres gozan de su libertad personal los hombres gozan de su libertad política, las dos situaciones están intrínsecamente relacionadas.” (Kasem Amin citado por Emara, 1980: 73)

Pero Amin se dirige a la mujer de su estatuto social, a la mujer de la clase burguesa media. La mujer aristócrata para él es ajena a esto por ser una mujer feudalista, que depende de sus familiares que explotan a los autóctonos. En cambio, la mujer campesina, es analfabeta pero ocupa el espacio público y experimenta una cierta igualdad con el hombre de su misma clase por las condiciones de trabajo. La mujer de la clase media, es el objetivo de Amin porque de ella depende el futuro del país.

Por un lado, Amin habla en términos de un sistema político islámico como parte de la civilización islámica y dice que el progreso de la sociedad musulmana se debe a la

relación de su sistema político con los preceptos de la religión, porque alejarse de estos preceptos es la causa de la regresión; y por otro lado critica a los ulemas y religiosos que son responsables de la deficiente realidad de la sociedad musulmana. Critica a estos que convierten a la religión en una profesión y tergiversan la verdadera versión de la religión musulmana.

En Marruecos, los ulemas marroquíes han integrado la *Nahda* (Renacimiento) árabe un poco más tarde, y tomará el nombre de Salafismo cuya dimensión cognitiva difiere de la del Renacimiento. Se trata de una vuelta a los ancestros, a las fuentes del Islam original para regenerar y purificar las prácticas religiosas y darse un impulso que permite resistir a los extranjeros. Entre los objetivos, por un lado, luchar contra el Islam de las *zawias* considerado desviado y, por otro, alentar reformas constitucionales. Efectivamente, aunque algunos están incluso inspirados en el movimiento de los jóvenes turcos, los reformistas marroquíes, sufrirán un desliz cognitivo claramente conservador; no actuarán en función de la modernización sino en función de la reislamización de la sociedad y la protección de su cultura y tradiciones. Lo cual, dice Daoud “tendrá consecuencias sobre el desarrollo de los acontecimientos, dado que son los pensadores salafistas que se convierten en los dirigentes nacionalistas” (Daoud, 1996, 242); que, por consiguiente, se dividen en dos ramas, una alrededor de Allal el Fassi, más conservadora y constituirá el partido Istiqlal en 1943, y otra más progresista, alrededor de Mohamed Ouezzani, que constituirá más tarde el Partido Democrático y de la Independencia (PDI)<sup>32</sup>. En 1941, los nacionalistas marroquíes presentan un manifiesto donde reivindican la independencia. Entre los firmantes figura una sola mujer, Malika el-Fassi, pariente del Allal el-Fassi.

Los nacionalistas, conscientes de la imposibilidad de emancipar al pueblo sin las mujeres, insisten sobre la alfabetización y la enseñanza. Mientras el protectorado se ha dado cuenta del peligro que emana del acceso de las mujeres al saber, los nacionalistas comprendieron que la ignorancia y el oscurantismo deben ser combatidos para poder luchar contra la colonización. Así, actúan por un lado para la independencia y por otro para la reforma, empezando con la emancipación de la mujer.

La primera asociación de mujeres se abre en los años 40 en Tetuán, en el norte de Marruecos, que por ser éste un punto estratégico de intercambio entre oriente y occidente experimenta más adelantos que en el resto del país.

---

<sup>32</sup> En adelante haremos referencia al Partido Democrático y de la Independencia (Parti Démocratique et de l'Indépendance) con la sigla PDI.

En 1944, el Istiqlal crea sus primeras células femeninas no mixtas, y el PDI en 1947. *Akhawat Assafa* (Las Hermanas de la Pureza), creada en el seno del Istiqlal, mantiene el discurso de éste, se inspira en la religión para criticar la situación de la mujer, denuncia la superstición y la desviación de los preceptos religiosos y sublima a Mohamed V como padre del Renacimiento y a Allal el Fassi como líder de la emancipación de la mujer marroquí. El discurso que presenta en su segundo congreso en 1948 se ha quedado oculto durante mucho tiempo, a saber; eliminación de la poligamia excepto en casos de necesidad, organización casi judicial del divorcio, prohibición del matrimonio de menores de 16 años, asistencia social y otra escolar, lucha contra el aborto, el infanticidio, la prostitución y la delincuencia de los niños de familias desequilibradas, participación de la mujer en la guardia de los niños en caso de divorcio, seguridad en la calle para proteger a las mujeres y salvaguardar la parte de la mujer y de los hijos en la herencia<sup>33</sup> (Daoud, 1996; El Fassi, 2002).

Una vez conseguida la independencia del país, Mohamed V confía a Allal el Fassi en 1957, por ser líder del nacionalismo y sobre todo del Salafismo, la presidencia de una comisión encargada de examinar el proyecto del Código de Estatuto Personal (CSP)<sup>34</sup> elaborado por el ministerio de Justicia. Este código, que va a mantenerse durante muchos años, inscribe una de las primeras contradicciones de la legislación marroquí; por un lado, a nivel del discurso se invita a usar la razón para interpretar la *Shari'a* y por otro, a nivel de la práctica, se obra en función del mantenimiento de la tradición aunque fuera ancestral y contraria al espíritu renacentista.

Por consiguiente, se inicia una etapa en la cual “Los reformistas abandonan poco a poco toda transformación social y económica que implique un cambio de la ley. Los intelectuales progresistas se afanan, no sin remordimientos, en eludir e ignorar la cuestión de la mujer, ligada a la ley musulmana y al problema explosivo de la identidad cultural. De este modo la colonización aborta el proceso y esteriliza la reflexión, provocando un desarrollo intelectual que viola y desvirtúa los principios de progreso en los que la *nahda* se quería inspirar. La noción de reforma bascula y se invierte del sentido de purificación, de retorno al arquetipo, de pasado construido e idealizado, de combate civilizacional” (Parejo, 2001: 83).

---

<sup>33</sup> Véase también *Autocrítica* que Allal El Fassi en su exilio en Egipto escribe en árabe en 1952, donde reflexiona sobre la sociedad marroquí.

<sup>34</sup> Recordamos que la sigla CSP que utilizaremos en adelante hará referencia al Código de Estatuto personal.

### 3.1.5 La lógica patriarcal tras la Independencia

Tras la independencia, la sociedad experimenta muchas mutaciones. Vemos signos de evolución, favorecidos por la escolarización y la urbanización, pero también quedan manifestaciones de mentalidades en regresión, por el peso del pasado y por falta de valores que lo reemplazan. La sociedad tradicional trata de reconstruir y preservar sus mitos aprovechando la segregación y el elitismo.

Las mutaciones dan miedo a algunos. Los chicos cada vez más escandalizados por esta presencia femenina en el espacio público. Cada vez más chicas escolarizadas o trabajadoras sin velo y más divorcio. Las mujeres piden más liberación y protección en la calle. La tasa de natalidad sube el doble de rápido que los ingresos nacionales (3,2% frente a 1,6%) (Daoud, 1996: 269). Reina todavía la mentalidad de que los hijos son un seguro de vida, no cuesta nada educarlos y además trabajan. El Estado no trata de reemplazar estas estructuras arcaicas con pensiones, seguros o empleo:

“Pascon ha mostrado que el modelo prevaleciente en el ámbito tradicional es el modelo patriarcal (...) es entonces fuertemente natalista, los niños siendo percibidos no como una carga sino más bien como un triunfo, o sea como una ‘seguridad’ para el futuro. Si añadimos a esto el estatuto de la mujer en Marruecos así como las condiciones precarias de existencia de las masas tanto urbanas como rurales y la tasa de analfabetismo que hay comprendemos que toda planificación familiar no sería eficaz si ignora tales obstáculos.(...) Todo pasa como si los poderes públicos no están convencidos, y estando conscientes de los peligros que representa un empujón demográfico tan galopante, temen que medidas excepcionales rompan el statu quo socio-cultural actual: medidas para la reforma del estatuto de la mujer así como un cuestionamiento del modelo patriarcal y de las estructuras socioeconómicas actuales no serían tomadas por ellos con alegría de corazón...” (Lamalif, 1978, nº101)

Por falta de convicción y medios, los programas de planning, financiados por el extranjero, tienen un impacto muy reducido. Además, las instancias religiosas los combaten, todavía, considerándolos unas estrategias imperialistas.

Las creencias y los tabús falocráticos todavía mantenidos hacen consolidar las estructuras patriarcales. Es evidente que el fracaso de la política de contracepción está estrechamente ligado al estatuto discriminatorio de la mujer y de la familia. La sociedad no evoluciona, algunos temen un proceso reversible, y otros se contentan con mantener la sociedad bloqueada.

La década de los 80 marca nuevos cambios a muchos niveles. Las primeras mujeres estudiantes enviadas al extranjero, París y Estados Unidos de América (EEUU)<sup>35</sup>, empiezan su tarea de concienciación política, son los futuros miembros de los partidos

---

<sup>35</sup> En adelante haremos referencia a Estados Unidos de América con la abreviatura EEUU.

Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP)<sup>36</sup> y el Partido del Progreso y del Socialismo (PPS<sup>37</sup>), como Badia Sqalli, Zhor Alaoui, Nouzha Skalli; otras comienzan su tarea de investigación sobre la mujer como Fátima Mernissi. Se constata una fuerte urbanización que trae consigo, más bien, ruralización de las ciudades, porque se multiplican las chabolas y las zonas inadaptadas, por la concentración geográfica de las actividades y la industrialización de la agricultura, que se aceleran y producen un mercado de trabajo informal. Se empieza a retrasar la edad de matrimonio por la larga duración de los estudios y las difíciles condiciones materiales, y se acepta cada vez más el *planning*.

Se forma una clase media que tomará puestos después de la ‘*maroquinisation*’ de 1973 y la partida de los funcionarios europeos. Los instrumentos de modernización penetran poco a poco en la sociedad.

Las mujeres, por su mano de obra barata, por la necesidad de trabajo y por sus malas condiciones (mujeres divorciadas, jefas de familia, viudas) aceptan trabajos inferiores. Lo cual da lugar a un fuerte porcentaje de mujeres activas, que deja notar una baja de la tasa de actividad masculina. Los hombres empiezan a ver a la mujer como un rival, una fuerte competencia que tienden a asimilar a la degradación de las tradiciones y a la prostitución, y la consideran como una invasión de orden sexual. Estas angustias económicas se empiezan a traducirse en angustias sexuales. El trabajo de la mujer y el paro del hombre se empiezan a vivir como una castración. Además, en esta década se empieza a destacar el paro de los cualificados (Daoud, 1996).

Es evidente que en un contexto de crisis de la familia, de la sociedad y de las elecciones políticas e ideológicas, y de unas leyes que no contemplan las necesidades de las personas, los cambios son difíciles de llevarse a cabo.

La lucha entre las fuerzas de modernización y de regresión se expresa a menudo, incluso estalla cuando las subversiones se hacen rápidas y los cambios internacionales se hacen eco. Las repercusiones de la revolución de Irán, por ejemplo, empiezan a aparecer en Marruecos. En las revistas de los activistas islámicos como *Al Jamaa*, *Al Forqane*, *Al Islah* se hace la predicación. Es una movida que se va desarrollando y se va insertando en el juego de poder con métodos diferentes, a través de redes de caridad, pero eficaces en un Marruecos castigado por la pobreza y el analfabetismo.

---

<sup>36</sup> En adelante haremos referencia al partido político Unión Socialista de Fuerzas Populares (Union Socialiste des Forces Populaires) con su sigla USFP.

<sup>37</sup> Utilizaremos la sigla PPS para hacer referencia en adelante al Partido del Progreso y del Socialismo (Parti du Progrès et du Socialisme).

Los ulemas a su vez, en un congreso en 1979, resucitan el discurso salafista, llamando a la aplicación de la *Shari'a*, fuente principal del derecho musulmán, y resaltando la incompatibilidad del derecho occidental. Denuncian la degradación de los comportamientos y la planificación familiar, reclaman la separación de los sexos, y la vuelta de la mujer a casa, percibiendo perfectamente el trabajo femenino como el fin de la dependencia económica y, por consiguiente, la puesta en cuestión de la dependencia jurídica (Daoud, 1996: 297).

### **3.2 Islam e islamismos**

En este apartado vamos a hablar de los islamismos, cómo se definen y cómo surgieron y de los discursos de los islamistas sobre las mujeres desde la perspectiva de la identidad y el género. Además plantearemos las nuevas tendencias de pensamiento sobre el Islam que están emergiendo y que favorecen la reflexión feminista sobre los derechos de las mujeres y la producción de un discurso igualitario inspirado en el Islam.

#### **3.2.1 Los movimientos islamistas: definición y génesis**

¿Cómo se puede denominar esos nuevos movimientos o grupos sociales con un fuerte componente político y religioso que tratan de operar un cambio en los países musulmanes? Hablar de los islamismos plantea inevitablemente una serie de interrogantes; a saber, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de los movimientos islamistas?, ¿son todos fundamentalistas e integristas?, ¿qué término es válido para designar esa ideología?, y ¿hasta qué punto presentan diversidad o homogeneidad en sus proyectos?

A menudo se usan los términos fundamentalismo, fundamentalismo islámico (Escribano, 2001), integrismo (Saadawi, 2004) e islamismo (Alami M'chichi, 2002; Lacomba, 2000; Segura i Mas, 1994), y en menor medida los términos tradicionalismo, Islam radical, Islam político (Tozy, 1999a; Aarab, 2000; El Jabri, 2004a), islamismo radical (Étienne, 1996) o movimientos de reislamización (Kepel, 1995).

Bruno Étienne optando por el término islamista<sup>38</sup> para referirse a los militantes del Islam, plantea el problema de qué calificación es válida, integrista o fundamentalista, y diferencia así entre ambos:

---

<sup>38</sup> Los islamistas, de hecho, se refieren a sí mismos como tal: *islami* en masculino singular e *islamiyun* en plural.

“El fundamentalismo debe ser entonces entendido en el sentido preciso de un retorno absoluto a la Escritura como único fundamento de toda crítica y de toda renovación, mientras que el integrismo no es de orden hermenéutico: es el rechazo de las adaptaciones de la acción de la Iglesia y sus creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política.” (Étienne, 1996: 161)

A partir de esa definición según Étienne los islamistas no son ni fundamentalistas ni integristas. El uso del término integrista, dice Étienne, refleja eurocentrismo al aplicarlo al Islam dado que primeramente fue inventado para calificar un cierto tipo de catolicismo a principios del siglo XX.

Janet Afary usa los términos fundamentalismo e islamismo por sus implicaciones conservadoras, mientras que el término islámico, en cambio, dice que implica la posibilidad de interpretaciones más democráticas del Islam. Desde esta óptica, define así el fundamentalismo:

“el fundamentalismo es un fenómeno de finales del siglo XX, una respuesta ante la pérdida de identidad en un mundo moderno laico. El fundamentalismo es un movimiento militante que acepta e incluso adopta las innovaciones tecnológicas de Occidente, pero rechaza muchos aspectos sociales y culturales de la sociedad moderna, especialmente en lo que se refiere a la familia. Los fundamentalistas luchan a favor de una visión del mundo basada en un pasado ideal e imaginado que, sin embargo, es construido con esmero y que descansa a menudo en formas de innovación teológica no reconocidas. Los fundamentalismos creen que están poniendo en práctica la voluntad de Dios, y a menudo se muestran intolerantes con respecto a la disidencia, tanto fuera como en el seno de la comunidad de creyentes...” (Afary, 2001: 47)

Bernard Lewis (citado por Lacomba: 2000) también prefiere el concepto fundamentalismo, porque islamismo o islamista supone afirmar que esa religión lo representa. Mientras que fundamentalismo puede abarcar todo tipo de integrismo, sea en el Islam, el Cristianismo, el Judaísmo, el Budismo, el Hinduismo...etc., y que suelen tener puntos en común.

Nawal Saadawi, a su vez opta por el término integrismo y afirma que:

“Lo que se llama movimiento integrista constituye un fenómeno universal. Opera bajo diferentes eslóganes religiosos, pero se trata de hecho, de un movimiento político que utiliza el nombre de Dios para justificar las injusticias y la discriminación entre pueblos, naciones, clases, razas, sexos, colores y confesiones.” (Saadawi, 2004)

Pero hay que tener cuidado con el uso indiscriminado que se hace de los términos fundamentalismo e integrismo que puede reflejar reduccionismo a la vez que generalización, puesto que ambos términos fueron creados en contextos diferentes ajenos al Islam. La confusión y el uso indiscriminado de ambos conceptos para hablar

de islamismo es fruto tanto de la complejidad del fenómeno como de la falta de su comprensión<sup>39</sup>.

Coincidimos con Lacomba, que opta por la denominación movimientos islamistas, en lugar de ‘integrismo’ que es una corriente religiosa propia del catolicismo, o de ‘fundamentalismo’ siendo una corriente teológica nacida en un contexto protestante en EEUU:

“Islam revolucionario, Islam político, Islam de contestación, islamismo radical o movimientos de reislamización, son algunos de los términos de mayor uso entre los investigadores para referirse a aquellos movimientos sociales con un fuerte componente político y religioso que, bajo diferentes programas, tratan de operar un cambio en las sociedades islámicas en las que se encuentran presentes. Nosotros hemos adoptado para ellos el calificativo genérico de *movimientos islamistas*. En lugar de hablar de *fundamentalismo islámico* utilizaremos pues los términos *islamismo* e *islamistas*, el primero como ideología o interpretación particular del Islam con fines políticos y el segundo como adjetivo que engloba a aquellos grupos e individuos que se declaran seguidores de tal programa.” (Lacomba, 2000: 83)

En este sentido, Lacomba define así ese nuevo fenómeno:

“Los movimientos islamistas son pues la expresión del islamismo, entendido este último como el movimiento contemporáneo que piensa el Islam como una ideología política que permite vehicular la contestación social en aumento.” (Lacomba, 2000: 89)

Dicha contestación es llevada de diversas formas, de hecho Kepel distingue entre el paso de movimientos de reislamización desde arriba a otros de reislamización desde abajo:

“A lo largo de los últimos quince años, la frustración democrática de la juventud se han expresado sobre todo a través del único canal que se le abría: los movimientos de reislamización. Ante la arbitrariedad de los gobernantes, que parecía reinstaurar la de los sultanes y emires de antaño, estos movimientos han tratado de cumplir la función que no cumplían los ulemas debilitados o funcionarizados. Expresándose a su manera *en nombre de Dios*, interpretando a su manera los textos sagrados que sus militantes podían leer (pues estaban alfabetizados), denunciaban al mismo tiempo al poder *impío* y la injusticia social que padecía una juventud sin futuro –sin escatimar llamamientos a la guerra santa que desembocaron, por ejemplo, en el asesinato de Sadat en 1981–. Pero este islamismo golpista –que no deja de tener cierta filiación con el militantismo izquierdista– acabó dando señales de agotamiento hacia mediados de los años ochenta. Y fue cediendo su espacio a los movimientos de reislamización *desde abajo*, que carecían de ambición revolucionaria explícita y que trataban de proporcionar un paliativo a las carencias del Estado en todos los campos (educación, sanidad, juventud, desempleo...), de reorganizar, en torno a la red de las mezquitas, una especie de contrasociedad que obedecía estrictamente, al pie de la letra y en la vida cotidiana, a las disposiciones de los textos sagrados. Tales movimientos *desde abajo*, que, a diferencia de los anteriores, gozaban de un arraigo popular real, gozaron

---

<sup>39</sup> Esa falta de comprensión es en parte fruto del miedo que experimenta el mundo entero y especialmente occidental al fenómeno del islamismo, y que se ha visto corroborado por el fanatismo y el integrismo al cual se desviaron muchos de sus ramas y que se cristalizaron en actos terroristas mortales tales como, entre otros, los producidos en las Embajadas de Estados Unidos en Kenia y Tanzania (1998), los ataques a turistas en Egipto (1992), Las torres Gemelas (11 de septiembre de 2001), Casablanca (16 de mayo de 2003), Madrid (11 de marzo de 2004), etc.

también de la mansedumbre de los poderes establecidos (que veían en ellos un derivativo de las formas radicales y políticas de la reislamización), y de subsidios considerables que provenían, sobre todo, de Arabia Saudí... y de Kuwait. Los reyes de la península arábiga, deseosos de propagar el Islam por todo el planeta, miraban con buenos ojos esta forma de religiosidad que ellos consideraban conservadora, y cuya lealtad, pensaban ellos, se facturaría en petrodólares...” (Kepel, 1995: 31)

Actualmente, cuando se habla del islamismo en el mundo musulmán<sup>40</sup>, a menudo se alude a un fenómeno homogéneo, monolítico o unitario. En realidad el movimiento “islamista”<sup>41</sup> presenta mucha diversidad y divergencia; desde los ulemas ultraconservadores, que en algunos países musulmanes representan ‘el Islam oficial’, hasta las anacrónicas interpretaciones del Islam de Arabia Saudí y de los Talibanes, incluyendo a los movimientos islamistas autónomos políticamente, tales como algunas asociaciones no legalizadas en algunos países. La mayoría de esos movimientos islamistas son reformistas y contrarios a la violencia, especialmente los que constituyen partidos políticos de oposición a algunos regímenes del mundo musulmán.

Pero desde los años 60 se desprendieron facciones radicales<sup>42</sup> que, a diferencia de los islamistas que llaman a la reforma, optan por el recurso a la violencia como única vía para conseguir derrocar a sus enemigos y tomar el poder<sup>43</sup>.

El fuerte descontento a raíz de los acontecimientos internacionales que atentaron contra los países árabes, tales como la guerra del Golfo, la continua ocupación israelí en Palestina y el deterioro del proceso de paz, y últimamente la guerra de Iraq, ha llevado a la propagación y radicalización de los islamismos en diferentes países. En ese contexto, los grupos radicales opositores de los diferentes Estado-nación del mundo árabo-musulmán pasaron a los actos terroristas. No sólo actúan en los países árabes, cuyos gobernantes pactan con algunos países occidentales, sino incluso en éstos últimos, vistos por los islamistas como enemigos del Islam y de la *Umma* musulmana y causantes de la situación degradante en la cual se encuentra.

Frente a la invasión soviética en Afganistán en 1979, EEUU y los regímenes musulmanes aliados suyos, especialmente Arabia Saudí, empezaron a reclutar, organizar y financiar una guerrilla islamista que coincide con su oposición ideológica al

---

<sup>40</sup> Para no decir “fundamentalismo islámico” dado que esa denominación, aunque se repite a menudo, es un error porque el término “islámico” tiene que designar sólo las fuentes de la religión del Islam y lo que se deriva de ella y no como un adjetivo válido para todo lo relacionado con el mundo musulmán ni mucho menos la violencia, aunque fuera cometida en nombre de esa religión.

<sup>41</sup> Preferimos la denominación “islamista” derivada de islamismos, que constituye un movimiento político, en lugar de islámico.

<sup>42</sup> Esas facciones radicales que optan por la violencia no constituyen nuestro objeto de estudio.

<sup>43</sup> Especialmente tenían como blanco los Estados socialistas de los años 60 y 70.

comunismo para luchar contra los comunistas soviéticos, adoctrinando a los reclutados de todo el mundo musulmán en un Islam intransigente y radical de guerra santa contra el comunismo. Entre esos combatientes figura Osama Ben Laden. Una vez acabada la guerra fría y desintegrada la URSS ya no cabía marcha atrás ante la formación de ramas radicales y violentas que ya han provocado la vía de la violencia para luchar por su ideología. A partir de ahí, y ante el descontento de la población y la fuerte intervención de los países europeos y EEUU, esas formaciones radicales dirigirán su atención a éstos como nuevos enemigos.

Ante la política de los países árabes y musulmanes y la situación de pobreza, injusticia y frustración, los grupos extremistas se retroalimentan, teniendo claro quien es el enemigo y asumiendo, algunos de ellos, que la única forma de luchar es recorriendo a la violencia y provocando terrorismo a nivel mundial mediante atentados suicidas.

Aquellos grupos radicales si son considerados, por la mayoría, fanáticos y destructores capaces de llevar la muerte no sólo a los extranjeros si no también a sus propios países, todavía hay algunos que los ven como luchadores y defensores de la libertad contra la ocupación, intervención, represión y abuso occidental.

Para entender mejor las causas de la gestación, y expansión del fenómeno del islamismo en los diferentes países musulmanes encontramos diferentes tendencias de interpretaciones. Algunos enfoques son parciales y otros más integrales englobando una serie de factores de tipo económico, social, cultural y político.

Étienne se centra sobre dos variables que reflejan un enfoque ideológico culturalista:

“Me parecen fundamentales dos variables para explicar el deslizamiento hacia el fenómeno religioso de la expresión de las relaciones de fuerza, fenómenos de clase comprendidos. En primerísimo lugar, en el período contemporáneo, me parece evidente que en ausencia de libertades políticas la rebelión asume un carácter religioso. Pero esto no puede comprenderse más que en relación a una historia diferente: la historia del derecho constitucional y de las libertades públicas es la culminación lógica de la lucha de clases en Occidente, cuya coronación es la victoria de la burguesía de las Luces, de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano a través de la expresión de la voluntad general en una ley general e impersonal. Ese fenómeno no se ha producido en las mismas secuencias históricas en Oriente, tanto más cuanto que la homogeneidad de la Umma ha aumentado, más allá de sus divisiones reales, frente al colonialismo, al imperialismo, al sionismo. Y es solamente ahora, a través de las Naciones Unidas, cuando se manifiestan algunos elementos comparables de lucha de clases y de contradicciones de las cuales nadie sabe si son portadoras de un porvenir moderno...

Pero la segunda razón está inscrita en el subsuelo de lo imaginario y de prácticas político-religiosas de los musulmanes: no hay trascendencia entre legitimidad política y religiosa porque hay trascendencia en la historia. La profecía es la proyección de la inspiración divina en la existencia humana, y entonces la Umma es también la Ciudad de Dios...” (Étienne, 1996: 167)

Lacomba concluye que:

“Por tanto, el islamismo, como producto de la modernidad y respuesta a su fracaso a un mismo tiempo, no puede ser solamente entendido como refugio religioso, se trata de un fenómeno más complejo atravesado por variables básicamente sociopolíticas...” (Lacomba, 2000: 96)

Otros investigadores consideran la crisis económica de los países musulmanes la causa de la irrupción del islamismo. Es decir, éste es fruto del descontento por las condiciones de desigualdad, pobreza, e injusticia. Lacomba observa que ese enfoque materialista o economicista es más aceptable entre los investigadores norteamericanos, mientras que los franceses son más propensos a teorías socioculturales. Peter Von Sivers “expone cómo las transformaciones económicas en los países del Maghreb han estado en la base y han sido el principal determinante del auge del ‘fundamentalismo islámico’” (Lacomba, 2000: 96).

A diferencia de esas interpretaciones, cuyo enfoque suele estar centrado en factores parciales para entender la emergencia del movimiento islamista con todo el riesgo de reduccionismo que implica, la mayoría de los estudiosos del fenómeno islamista optan por una perspectiva holista combinando una serie de factores culturales, económicos, sociales y políticos.

En lo siguiente, Gema Martín Muñoz consigue subrayar de manera escueta esos múltiples factores de extensión del movimiento islamista:

“Actualmente se da lo que podríamos considerar la tercera generación de islamistas, cuya realidad está vinculada a la extensión de la educación entre una gran población joven y al descontento creciente entre ella había los sistemas sociopolíticos establecidos. La movilización islamista, tras las experiencias de los años 40-50 y 60-70, alcanzó una gran expansión en la década de los años ochenta debido no sólo a la influencia moral del triunfo de la revolución iraní, o al declive progresivo del modelo socialista panarabista, o a las facilidades coyunturales que ciertos gobiernos les ofrecieron en los años setenta como estrategia para debilitar a su oposición por la izquierda, sino también, porque son sentidos como una nueva élite que representa la contestación a ese orden gubernamental inmóvil en términos políticos (se ha bloqueado la renovación de élites), económicos (se ha frenado la movilidad social y ha generado una enorme corrupción que frena la productividad) y socio-culturales (se ha invertido en un establecimiento islámico tradicionalista, censor de la reforma y la renovación)...” (Martín Muñoz, 2000: 11)

Los escenarios mundiales del islamismo se distribuyen en países donde los islamistas controlan o participan en el poder tal como es el caso en Irán, Sudán, Afganistán, Arabia Saudí, o Turquía; países donde constituyen los principales grupos de

oposición al poder, tales como Egipto, Marruecos<sup>44</sup>, Túnez; y países en los que los islamistas han recurrido a la insurrección armada, como ha pasado en Argelia, Pakistán, Líbano, Territorios palestinos, Filipinas o algunas repúblicas ex soviéticas.

Las principales fuentes ideológicas de los movimientos islamistas actuales fluctúan entre el wahabismo (Arabia Saudí), el salafismo, el mahdismo, la hermandad musulmana (Egipto), y la *Yama'at* islamiya.

Kepel afirma que esos movimientos han alcanzado en algunos países un lugar predominante (El FIS en Argelia y Hamas en Palestina), “Sin embargo la sociedad de referencia islámica exclusiva que estos movimientos han estructurado, de Argelia a Gaza, se hallan hoy en un callejón sin salida, pues su expansión se basa en el problema del acceso al sistema político, que sigue bloqueado por los grupos que están en el poder” (Kepel, 1995: 31).

Esa relación con el poder, independientemente de sus desastrosas consecuencias, ha permitido al menos abrir un fuerte debate sobre la relación entre Islam, Estado y democracia:

“la evolución de esta tercera generación islamista pone de manifiesto que, al margen de los grupos violentos cuya gran presencia mediática no se corresponde con su carácter minoritario, se inscribe en el marco territorial del Estado-nación (frente a las visiones panislámicas) y experimenta un proceso de maduración política, basada en el pragmatismo y en la experiencia del fracaso de la vía insurreccional, que lejos de aferrarlos en el conservadurismo político los ha impulsado a favor de la cultura del consenso con otros proyectos sociopolíticos distintos del islamismo (en el marco del pluralismo político, de las elecciones, del gobierno). De hecho, este fenómeno ha potenciado una sólida reflexión en torno a la revisión de lo que significa ser musulmán para tratar de establecer un orden islámico que sea a un tiempo moderno y auténtico; y ha abierto un intenso debate sobre las relaciones entre Islam, Estado y democracia.” (Martín Muñoz, 2000: 11)

En Marruecos, es en los años setenta, que se inicia ese fenómeno nuevo:

“Los movimientos islamistas marroquíes, impulsados al principio por la propia monarquía, que habían desarrollado sus acciones en el marco de una revitalización de las cofradías y de ciertas asociaciones de predicación, fueron transformándose en movimientos de contestación política radical contra el régimen, impulsados por la crisis política y socioeconómica...” (Escribano, 2001: 50)

El movimiento islamista en Marruecos, sin que sea tan estructurado como en Oriente Medio, dice Tozy (1999b), está dominado por dos asociaciones, se trata de Reforma y Renovación y de Justicia y Espiritualidad<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> En Marruecos, el partido islamista PJD formó parte de la oposición desde 1997 hasta noviembre de 2011, fecha en que se celebraron las elecciones legislativas anticipadas. El partido ganó las elecciones, por primera vez, y forma actualmente un gobierno en coalición con otros partidos.

<sup>45</sup> En árabe se llama *Al 'adl wa al-ihsan* que se puede traducir como Justicia y Caridad; pero la asociación traduce el nombre como Justicia y Espiritualidad.

La primera fue creada en 1982 por ex miembros de la Juventud Islámica. Su discurso, publicado en algunos periódicos, y su relación clandestina con la Juventud Islámica le provocaron algunos arrestos. Empezó el cambio cuando se produjo la orientación hacia el acceso a la escena política a partir de 1984, sobre todo aprovechando la dificultad que tiene la asociación Justicia y Espiritualidad para hacerlo. Más de la mitad de la asociación Reforma y Renovación integró el partido Movimiento Popular Constitucional y Democrático, que tras las elecciones legislativas de 1997 se convierte en el partido de Justicia y de Desarrollo (PJD). La nominación de Abderrahmán Youssoufi como primer ministro en el gobierno de Alternancia facilitó la integración de este partido a la escena política, demostrando desde entonces un gran profesionalismo político y capacidad de comunicación y movilización. Ese poder llegó a su auge durante la movilización contra el proyecto del PANIFD. En las elecciones legislativas de septiembre de 2007 a pesar de su confianza en ganar la mayoría de votos, el PJD fue superado por el partido Istiqlal.

En cuanto a Justicia y Espiritualidad, tiene como líder espiritual a Abdessalam Yassine, que representa la figura emblemática del islamismo en Marruecos. Su hija Nadia Yassine es la portavoz de la asociación.

A diferencia de Reforma y Renovación, Justicia y Espiritualidad no ha integrado la escena política, además es considerada más radical. Su líder tiene muchas publicaciones, algunas le causaron la prisión y la asignación a residencia hasta hace unos años. Siendo el primer opositor a la monarquía, sobre todo durante el reinado de Hassan II, el líder de la asociación ve minados sus intentos de instrumentalizar la religión para la acción política. Sin embargo, en el ámbito social y cultural la asociación desarrolla muchas actividades, siendo las universidades donde tiene un fuerte peso. Muchos de los estudiosos del movimiento islamista en Marruecos (Lacomba, 2000; Escribano, 2001; Alami M'chichi, 2002) coinciden en su particularidad por el contexto político donde se desenvuelve comparado con los demás países árabes o /y musulmanes:

“Las particularidades del movimiento islámico marroquí llevan igualmente la marca de ese contexto particular, que está caracterizado por una continuidad cultural y una cierta permanencia en las prácticas identitarias. Al mismo tiempo, su vocación es tratar de competir con la monarquía sobre la cuestión del referencial. Siendo estrecho el margen de maniobra y siendo el rey históricamente Comandante de los creyentes, la orientación va en el sentido de una cierta alineación sobre las posiciones del poder político con el ejercicio de una presión que toma más la forma de la vigilancia que del control. Sobre la cuestión de la

religión, en cierto modo, los islamistas no quieren marcar las diferencias en relación al poder, al contrario buscan tomarlo...” (Alami M’chichi, 2002: 75)

A veces los islamistas, incluso, coinciden con el discurso oficial, especialmente en temas relacionados con las mujeres:

“Sobre la cuestión de las mujeres, el movimiento islamista mantiene posturas relativamente cercanas a aquellas del poder al que se opone, sin adherirse explícitamente a una definición común de la modernidad.” (Alami M’chichi, 2002: 77)

### **3.2.2 Islamismo, Islam, identidad y género**

Los movimientos islamistas, aunque no constituyen un movimiento único y homogéneo y han emergido en contextos políticos y económicos diversos, tienen muchos puntos en común, especialmente en relación con la búsqueda de la identidad y la cuestión de las mujeres. La esfera privada constituye el ámbito portador de la esencia de la identidad islámica para los fundamentalistas, ante la incapacidad de definir la identidad en términos de una política o una economía específicamente islámicas.

Su definición de la identidad emana de una concepción ahistórica de la religión y de la tradición basándose en una vuelta a las fuentes, raíces y valores auténticos e islámicos. Esa concepción de la historia y de la identidad musulmana construye un pasado inmóvil y una identidad transcultural y transhistórica (Hélie-Lucas, 1996, 2005).

Las ideologías de género de los distintos movimientos islamistas de las diferentes regiones y culturas tienen una similitud significativa. En efecto, los movimientos islamistas le prestan a las relaciones de género un valor fundamental, crean la ilusión de que la vuelta a las relaciones patriarcales tradicionales es la solución a los problemas sociales y económicas tanto de las sociedades musulmanas como las no musulmanas (Afary, 2001: 46).

Las mujeres constituyen a la vez los pilares y los puntos débiles de la construcción de la identidad en el discurso de los islamistas.

En relación con la identidad mantienen un discurso común; a saber, que la identidad:

- está amenazada;
- es concebida como un regreso a las fuentes míticas
- está restringida a la esfera privada

Consideran que la identidad islámica está amenazada y conciben esa amenaza, que viene tanto del exterior como del interior, de una manera monolítica y demoníaca. Las mujeres y la élite educada son vistos como los puntos débiles del sistema de defensa por

ser potenciales aliados del enemigo exterior, y eso justifica la construcción de la identidad como una fortaleza y el encierro de las mujeres al interior de ella.

Esa postura ideológica afecta a la vida de las mujeres a nivel político, cultural, religioso y jurídico. Por un lado, las mujeres no pueden cuestionar dicha identidad sin verse acusadas de traición y pacto con el enemigo; por otro lado, las tradiciones son definidas como inmutables y la interpretación del Corán se enfoca hacia la construcción de un modelo de sociedad en el cual las mujeres están confinadas al espacio privado y deben seguir unos códigos y normas concebidos como islámicos e inspirados en la historia del Islam de hace catorce siglos. En ese caso, los códigos de familia o leyes de Estatuto Personal constituyen el campo privilegiado donde se puede regularizar la defensa de identidad mediante el control de las mujeres en materia de matrimonio, divorcio, poliginia, herencia... etc. (Hélie-Lucas, 1996).

Hélie-Lucas hace una comparación entre el fundamentalismo islámico y el fundamentalismo nazi en relación con el discurso sobre las mujeres y la identidad y concluye que en ambas las mujeres son concebidas como guardianas de la familia, y de la identidad, reproductoras de la especie religiosa o racial que encierra una connotación de superioridad en un contexto de crisis económica y de amenazas exteriores.

La mujer, vista como guardiana de la identidad y siendo en este sentido traidora en potencia, debe ser estrechamente vigilada. Para ello se necesitan entonces leyes de estatuto personal que asignen claramente, a la esfera privada la tarea de proteger la identidad amenazada. En muchos países, los islamistas consiguen que los gobiernos adapten las leyes de Estatuto personal a su propia definición de la identidad islámica.

Pero, frente a la ideología islamista, nuevas investigaciones sobre el Islam están teniendo lugar; investigaciones que emanan de la crítica histórica y el análisis científico, con el objetivo de releer el Corán con un espíritu crítico y abierto y desacralizar la relación con la religión; una relación que durante siglos ha sido y sigue siendo impregnada de tabúes marcados por el tradicionalismo y el fundamentalismo. Rachid Benzine recoge en su libro *Les Nouveaux penseurs de l'Islam* (Albin Michel, Paris, 2004a) el pensamiento de unos cuantos nuevos pensadores<sup>46</sup> del Islam; magrebíes, iraníes, pakistaníes, sudafricanos, entre otros. Algunos de ellos son perseguidos en sus países de origen por su pensamiento, aunque todos se reconocen como musulmanes y

---

<sup>46</sup> Benzine analiza en su libro (2004a) el discurso de los siguientes pensadores Abdulkarim Soroush, Mohamed Arkoun, Fazlur Rahman, Amin Al khûli, Muhammad Khalafallâh, Nasr Hamid Abû Zayd, Abdelmajid Charfi, Farid Esack. Se puede añadir a estos nombres Mohamed Talbi, Mohamed Iqbal, Ali Abderraziq, Hassan Hanafi, Mohamed Chahrouf, etc.

no niegan que el Corán es ‘la palabra de Dios’. Están convencidos de la necesidad de repensar el Islam, e interrogar las nociones de palabra divina y de la revelación y coinciden en que el Corán debe ser leído con la ayuda de las herramientas de la razón crítica y a la luz de las ciencias humanas.

Esos nuevos pensadores alimentan la reflexión hermenéutica de Benzine que propone interpretar el Corán con la ayuda de las ciencias sociales para salir de la imagen de un Islam ‘monolítico y obscurantista’ y ‘dar a pensar’ a la comunidad musulmana que no hay un Islam único, ni en el tiempo ni en el espacio; es múltiple y tiene que ser crítico hacia sí mismo.

Esa aproximación al Islam o tal como la llama Filali-Ansari (1999) “nueva conciencia islámica” se basa sobre postulados simples, tales como que ‘el Islam abstracto o ahistórico no existe’: “Esta toma de conciencia se beneficia naturalmente de la aportación de los trabajos científicos sobre el Islam (dogma e historia). La mirada exterior dirigida así a la historia de los musulmanes ayuda a desplazar o incluso a reconstruir la conciencia religiosa” (Filali-Ansari, 1999: 140).

Esos nuevos pensadores, desde perspectivas distintas pero convergentes demuestran que:

“es posible operar la distinción entre *el Islam normativo* y *el Islam histórico* y esquivar algunos de los obstáculos más complicados que la historia ha producido. Por vías diferentes, con más o menos éxito, intentan extraer el mensaje religioso de las trabas en las cuales las sociedades medievales lo han encerrado y de las fórmulas que los musulmanes de antes le han dado.” (Filali-Ansari, 1999: 148)

El Islam, como dice Soroush, es el conjunto y el resultado de las interpretaciones del Islam. Benzine enfatiza que no hay una lectura objetiva o neutra. Dice Ali Ibn Abu Taleb (el cuarto y última Califa Ortodoxo) “El Corán está en el *mushaf* (la recopilación escrita de las revelaciones). No habla de sí mismo: son los seres humanos que lo expresan” (citado por Benzine, 2004b). Eso lleva a una doble hermenéutica. Por un lado, hay que interpretar el texto, y por otro el contexto que es el mundo del lector. Una significación puede emerger de este encuentro entre dos realidades. De ahí, Benzine (2004b) aconseja distinguir entre el texto revelado, que es constante, y la interpretación que es cambiante, evolutiva; de hecho existen interpretaciones plurales y divergentes.

Nuestra sociedad reposa sobre el paradigma coránico. El texto es a menudo utilizado para fines políticos, para legitimar o justificar los discursos de quienes lo utilizan, por muy antagónicos que sean unos frente a otros. El texto coránico se está usando hoy día como un pretexto, llamando la instancia de la autoridad divina para apoyar un discurso

humano. Frente a ese uso fragmentador del texto coránico, al que no escapan ni islamistas ni feministas cuando tratan de justificar desde el Islam sus discursos, Benzine (2005a) aboga por ver el Texto como un sistema entero y en su globalidad, que si tomamos sólo un versículo lo perturbamos. Así que hay que considerarlo como un cuerpo entero y no mutilarlo examinando sólo unas partes específicas según la necesidad del argumento.

Esa consideración del Texto coránico como un cuerpo entero y eterno no significa que existe fuera del tiempo y el espacio. Es importante tomar en cuenta el contexto de la revelación. El discurso coránico no sólo es religioso, sino también es social y cultural. La lectura del Corán tiene que tomar en cuenta que la Palabra de Dios fue revelada en un contexto histórico preciso, y expresada en un lenguaje humano. Su contexto de revelación nos remite a la Arabia del siglo VII, en el cual convivían diferentes creencias, la cristiana, la judía, el politeísmo pre-islámico...etc. De ahí Benzine subraya tres puntos a tomar en cuenta: por un lado que en el momento que desaparece el autor del discurso hay una autonomía del texto, un texto que rompe con su autor que ya no está aquí para comunicar su sentido, y eso supone que la intención divina es inaccesible. Por otro lado, que el texto fue dirigido en su momento a unos destinatarios, en su lengua y en el seno de una cultura y condiciones de vida determinadas. Entonces el texto rompe con sus primeros destinatarios que ya no están aquí, y por último, siendo toda interpretación una lectura humana, hay que plantearse las preguntas siguientes ¿cómo se articula el Texto? Y ¿en qué lógica de orden? (en Benzine y El Otmani, 2005)<sup>47</sup>.

Las teorías de la comunicación son importantes, en ese sentido, para indagar el misterio de la revelación hecha al profeta Mahoma, cuáles son los lazos entre el mensaje y su código de transmisión (la lengua árabe), entre el remitente, el destinatario y el contexto, y cómo se ha pasado del oral al escrito.

Cuando hablamos de Islam hay que tomar en cuenta tres niveles de interacción:

1º nivel (Corán y hadiz): hay que entender el paso del oral al escrito, ¿en qué se han convertido las situaciones llamadas ‘revelación’ y lo implícito del discurso?

En relación con las tradiciones proféticas, hay que entender porque hay dos corpus diferentes de hadiz, el de los *sunitas* y el de los *shiítas*.

---

<sup>47</sup> Rachid Benzine y Saâd Eddine El Otmani (Secretario General del partido PJD) en un debate organizado por el Colectivo Democracia y Modernidad que se articula sobre el tema: “*Quelles lectures du Coran au XXIe siècle*” 1ero de marzo de 2005. Casablanca. Facultad de medicina. Publicado en extracto en [www.lavieeco.com](http://www.lavieeco.com).

2º nivel: hay que saber que hay diferentes interpretaciones de esos corpus a lo largo de la historia, el *fiqh* (la jurisprudencia), *'Ilm al kalam* (la teología), la filosofía y la mística. Hay que recordar que todas las interpretaciones son humanas y que ninguna persona habla en nombre de Dios.

3º nivel: la puesta en práctica de esas interpretaciones del 7º al 21º siglo, desde Marruecos a Indonesia. Ninguna interpretación es inocente, y ninguna puede pretender acaparar el sentido del Corán.

El pensador tunecino Abdelmajid Charfi: recuerda que “Si el dictado es divino, la expresión es humana”. Al respecto, Benzine dice que “Dios se expresó en lengua árabe”, y la lengua es humana, remite a una cultura, a una estructura de pensamiento...” (Benzine y El Otmani, 2005).

Una de las propuestas de interpretación, muy criticadas, ha sido la de Nasr Hamid Abou Zeid, que propone la lectura del Corán como un texto literario. Benzine cree que la crítica literaria que propone ese pensador es posible entre otras, pero que el Corán no es sólo un texto sino también un discurso. El método de análisis literario del Corán existía desde los primeros siglos de Hégira.

El Otmani (en Benzine y El Otmani, 2005)<sup>48</sup> señala que el Corán tiene un origen suprahumano que le confiere un lugar particular en la vida del musulmán. Su característica es la infinitud, y admite que toda interpretación del texto coránico no es más que una opinión puramente humana. En otras palabras, la interpretación humana no será nunca igual a la palabra divina. El hombre nunca llegaría a agotar las múltiples significaciones de la palabra de Dios. Es por eso que siempre ha sido planteada, durante la historia musulmana, la cuestión de saber cómo el ser humano podía contener lo amplio e infinito de la palabra divina.

Esas declaraciones del leader del PJD sorprenden, sobre todo, si recordamos las posiciones violentas del PJD relacionadas con algunas tentativas de modernización como el Plan de Integración de la Mujer en el Desarrollo y su rechazo a las propuestas igualitarias de las feministas basadas en el *iytihad* (interpretación del Corán y del hadiz).

Siempre existían múltiples interpretaciones e incluso contradictorias, en eso coinciden Benzine y El Otmani (2005). Cada generación ha hecho su esfuerzo de interpretación, que al fin y al cabo queda marcada por el nivel de conocimiento de la

---

<sup>48</sup> Líder del partido islamista más importante en Marruecos PJD y Secretario general del mismo (de julio 2004 a julio 2008). Actualmente es ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación, a raíz de las últimas elecciones legislativas de noviembre 2011 en las cuales su partido sacó mayor número de votos y formó gobierno en coalición con otros partidos.

época, la realidad social y cultural. ¿Pero con qué criterio hacemos interpretación del texto coránico? Benzine aboga por una interpretación científica y no justificativa. Dice que el autor del texto no está aquí para decirnos como lo debemos comprender. La intención divina es inaccesible. Y eso es positivo porque da libertad al hombre para leer y, por consiguiente, debe asumir la responsabilidad intelectual de esta lectura del texto. De hecho, la jurisprudencia es un hecho del hombre; que no es inocente porque es producto de una educación, de una sociedad, y de una cultura, entonces su lectura es evidentemente subjetiva.

El Otmani está de acuerdo en que haya más interpretaciones científicas del texto coránico. Pero la pregunta que se plantea es porqué las corrientes islamistas atacan de herejía algunas tentativas de interpretación diferentes a las lecturas establecidas. La respuesta sería posiblemente, por un lado, la utilización que hacen los políticos o los islamistas de la religión y del Texto coránico como pretexto y por otro el apego de los musulmanes a ciertas interpretaciones establecidas que apelan a la cultura y a la identidad y construyen un Islam monolítico, ahistórico y reducido a ideas y conceptos.

Benzine subraya que el Corán, siendo una metáfora, y no una ley, se debe considerar como un discurso construido que posee una estructura; no es la Constitución de los musulmanes.

El uso del texto coránico como vía de legitimación, lo ha convertido, para unos, en un discurso base de una identidad de resistencia y trampolín político y, para muchos, en un refugio identitario. Esa instrumentalización de la religión puede conducir a los fundamentalismos. Los musulmanes tienen que superar esa situación que los convierte en rehenes, utilizados por los diferentes discursos que se reclaman del Islam, tienen que comprender la complejidad de su historia. En palabras de Hélie-Lucas (1996), se debe superar el complejo de traición y en términos de Saadawi<sup>49</sup> hay que desvelar la mente e iluminarla.

Someter el Islam al espíritu crítico no significa necesariamente tener menos fe. Lo importante según Benzine es pasar de un acto intuitivo de creer a otro más reflexionado de saber, porque la fe sola a veces reposa sobre supersticiones; y la lectura científica del Corán puede incluso ayudar a la lectura creyente. Frente a la denigración actual del Islam, muchos musulmanes responden con una apología del Islam, y llegan a sacralizar la historia del Islam, en lugar de releerla con espíritu crítico.

---

<sup>49</sup> Según sus declaraciones en una entrevista publicada en 2005 en *Afkar/Ideas*, 7 (verano): 17-21.

Los fundamentalismos no están sólo en el Islamismo, sino también en el cristianismo y el protestantismo. En el momento en el que uno pretende tener la verdad, ya excluye al otro y eso puede desviar a la violencia<sup>50</sup>.

Frente al fundamentalismo, Benzine (Benzine y Delorme, 1997) aconseja, para prevenirlo, proporcionar a las personas un acceso al conocimiento objetivo de su religión, a la teología, e impulsar el análisis multidisciplinar del texto Coránico. El diálogo interreligioso y la aproximación intercultural y comparativa son tareas cada vez más necesarias y urgentes, sobre todo ahora ante los desafíos de la globalización. Es peligroso presentar el Islam como una idea globalizadora que existe fuera de su contexto, y de su historia.

No hay que desconectar el conocimiento del Islam de lo que pasa en el mundo ni tampoco de los avances científicos que permiten aprehender mejor la relación con la religión. No se puede negar que el Corán está en el centro del imaginario de los musulmanes, no se puede pretender desacralizar el Corán pero sí desacralizar las interpretaciones humanas. Tampoco se puede pretender reformar el Islam, sino la comprensión del Islam. Benzine (2005b)<sup>51</sup> prefiere no hablar de ‘reformistas’, porque reforma quiere decir reparación, alejamiento del ‘verdadero Islam’, como si existiera un Islam original y teníamos que resucitarlo.

Los nuevos pensadores del Islam, precisamente, no son reformistas. Su objetivo es hacer del Islam un objeto de estudio científico y su labor es dialogar con el texto coránico e interrogarlo constantemente. Asumiendo que el Corán es una palabra infinita escrita en un texto finito, los nuevos pensadores del Islam aceptan que la significación no está en el texto, sino que emerge de una fusión entre el mundo del texto, el universo del lector y el contexto de lectura.

Fruto del contexto histórico en que fue revelado, el texto coránico según Benzine (2005a), coincidiendo con Saadawi y Mernissi, está regido por la norma del patriarcado,

---

<sup>50</sup> Estas son las conclusiones de Benzine, Rachid et Christian Delorme (1997): *Nous avons tant de chose à nous dire. Pour un vrai dialogue entre chrétiens et musulmans*. Albin Michel. Véase entrevista con los autores en la web L’Humanité: “*La foi contre l’intégrisme*”, editada el 28 de mayo de 1997, entrevistados por Pierre Barbancey. Delorme y Benzine, ambos comprometidos en actividades sociales en sus barrios, se dieron cuenta a raíz de un seminario que comparten su visión global sobre el ser humano y sobre Dios, decidieron escribir ese libro para establecer un diálogo interreligioso y demostrar su necesidad frente a la crispación identitaria que se percibe en los barrios de Francia. El objetivo de su libro quieren que la gente viva su fe sin denigrar al otro. Para Delorme coexisten en el mundo dos movimientos; uno del miedo, la crispación y los guetos, ámbito propicio a la propagación de los integristas y el fanatismo religioso, y otro del descubrimiento y la aceptación del otro que necesita previamente de está abierto a encontrarse e interrelacionar con él.

<sup>51</sup> Benzine en un texto facilitado por él mismo en 2005, titulado “*En finir avec la « Réforme de l’Islam »*”.

de ahí dice que hay que admitir eso y ver que la norma patriarcal no es válida para hoy día, entonces no se puede tomar un versículo u otro para afirmar la igualdad social entre los hombres y las mujeres. Frente al discurso de las feministas, tanto aquellas que acusan la religión como aquellas que llaman a una relectura del Corán, Benzine dice que hay que tener mucho cuidado, y no hay que caer en la utilización ideológica y práctica de los textos. Sino, estaríamos provocando una sobrecarga de identidad, justificando todo en nombre de la religión y pretendiendo que la religión tenga respuesta y solución para todo, independientemente del tiempo y el espacio.

Coincidiendo con Shaheed (2005), Benzine rechaza hacer cargar a la religión de todos los males de la sociedad y de pedirle soluciones, mientras subraya otras “variables extra-religiosas”, a saber la democracia, y los derechos humanos que son logros capaces de resolver los problemas:

“las « feministas » ganarían si intentan desplazar el cuestionamiento hacia otros campos de interrogación mucho más salvadores. Las estructuras antropológicas y especialmente las familiares, los niveles de educación, las situaciones social y económica son todos elementos explicativos de la condición de las mujeres. En lugar de las querellas de interpretación sobre tal o tal disposición coránica, las mujeres necesitan sobre todo medidas políticas claras, que aseguren su protección jurídica y favorezcan su inserción en todos los ámbitos de la vida social...” (Benzine, 2005a)

Filali-Ansari subraya además que el Islam no puede jugar el papel de oposición política o religiosa:

“¿Haría falta « una oposición religiosa » a la política en ese nivel? ¿Desempeñará el Islam un rol de oposición en el “sistema-mundo”? la pregunta se plantea con acuidad y sería absurdo no reconocerlo. Sería por supuesto muy peligroso permitir o incitar a que una religión desempeñe precisamente ese rol. Sería hacer entrar la humanidad en una guerra de religiones generalizada (lo que predicen algunos, como S. Huntington). Es en este sentido que el fenómeno designado por la expresión «nueva conciencia islámica», si está reconocida y escuchada, podría contribuir a instaurar el diálogo en lugar de la confrontación, primero entre los musulmanes, y luego entre musulmanes y aquellos que se les agrupa bajo la etiqueta de «occidentales». Haría falta no obstante que otros factores sean igualmente reunidos, para poder evitar la persistencia de la división de la humanidad en dos, la marginalización continua del tercer mundo, el arraigo incesante de las desigualdades y el desarrollo de nuevos factores de conflicto en el mundo...” (Filali-Ansari, 1999: 172-173)



## **CAPÍTULO IV. MOVIMIENTOS DE MUJERES Y FEMINISMO: EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL FEMINISMO EN MARRUECOS**

El capítulo anterior dedicado a los discursos sobre las mujeres, de nacionalistas e islamistas, nos ha permitido dilucidar cómo y cuando surgió la asignación de una sobrecarga de identidad a las mujeres por parte de éstos. En el presente capítulo hablaremos, en cambio, de los discursos de las mujeres expresados por los movimientos de mujeres y feministas en el ‘mundo musulmán’ y en Marruecos que tratan de deconstruir aquellos discursos conservadores y reconstruir otros, en los cuales las mujeres dejan de ser objeto para convertirse en sujeto; tratan de reconstruir el espacio de la individualidad, como dice Amorós, y el reconocimiento, construyendo un yo, un sujeto mujer diferente. Con lo cual, podremos entender mejor, más adelante, el conflicto y el debate entre los diferentes actores sociales en Marruecos (entre conservadores, islamistas y feministas).

### **4.1 Aproximación a los movimientos de mujeres en el ‘mundo musulmán’**

Para aproximarse al mundo musulmán no hay que tomar en cuenta sólo el indicador de la religión o la identidad religiosa, *hay otros factores influyentes que interaccionan: a saber, la revolución tecnológica, el poder, la cultura del consumo, etc.* En el caso del movimiento feminista en el mundo árabe, a menudo se le define en relación con la religión<sup>52</sup>, a diferencia de los demás movimientos feministas del mundo que no se ven asociados a las confesiones tales como la cristiana, budista, etc.

Dice Shaheed que “los títulos tipo la mujer en el mundo islámico evocan cierta generalización y paralelismo que no son fáciles de concebir, porque el mundo islámico presenta mucha diversidad y complejidad” (Shaheed, 2005). Cuando se habla de las mujeres del mundo musulmán ¿a qué mujeres y a qué mundo se refiere? Ese mundo que se evoca a menudo de forma homogénea está compuesto de muchos países y presenta variedad, complejidad y diversidad étnica, cultural, histórica, económica, nacional e

---

<sup>52</sup> No sólo el movimiento feminista sino también a las mujeres del mundo musulmán a menudo se les define desde la religión y la identidad religiosa, no sólo por los propios compatriotas hombres sino también por los occidentales. Tanto los nacionalistas como los islamistas a menudo evocan “una mujer musulmana” en singular y desde la identidad religiosa, como ideal femenino, homogéneo, transnacional y ahistórico, venerado y considerado objeto de protección y a la vez de control porque es como un traidor en potencia. En el caso de Occidente, a menudo se habla de “la mujer en el Islam” cuando se quiere referir a las mujeres árabes y/o musulmanas, pasando por alto toda la complejidad y la diversidad de países musulmanes árabes y no árabes desde Indonesia hasta el Magreb, sin olvidar la diáspora musulmana.

identitaria. Y las mujeres de ese mundo musulmán no son siempre mujeres veladas, silenciadas y víctimas, no se pueden definir sólo partiendo de la dimensión de género o religiosa, son, según Kandiyoti (citada por Shaheed, 2005), “actores completos que llevan el contexto completo de las contradicciones que encierran su posición de clase, nacional, étnica y de género.”

Cuando se habla de movimiento feminista en el mundo islámico en singular, en cierto modo, se cae en el mismo error de generalización y confusión. De la misma forma que hay que cuestionar el concepto de “mundo islámico” como un conjunto homogéneo, invariable de individuos y sociedades, hay que darse cuenta de que existen varios movimientos, dado que las estrategias de las mujeres de ese mundo son diversas y varían en función de su contexto y circunstancias. Se movilizan en diferentes corrientes, que se balancean entre movimientos que quieren formar parte del amplio abanico del movimiento feminista mundial, otros que centran su lucha sobre las identidades étnicas y/o religiosas, o las de clases, y otros que prefieren mantener un *statu quo*...etc.

#### **4.1.1 Movimientos de Mujeres en países musulmanes, religión e identidad**

Hélie-Lucas (1996) identifica tres estrategias principales en el movimiento de las mujeres en las comunidades y países musulmanes que permiten destacar tres grupos:

1º- Que se adhiere a los grupos fundamentalistas, y con ello evita poner en tela de juicio la identidad musulmana o traicionarla. Los fundamentalistas en las últimas décadas han sabido utilizar a las mujeres como fuerza política para visualizar y consolidar su ideología.

2º- Que reivindica los derechos de las mujeres en el marco del Islam. Ese grupo está formado por mujeres, que se consideran a sí mismas nuevas pensadoras del Islam; tratan de reinterpretar el Corán desde una perspectiva hermenéutica feminista poniendo énfasis en el contexto histórico del texto. Está formado, también, por historiadoras que tratan de feminizar la historia, rescatando del olvido voces de mujeres silenciadas o invisibilizadas en la historia contada por los hombres.

La estrategia de ese grupo no es aceptada por los fundamentalistas (según Hélie-Lucas), sin embargo, el hecho de ser interpretación que parte de la *Shari‘a* islámica le da fuerza para desafiar las acusaciones y acercarse a la población.

3º- Que aboga por la laicidad y la adopción de los derechos humanos tal como son reconocidos universalmente. Estando basada su estrategia en los valores universales de

derechos humanos, en lugar del marco cultural y religioso como la anterior, las mujeres de ese grupo sufren más ataques, represalias y exclusión, y suelen ser acusadas de perjudicar y traicionar al conjunto del mundo musulmán, aunque reconocen no haber renunciado a sus identidades culturales, religiosas o nacionales. Nawal Saadawi, forma parte de ese grupo, una feminista egipcia pionera en la lucha por los derechos de las mujeres árabo-musulmanas; de hecho algunos libros suyos han sido prohibidos en varios países árabes (tales como su libro *La mujer y el sexo* publicado en árabe, 1990). En 2001 ha sido juzgada ante los tribunales egipcios por sus ideas, y muchos ulemas la han declarado apóstata. La religión es considerada, en el marco de esa estrategia, un asunto privado que depende de la elección de cada persona, por eso se aboga por la separación entre religión y Estado. Esa estrategia aunque es minoritaria, representa una alternativa frente a las políticas definidas, impuestas por los fundamentalistas. Las mujeres en ese marco, se basan sobre el internacionalismo para legitimar su discurso, y desarrollan “estrategias de intercambio de información, de apoyo, y de solidaridad más allá de las fronteras nacionales religiosas y culturales. Para ellas, el internacionalismo no trasciende ni borra la pertenencia a una estructura cultural religiosa en la cual ellas desean enraizarse” (Hélie-Lucas, 1996: 14).

Por consiguiente, para hablar de los movimientos de las mujeres en el mundo musulmán hay que tomar en cuenta dos elementos claves. Por un lado, los fundamentalismos, es decir, el impacto que tienen sobre los gobiernos, y sobre las decisiones que toman éstos y que perjudican o afectan a las mujeres, y la influencia de esa ideología sobre las mujeres (Hélie-Lucas), además de la posición que tiene el movimiento de las mujeres frente a esa ideología y cómo redefine su discurso. Por otro lado, la identidad, a saber quién la define, y cómo se define, asimismo cómo las mujeres redefinen esa identidad, los roles asignados y la subjetividad.

Los movimientos de mujeres ofrecen mucha diversidad, unos participan en el proyecto fundamentalista, algunos optan por reivindicar reformas en el marco del Islam y otros abogan por una perspectiva laica llamando a la separación entre lo religioso y lo político. Sin embargo, sean como sean las estrategias y tendencias de esos movimientos, a menudo interiorizan en cierto modo las políticas identitarias y algunos conceptos desarrollados o utilizados por los fundamentalistas:

“Han interiorizado la noción de un enemigo exterior monolítico, así como el miedo a traicionar su identidad definida como identidad de grupo en lugar de identidad de mujer en el seno del grupo. (...) Aceptan también que la tradición sea definida, no como una historia viva que impregna el presente y el futuro, sino como una entidad muerta que hay que

reanimar y preservar bajo una forma antigua-imaginaria-. Y finalmente, no cuestionan el rol central que les ha sido asignado por las políticas identitarias.” (Hélie-Lucas, 1996: 9)

No es fácil para las mujeres, como dice Hélie-Lucas, pensar libremente y forjar los instrumentos de la razón para desligarse de las construcciones ideológicas del discurso fundamentalista identitario sobre las mujeres. No hay que subestimar el impacto de ese discurso y sus repercusiones sobre las estrategias de las mujeres (Hélie-Lucas, 1996: 10). Ese impacto se refleja en los intentos de las mujeres de cuestionar el discurso fundamentalista discriminatorio, en desligarse de él y, forjar y legitimar un discurso propio.

Algunos movimientos caen en la trampa de la “teoría de las prioridades” aunque a veces no tienen más remedio. Tanto los nacionalistas como los islamistas ponen como prioridad la unidad del grupo, la protección frente a las amenazas externas ante las reivindicaciones de las mujeres, lo que lleva a éstas a aplazar sus proyectos para más tarde o renunciar a ellos en favor de la unidad nacional. Los nacionalistas, en su día, reclamaban esa prioridad para luchar contra el enemigo colonizador y proteger la nación conquistada, y los islamistas ahora utilizan el mismo pretexto y manipulan a las mujeres políticamente de la misma manera, en este caso para luchar contra el enemigo neocolonizador, que pone en peligro, según ellos, la unidad de la nación islámica (*Umma*) y la integridad de los musulmanes. Una vez más se convierte a las mujeres en guardianas de la identidad, símbolo de unidad de la nación y baluarte de lucha, que si no asumen ese rol, se convierten en traidoras a la nación y al Islam.

Hélie-Lucas reconoce que se necesita tiempo para que las mujeres superen el “complejo de traición” y se atrevan a transgredirlo, y para que puedan identificar a sus aliados tanto dentro de su propia comunidad como en el exterior (Hélie-Lucas, 1996: 10). Primero, se tiene que ser consciente de que la protección de la identidad, sea comunitaria, nacional o religiosa, muchas veces se invoca como pretexto para confrontarse a cualquier intento de cambio que afecte a las condiciones de las mujeres.

En cuanto a las mujeres que optan por una propia lectura de la *Shari‘a* mediante la reinterpretación del Corán y el hadiz a base del *iytihad*, tales como las militantes del feminismo islámico, como alternativa a las interpretaciones misóginas de los hombres, según Benzine, cogen un mal camino porque no hay que negar que la norma del texto coránico es el patriarcado, ni hay que olvidar el contexto sociocultural en el cual fue revelado. Dice Benzine que hay que dejar de instrumentalizar el texto coránico para justificar el discurso; esas mujeres estarían haciendo lo que Soroush llama obesidad de

la religión. Cada uno analiza el texto en función de la interpretación que quiere sacar. Benzine propone otra vía; leer el Texto en su contexto y dialogar con él. Leerlo en su conjunto tomando en cuenta el contexto y analizarlo mediante instrumentos científicos (las ciencias sociales, lingüística, semiótica, historia... etc.).

A las mujeres del mundo musulmán que optan por defender los derechos de la mujer partiendo de una perspectiva universalista se les acusa de occidentalizadas, o incluso herejes, y de importar ideologías occidentales que chocan con los valores islámicos. Según los islamistas, las cuestiones de las mujeres remiten al ámbito privado, esfera de lo específico que hay que proteger del imperialismo occidental disfrazado, según ellos, de valores universales. Incluso las mujeres que creen en los valores universales de justicia social para defender los derechos de las mujeres, se ven influidas por las premisas fundamentalistas cuando intentan demostrar que no son alienadas y justifican que también son musulmanas y enraizadas en su propia cultura. En esa dinámica de legitimación tratan de diferenciarse de las “feministas occidentales” y definirse como feministas del Tercer Mundo, o incluso hay algunas que rechazan la denominación feminista en sí.

En cuanto a la identidad, Shaheed subraya dos factores a tomar en cuenta a la hora de plantear la cuestión de las mujeres, la identidad y el mundo islámico:

**1-** Los países del mundo árabe-musulmán han pasado por un proceso de colonización y descolonización similar. Al descolonizarse formaron naciones sin pasar por la evolución histórica que supone crear una Nación. Lo cual les llevó a enfrentarse a los retos de construcción de un Estado y sus consecuencias de deconstrucción de las estructuras económicas, sociales y culturales locales. A ese proceso de formación de Estado, le acompañó la construcción de una identidad o más bien la elección -entre las diferentes identidades culturales- de una identidad política que sea más idónea para el éxito político. Pero el problema es que en lugar de que las políticas seguidas llevaran a la consolidación de la democracia y la igualdad, arraigaron la discriminación y la desigualdad. El resultado es que mientras que los que disponen del poder tratan de mantener el poder y el statu quo, la oposición emergente intenta a su vez conseguir el poder legitimando su reivindicación a partir de la identidad religiosa, regional o étnica.

**2-** El nuevo régimen mundial ha pasado de establecer una política basada sobre la definición del Estado y del sistema económico, social y político idóneo a basar las reivindicaciones a partir de la identidad, en lugar de diseñar una agenda política clara que establezca programas económicos y sociales eficientes.

Enfocar las reivindicaciones a base de la identidad lleva a establecer fronteras entre el “nosotros” y el “ellos”, y eso conlleva discriminar al “Otro” al que se le empieza a considerar diferente o enemigo.

La cuestión de la identidad es un elemento clave y crucial para entender la situación de las mujeres porque éstas son consideradas depositarias de la cultura. Pero, ¿cómo se construye la identidad, quién la define y cómo redefinen las mujeres su identidad, los roles y la subjetividad? Citando a Shaheed:

“La consolidación del poder de las mujeres desafía y es desafiado por los problemas de las identidades culturales y políticas: la formación de la identidad, quien la define, cómo las definiciones de género se ajustan a las definiciones de la comunidad (y aquellas del yo colectivo e individual) y como interaccionan esas definiciones a nivel local, regional e internacional. Todos esos factores tienen consecuencias directas sobre las mujeres que desean redefinir los parámetros de su vida. Las dinámicas subyacentes a las definiciones del individuo, del género y de la colectividad son pertinentes en cualquier lugar, dado que toda sociedad debe hacer frente a tres verdades indiscutibles e ineluctables: el nacimiento, la vida y la realidad de ambos sexos. Por consiguiente, la definición del género forma parte necesariamente de todas las culturas, y como tal, forma un ingrediente esencial de la identidad colectiva de todo grupo. De ahí, cuando las mujeres buscan ampliar su espacio como mujeres, mediante el rechazo y la redefinición de los roles que les habían sido atribuidos anteriormente, ponen en tela de juicio no sólo los contornos de sus vidas privadas. Si la cultura es la expresión de una identidad colectiva, y si todas las sociedades deben abordar el problema de género, entonces una redefinición del género necesita automáticamente un reajuste del conjunto de la cultura y de la colectividad correspondiente desde un punto de vista muy amplio, independientemente del hecho de que la sociedad en cuestión sea dinámica o estancada, antigua, o contemporánea, atea o religiosa, y desde luego musulmana o no.” (Shaheed, 2005: 8-9)

El patriarcado en la sociedad musulmana tiene componentes similares al de las demás sociedades del mundo. Las mujeres han sido subyugadas de la misma manera; sea mediante las construcciones de la familia, del parentesco, y de las relaciones individuales, los proyectos y las políticas del Estado, etc. “La subyugación se destaca independientemente del factor de la religión, dado que las políticas tales como los Programas de Ajuste Estructural producen efectos relacionados con el género tanto en el mundo islámico como en otro...” (Shaheed, 2005)

En las sociedades árabo-musulmanas asistimos a una continua interacción del patriarcado y de la religión. Ésta forma parte de la vida diaria de los individuos y de la definición que hacen de sí mismos y de su cultura. Eso lleva a veces a que muchas prácticas patriarcales se atribuyan a la religión, prueba de ello es que las prácticas consideradas musulmanas difieren de un país a otro en función de las identidades étnicas, tribales o de clase, lo que significa que el Islam está marcado por la cultura y las costumbres históricamente arraigadas en la sociedad donde se practica.

Las leyes, tanto durante su formulación como en su aplicación, suelen ser subjetivas en relación con el género, considerándolo como parte de la identidad cultural y comunitaria. Eso se refleja sobre todo en las leyes que afectan el estatuto personal, la vida privada, ámbito de la familia y las relaciones entre ambos sexos, que quedan marcados por la referencia a la *Shari'a*. En cambio, las legislaciones relacionadas con los ámbitos administrativos, de gestión pública o privado, tales como el comercio, las finanzas, la industria...etc., no se inspiran en la jurisprudencia musulmana (la *Shari'a*) sino más bien, en la mayoría de los países del mundo musulmán suelen ser heredadas de la época colonial y continúan estando reglamentadas en la actualidad según parámetros casi universales, parecidos a los occidentales.

En muchos países musulmanes, esas leyes que afectan el estatuto personal son favorecidas por un proceso cultural de socialización desde la infancia, que facilita su imposición como código inquebrantable, además de que muchas costumbres y leyes no oficiales operan como leyes porque son asumidas como religiosas aunque a veces se oponen a la religión misma (El caso de ablación en algunos países africanos).

El uso de la religión por los políticos, a su vez complica a las mujeres la tarea de cuestionar las prácticas discriminatorias existentes. Los políticos a menudo reclaman “leyes islámicas” para justificar sus políticas y reivindicaciones, aunque éstas sean discriminatorias para las mujeres. Pero hay que cuestionar la denominación en sí; islámico (ordenado por escrituras religiosas) se evoca a menudo para denominar prácticas o reglas en lugar de ‘musulmán’ (personas que adhieren al Islam).

“Es importante insistir sobre esa distinción y reubicar sus reivindicaciones y contrareivindicaciones que se consideran las únicas verdaderas guardianas del Islam en su propio contexto, que es aquel de una lucha por el poder político...” (Shaheed, 2005: 15)

Sin embargo, Shaheed subraya que no es idóneo considerar que los problemas de las mujeres vienen del Islam y de su identidad musulmana sólo:

“Frente a esta situación, es lamentable considerar que los problemas de las mujeres en las sociedades musulmanas vienen sólo del Islam y de su identidad musulmana. Eso impide comprender las desigualdades sociales, y minimiza los esfuerzos de aquellos (aquellas) que se esfuerzan en cambiar su sociedad (a veces a costa de su vida, a menudo de su libertad. Eso pone un velo también sobre las diferentes fuerzas políticas y sociales a menudo en conflicto en los países o regiones correspondientes. Y finalmente, eso sitúa a los musulmanes en su conjunto a la defensiva, bloqueando así la posibilidad de un análisis autocrítico que conduciría al crecimiento y al cambio. En definitiva, eso sitúa la religión en competencia con los sistemas y las estructuras, y juega a favor de aquellos que se presentan como los guardianes del Islam...” (Shaheed, 2005: 16)

Las mujeres, para poder redefinir la identidad y los roles que les son asignados y la subjetividad, deben crear o encontrar el espacio en el cual podrán imaginar esas nuevas definiciones de ellas mismas, y eso es posible cuestionando los parámetros establecidos de su existencia y descomponiendo la identidad que les es atribuida como un todo homogéneo (Shaheed). Para ese proceso de deconstrucción y reconstrucción de la identidad se necesitan muchas estrategias, a saber, romper el aislamiento de las mujeres facilitándoles el acceso a las informaciones sobre las leyes, las costumbres, y las políticas que rigen y determinan la vida de las mujeres (Shaheed), y establecer aliados en el interior y en el exterior del país (Hélie-Lucas). Las redes de asociaciones de mujeres constituyen un aliado y una fuente de información, de apoyo y de solidaridad.

#### **4.1.2 La controversia del feminismo islámico**

El feminismo islámico<sup>53</sup> suscita mucho debate y polémica en el seno de las sociedades árabo-musulmanas. Llama a una lectura feminizada de las fuentes, tanto del Corán como los hadices del profeta, basándose sobre el *iytihad*. Valentine Moghadam, partiendo del caso de Irán, describe esas controversias que han surgido sobre ese tema con una serie de interrogantes:

“El propio término, así como su referente han sido objeto de controversia y discordia. ¿Puede existir el feminismo como tal en el marco del discurso islámico? ¿Es correcto usar la descripción de feminista o incluso de “feminista islámica” para esas activistas e intelectuales, incluidas mujeres con velo, cuyo trabajo hacia el avance de la mujer e igualdad de género se desarrolla en un marco fluido de trabajo islámico? ¿Pueden las actividades de las mujeres reformistas, que se sitúan entre los amplios objetivos de la República Islámica de Irán y buscan una mejora del estatus de la mujer, ser descritas como constituyentes de un feminismo islámico? ¿Forma parte el feminismo islámico de un amplio movimiento de reforma en Irán, o es un intento de legitimar la política de género del estado? ¿Es el feminismo islámico benigno, o constituye una amenaza para las alternativas laicas? ¿Y hacen bien estas mujeres intelectuales en el exilio, que tratan el “feminismo islámico” de manera positiva, en promover el fenómeno?” (Moghadam, 2006)<sup>54</sup>

Moghadam analiza el discurso y el movimiento del feminismo islámico, partiendo de las estrategias de las mujeres iraníes:

“Esta estrategia consiste en la reinterpretación del Corán, del Hadit y de la historia islámica, para sacar a la luz y destacar sus fundamentos igualitarios y emancipadores, y en desafiar a las interpretaciones patriarcales convencionales de antaño, que se han abierto paso entre las leyes, códigos y prácticas islámicas.” (Moghadam, 2006)

---

<sup>53</sup> El término feminismo islámico es controvertido, porque dentro de los movimientos que podrían considerarse feminismo islámico hay varias perspectivas y posturas muy distintas unas de otras.

<sup>54</sup> En una conferencia de Moghadam titulada: “Desengaños y expectativas del feminismo islámico”, presentada en el I congreso de Feminismo Islámico celebrado en Barcelona en 2005. Texto publicado en 2006 en [www.webislam.com](http://www.webislam.com).

Moghadam menciona varios nombres del feminismo islámico tales como la socióloga marroquí Fátima Mernissi, el colectivo de mujeres malayas Sisters in Islam, la americana Amina Wadoud, las iraníes Shahla Sherkat y Asma Taleghani, además de las famosas intelectuales árabes residentes en EEUU tales como Rifaat Hassan, Asma Barlas y Leila Ahmed, entre otros. Son mujeres diversas pertenecientes a diferentes instituciones y políticas pero que comparten una visión abierta del Islam:

“Lo que tienen en común es su educación, son mujeres urbanas involucradas en la reinterpretación del Islam desde un punto de vista que se centra en la mujer y en el Corán para rescatar o recuperar su religión de interpretaciones patriarcales y equivocadas, y consecuentemente conferir legitimidad teológica al movimiento por los derechos de la mujer en el mundo islámico...” (Moghadam, 2006)

En efecto, Asma Barlas (2006)<sup>55</sup> aboga por una lectura del Qur'an como un texto liberador que se puede leer de otras maneras que no sean discriminatorias. El Corán no es lo mismo que sus interpretaciones, éstas son humanas mientras que el Corán es un discurso divino. Asma Barlas subraya dos ideas; que el Islam no es lo mismo que los musulmanes, y que las desigualdades no están ligadas sólo a la religión sino también a la historia, a la cultura, al sistema patriarcal de una sociedad...etc.

Desde una perspectiva hermenéutica del Corán y partiendo de tan sólo tres nombres de entre los 99 nombres de Dios, Asma Barlas demuestra que la igualdad de género en el Corán es ontológica; a saber, la unicidad de Dios, la justicia y el hecho de no ser creado dismantelan respectivamente el hecho de que los hombres sean los intermediarios o tutores de las mujeres, se contradice con la injusticia del patriarcado, y deslegitima representar a Dios en un lenguaje humano porque Dios está por encima del sexo aunque las convenciones lingüísticas lo representan en masculino. Esta hermenéutica tiene su clave en la lectura del Corán como una globalidad y no por separado o como una linealidad (Barlas, Benzine). Hay tantas lecturas misóginas del Corán en muchos países musulmanes, que conducen a muchos a pensar que el Islam es misógino, patriarcal y antidemocrático.

Para entender el porqué de tantas interpretaciones del Corán, Barlas establece una relación entre la autoridad y el conocimiento por un lado y los textos y los contextos por otro. Barlas ofrece una lectura del Corán basada sobre la premisa de la igualdad, pero aunque no ignora la deuda del feminismo, no acepta que su lectura sea considerada

---

<sup>55</sup> Barlas, Asma, en una conferencia en el I Congreso de Feminismo Islámico, celebrado en Barcelona en 2005. Texto publicado en [www.webislam.com](http://www.webislam.com), 2006.

feminista por seguir ese movimiento sino que la considera fruto de su propia hermenéutica, porque según ella no es necesario ser mujer o feminista para llegar a sus conclusiones. En este caso, Barlas diverge de Nawal Saadawi y critica su lectura que atribuye al Corán un discurso discriminatorio, y declara que no se adscribe a ningún feminismo que niega la premisa de la igualdad en el Corán.

Las feministas islámicas según Moghadam se insertan en el marco del nuevo pensamiento del Islam, un pensamiento de reforma religiosa en el cual destacan nombres tales como el argelino Mohamed Arkoun, profesor en la Sorbona, Abdulkarim Soroush y Mohsen Dadivar de Irán, Mahmoud Taha de Sudán, los egipcios Hassan Hanafi y el exiliado Zeid Abu Nasr y los iraquíes Sheikh Taha Jaber Alalwani y Fathi Osman, entre otros. Rachid Benzine en su libro *Los nuevos pensadores del Islam* (2004) hace un estudio pormenorizado sobre algunos nuevos pensadores, pero no defiende como Moghadam el feminismo islámico ni lo considera parte de esa nueva reforma religiosa<sup>56</sup>. Clasifica a Fatima Mernissi, Rifaat Hassan y Leila Ahmed entre estos nuevos pensadores del Islam y no en el marco de las feministas islámicas tal como se entiende el movimiento actualmente. De hecho, si tanto las defensoras del feminismo islámico como Mernissi hablan de una reinterpretación del Corán, la diferencia es que Mernissi reconoce como Nawal Saadawi que el “el Corán contiene los arquetipos de las relaciones jerárquicas y la desigualdad sexual. Estos modelos se han reafirmado a lo largo de catorce siglos, gracias a diversas circunstancias adicionales, como por ejemplo el poder político y económico de la edad de oro del triunfo musulmán” (Mernissi, 2005)

El origen del debate del feminismo islámico se remonta, según Moghadam, a 1994 “cuando Afsaneh Najmabadi dió una conferencia en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres. Allí, describió el feminismo islámico como un movimiento de reforma que se abre al diálogo entre personas religiosas y feministas laicas” (Moghadam, 2006).

Moghadam subraya que el feminismo islámico se puede entender en el marco de tres cuestiones, a saber;

- El fundamentalismo islámico
- El Estado, su régimen de género y su evolución política, centrándose en el caso de la República de Irán.

---

<sup>56</sup> Partiendo de un diálogo personal con el autor durante el festival de las Andalucías Atlánticas, celebrado en Essaouira (Marruecos), en septiembre de 2005, a raíz de su participación con una conferencia en el seminario organizado en el marco del Festival.

-La definición del feminismo y la naturaleza del movimiento en el mundo.

O sea, la relación y la interacción del feminismo islámico con el movimiento islámico, con el movimiento de reforma en Irán y con los movimientos de mujeres en el mundo.

En este sentido, en cuanto a la relación con el fundamentalismo, Moghadam considera el feminismo islámico una reacción o respuesta ante las promesas de los movimientos islámicos, y clasifica a las feministas islámicas en dos grupos, unas que se sienten defraudadas después de haber creído en el proyecto islamista y otras que lo rechazaron desde el principio e intentaron reinterpretar la religión de una manera diferente a la concebida por los islamistas; en este grupo Moghadam inserta a Fátima Mernissi, Rifaat Hassan, Azizah al-Hibri, y Sisters in Islam (Hermanas del Islam).

Frente a la ola de violencia que se ha asociado mucho a grupos fundamentalistas islamistas en el mundo, el fundamentalismo islámico, tal como dice Moghadam, parece “haber agotado sus posibilidades y promesas”. Los musulmanes, y especialmente las mujeres, siendo las principales víctimas del fundamentalismo van buscando alternativas lejos de las promesas islamistas y conflictos identitarios y culturales.

Shirín Ebadi, abogado iraní y militante de los derechos humanos universales, dijo en su discurso de aceptación del premio Nobel de la Paz en 2003:

“La situación de discriminación de la mujer en los estados islámicos... tiene sus orígenes en la cultura patriarcal y dominada por el hombre imperante en estas sociedades, no en el Islam. Dicha cultura no tolera la libertad ni la democracia, así como tampoco cree en la igualdad de derechos para los hombres y las mujeres, ni en la liberación de las mujeres de la dominación masculina. (...) No tener en cuenta a la mujer y ponerle trabas a su participación política, social y económica de manera activa así como en la vida cultural, sería de hecho equivalente a privar a toda una población de una sociedad de la mitad de su capacidad. La estructura patriarcal y la discriminación contra la mujer, en particular en los países islámicos, no podrá perdurar para siempre.” (Revista Integral, 2006: 22)

En cuanto a la relación del movimiento feminista islámico con el movimiento de reforma en Irán, aunque a veces critica algunas posturas de los reformistas que marginan los asuntos de las mujeres, el feminismo islámico quiere formar o ya forma parte del movimiento de reforma. Dado el contexto de Irán que ha pasado del fundamentalismo en la época de Jumeini en los años 80 a un estado de reforma caracterizado por una cierta apertura y una tendencia a democratizar el país, las feministas islámicas aprovechan este ambiente para plantear cuestiones de las mujeres, pero siempre en un marco aceptable por el movimiento de reforma, es decir, que no se salga de las líneas de la *Shari‘a* islámica. Las feministas laicas, en cambio, son perseguidas. Dentro de los límites que impone el marco teocrático vigente en la

República Islámica de Irán, las feministas islámicas intentan llevar su proyecto de reinterpretación de la *Shari'a* y su lucha contra el patriarcado, mientras que las feministas laicas consideran fundamental la separación entre la religión y la política.

En cuanto a la relación del feminismo islámico con los movimientos de las mujeres a nivel nacional en Irán e internacional, es una relación que está en proceso de desarrollo, en parte gracias al apoyo de muchas mujeres exiliadas en Europa y EEUU.

Las posturas ante el feminismo islámico son bastante divergentes; muchos lo critican y arremeten “contra el hecho de que se pueda ser feminista desde un marco religioso islámico” (Moghadam, 2006). Hammed Shahidian critica al feminismo islámico y a sus defensores considerándolo una estrategia derrotista y un discurso que no subvierte ni cuestiona los roles e identidad de género, tales como la maternidad, la masculinidad, la feminidad y la heterosexualidad, sino sólo los redefine en el marco de lo aceptado y exigido por el contexto religioso islámico, y concluye que “el feminismo islámico no ofrece una alternativa liberadora al discurso islámico dominante y a la práctica de género y sexualidad”. (Shahidian, citada por Moghadam, 2006) Por otro lado, critica a las feministas laicas y del exilio que apoyan el feminismo islámico y considera esa postura un reflejo de una crisis de identidad (Shahidian, citada por Moghadam, 2006).

Ángeles Ramírez, a su vez, se pregunta si se puede hablar de feminismo desde el Islam:

“Pero ¿puede realmente hablarse de feminismo desde el Islam? Sería ésta una pregunta sobre la posibilidad de la existencia de tal tipo de feminismo. Implica entrar en una definición. Y si existiera ¿cuál es su alcance? ¿se podría hablar de un “feminismo específico” y “culturalmente auténtico” para las sociedades del norte de África? Las respuestas a ambas cuestiones se emplazan en los contextos locales en los que surgen, producto a su vez de procesos históricos que implican tanto al Magreb como a las relaciones coloniales y poscoloniales.” (Ramírez, 2005: 54)

Dice Ramírez que muchas veces son las feministas occidentales quienes crean la etiqueta y llaman feministas a algunos movimientos, y que al final éstos terminan asumiéndolo. Moghadam, por otra parte, dice que han sido las mujeres iraníes del exilio las que han creado la denominación feminismo islámico para referirse al movimiento surgido en Irán durante la Reforma.

Ramírez critica las definiciones reducidas que se hacen a veces del feminismo de manera que permiten englobar muchos feminismos:

“Para mostrar que, por extraños que pudieran parecer al feminismo occidental, muchos discursos y luchas de otros lugares podrían llamarse feministas, algunas académicas pusieron a prueba las definiciones más habituales de feminismo confrontándolas a la

actividad discursiva y activa de los movimientos de mujeres. Rosalind Delmar hace en los años ochenta una definición mínima del feminismo. Ser feminista implica un reconocimiento de la discriminación femenina en razón del sexo, así como de que la satisfacción de las necesidades específicas femeninas y la solución de su problemática, también específica, pasa por un cambio radical en lo social y político. Si se toma esta definición, no habría ningún problema en incluir a las militantes islamistas. Y aquí podría darse por finalizada la discusión. De hecho, el debate, que es importante entre los que consideran que hay un feminismo islamista y los que piensan que es una contradicción en sus propios términos, dedica mucho esfuerzo a la presentación de definiciones de feminismo como la prueba definitiva. Al haber docenas de definiciones, y cada cual toma la que mejor se adapta a su tesis, el esfuerzo termina siendo frustrante, y desde luego parcial. Bastante más fructífero se presenta, sin embargo, el análisis de los marcos sociales y políticos en los que estos movimientos se insertan.” (Ramírez, 2005: 55)

Ramírez achaca a cuatro factores el hecho de que últimamente se esté hablando de feminismo islámico en un momento en que todavía se ve al Islam como contrario al feminismo, y no sólo por los occidentales sino incluso por algunas feministas del mundo musulmán, a saber;

1- la tendencia a considerar feministas los discursos sobre las mujeres sostenidos por mujeres.

2- la presencia de las mujeres en el movimiento islamista y el deseo de éstas de elaborar un proyecto propio dentro del movimiento.

3- declararse feminista en el marco de un movimiento islamista puede facilitar legitimación y apoyo internacional al movimiento y a la vez protección dentro del país donde surge.

4- Por ser la igualdad de género uno de los objetivos de desarrollo del milenio, forma parte de las prioridades de la cooperación internacional, y las asociaciones que abogan por la igualdad de derechos pueden beneficiarse de fondos de organismos internacionales<sup>57</sup>.

Ramírez no niega que existan feminismos laicos en los países árabo-musulmanes, especialmente en el norte de África, y los considera parecidos al feminismo europeo:

“con independencia de que algunos grupos sientan más la necesidad de apoyar la herencia musulmana o árabe, según el caso, es de tipo universalista y emancipador, presentando pocas diferencias con el feminismo europeo o norteamericano clásico...” (Ramírez, 2005: 54)

Pero no hay que definir el feminismo tomando el modelo occidental como ejemplo, aunque como movimiento sea predecesor. En las sociedades musulmanas, algunos

---

<sup>57</sup> Depende de qué movimientos y discursos engloba aquí como feminismo islámico. Si tomamos como ejemplo el movimiento de las mujeres de las asociaciones o movimientos islamistas en Marruecos no aceptarían en teoría las financiaciones extranjeras de cooperación al desarrollo porque es una práctica que criticaron fuertemente durante el debate sobre el Plan de acción de integración de la mujer en el desarrollo.

tienden a fijar las especificidades culturales, y en este caso consideran el feminismo islámico como un feminismo indígena (Shahla Sherkat), un discurso que parte de los principios universales de los derechos de la mujer y a la vez de las especificidades culturales y sociales de la sociedad a la que pertenece. Moghadam considera que el feminismo islámico nace en un contexto global de nuevos feminismos, a saber, el feminismo postcolonial o los feminismos que pretenden trascender el feminismo de las mujeres blancas, europeas, heterosexuales y académicas y que parten de aspectos étnicos, culturales, sexuales...etc.

Mernissi critica la actitud de muchas feministas occidentales frente al feminismo de otros países y desvela los estereotipos de éstas basados en el legado del imperialismo y la cultura de supremacía y hegemonía.

“Por todo esto, que algunas feministas occidentales vean a las mujeres árabes como esclavas serviles y obedientes, incapaces de tomar conciencia o de desarrollar ideas revolucionarias propias que no sigan el dictado de las mujeres más liberadas del mundo (de Nueva York, París y Londres), a primera vista parece más difícil de entender que una postura similar en los patriarcas árabes.

Pero si uno se pregunta muy seriamente (como yo lo he hecho muchas veces) por qué una feminista americana o francesa cree que yo no estoy tan preparada como ella para reconocer los esquemas de degradación patriarcal, se descubre que esto la coloca en una posición de poder: ella es la líder y yo la seguidora. Ella, que quiere cambiar el sistema para que la situación de la mujer sea más igualitaria, a pesar de ello (muy en el fondo de su legado ideológico subliminal) retiene el instinto distorsionador, racista e imperialista de los hombres occidentales. Incluso ante una mujer árabe con cualificaciones, conocimientos y experiencias similares a las suyas, ella reproduce inconscientemente los esquemas coloniales de supremacía.

Cuando me encuentro con una feminista occidental que cree que le tengo que estar agradecida por mi propia evolución en el feminismo, no me preocupa tanto el futuro de la solidaridad internacional de las mujeres como la capacidad del feminismo occidental de crear movimientos sociales populares para lograr un cambio estructural en las capitales mundiales de su propio imperio industrial. Una mujer que se considera feminista, en vez de vanagloriarse de su superioridad con respecto a mujeres de otras culturas y por haber tomado conciencia de su situación, debería preguntarse si es capaz de compartir esto con las mujeres de otras clases sociales de su cultura.” (Mernissi, 2005)

A diferencia de Shahidian y Ramírez, Valentine Moghadam no considera el feminismo islámico un oxímoron, sino como una parte integrante tanto del movimiento de la mujer en Irán como del movimiento feminista global. Las feministas islámicas son conscientes de su necesaria contribución a la reforma del Islam y conocedoras del feminismo global. Su objetivo es defender los derechos de las mujeres desde la religión pero no se contradicen con el espíritu de la plataforma de acción de Pekín.

Moghadam (2006) cita a Patricia Miscigiano que defiende “un enfoque de arriba hacia abajo”, o materialista de la identidad femenina, que gira en torno a la praxis de la mujer más que su ideología. Define como “praxis feminista de facto” a “la actividad que

va en contra de la ideología del patriarcado, incluso cuando no se trata el patriarcado como una ideología”. Cita también a la historiadora Leila Rupp y la socióloga Verta Taylor que destacan el carácter cambiante y polémico del feminismo a lo largo del siglo XX y enfatizan que “en cada grupo, en cada lugar, a cualquier hora, el significado de ‘feminismo’ se desarrolla a través del ‘ser’ y el ‘hacer’ ” (Rupp y Taylor citados por Moghadam, 2006).

Partiendo entonces de la idea de que el feminismo es un movimiento que cambia con el tiempo y en función de las especificidades históricas, políticas y culturales de cada contexto, y de que las feministas deben ser juzgadas por su praxis en lugar de por su ideología, Moghadam concluye que el feminismo islámico tiene que ser considerado como uno más entre los demás feminismos. Entre esos diferentes feminismos específicos, islámico, occidental, africano, etc., según Moghadam no debe haber líneas divisorias absolutas: “De la misma manera que los feminismos liberales, socialistas, marxistas, radicales, culturales y posmodernos forman parte de la tradición feminista, también las diversas manifestaciones regionales forman parte de la filosofía política del feminismo y del movimiento social de la mujer, ambos en desarrollo” (Moghadam, 2006).

Mientras Moghadam aboga por alentar a las feministas islámicas, y exalta su acción de reinterpretación y modernización de la religión para una sociedad con derechos más igualitarios y justos para las mujeres, a la vez reconoce que el feminismo islámico no es la única alternativa para resolver las cuestiones de la mujer en Irán, sobre todo los problemas sociales y económicos que, evidentemente, necesitarían de estrategias políticas para la lucha contra la discriminación y la consagración de los derechos civiles, políticos y sociales, de ahí la necesidad de complementariedad de ambas acciones feministas:

“Esto no quiere decir que el feminismo islámico sea la única respuesta a los problemas de la mujer en Irán, sino todo lo contrario. La mujer en la República Islámica de Irán se está enfrentando a graves problemas sociales y económicos tales como el desempleo, el precio de la vivienda, la prostitución, la drogadicción y rupturas familiares. Una reinterpretación feminista del Corán no resolverá estos problemas ni ayudará a elaborar estrategias para el modelo de desarrollo de los derechos. De hecho, el enfoque de la recuperación de la religión podría parecer un acto privilegiado de mujeres de la elite que las distancia de los verdaderos asuntos socioeconómicos a los que se enfrentan la mujer iraní, en especial la mujer de clase trabajadora y de clase baja. Las feministas islámicas tienen que reconocer que su iniciativa teológica es tan importante como la actividad feminista de llamar la atención por la discriminación sistemática que ha padecido la mujer a manos del estado islámico, y exigir la

restauración y la ampliación de los derechos civiles, políticos y sociales de la mujer.” (Moghadam, 2006)

Mientras Valentine Moghadam niega que el feminismo sea un oxímoron, Mary Nash y Cèlia Amorós animan y aplauden la existencia de feminismos que parten de las especificidades culturales de cada sociedad y que en el caso de los países árabes sea un feminismo que se inspire en el propio patrimonio cultural.

Mary Nash (2006)<sup>58</sup> ensalza la diversidad y la pluralidad de los feminismos y aboga por su interacción. Se pregunta: “¿qué impedimentos hay para crear una interacción entre los diferentes feminismos? ¿Qué elementos provocan el rechazo?”. Nash critica la visión homogeneizadora, orientalista, de algunas feministas occidentales hacia las no occidentales (las Otras, especialmente musulmanas) y la imposición del canon y los valores occidentales que aumentan más las barreras. Leila Ahmed (citada por Nash) subraya que no se tiene por qué abandonar la cultura para poder avanzar; de hecho las mujeres occidentales lucharon por sus derechos pero sin tener que abandonar la cultura occidental. Esa visión orientalista consiste en ver a la mujer musulmana no como un individuo o sujeto sino como portadora de una cultura, con lo cual así se inculcan los estereotipos y se enfatiza más la idea de que las mujeres son las guardianas de la cultura y la identidad. Esa visión está en proceso de deconstrucción.

Mary Nash subraya la importancia de los referentes en cada contexto y recalca la necesidad de respetar al otro y reconocer las discrepancias, eso nos permite abrirse al diálogo y pasar del conocimiento del Otro al reconocimiento. Nash revela que desde la Universidad de Barcelona se está trabajando en esta línea, con la idea de los intersticios, los lugares de contacto y diálogo, lugares híbridos y plurales donde nadie tiene la norma sino que se ha de construir en común.

#### **4.1.3 Un caso de red de movilización: Mujeres Viviendo Bajo Leyes Musulmanas (WLUML<sup>59</sup>)**

La red se ha formado a raíz de unas campañas específicas a favor de los derechos humanos y la reflexión de las mujeres y los hombres que se han implicado entonces. El catalizador inmediato fue en 1984, a raíz de una serie de eventos aislados relacionadas con los derechos de las mujeres en las comunidades musulmanas. Una feminista del

---

<sup>58</sup> En una conferencia en El I Congreso de Feminismo Islámico, celebrado en Barcelona, en 2005. Texto publicado en 2006 en [www.webislam.com](http://www.webislam.com).

<sup>59</sup> En adelante haremos referencia a la red Mujeres Viviendo Bajo Leyes Musulmanas con su Sigla WLUML que corresponde a su nombre en inglés Women Living Under Muslim Laws.

mundo musulmán en una de esas campañas internacionales percibió el potencial de eficacia del apoyo mutuo entre las mujeres de diferentes comunidades para reforzar las luchas locales.

Tras los debates se ha llegado a una conclusión que al final es la que sostiene las actividades de la red (Shaheed, 2005: 10), a saber;

**1-** La vida de las mujeres se ve influida por las leyes y costumbres percibidas como musulmanas. Esas costumbres se usan a menudo como mecanismos de control de las mujeres.

**2-** En general, la relación entre las leyes, la cultura y la religión ha sido utilizada por motivos políticos por los hombres y el Estado para mantener el control patriarcal sobre las mujeres. Últimamente, han aumentado las demandas o toma de medidas, justificadas en referencia al Islam, que reducen la autonomía de las mujeres y restringen sus derechos; demandas que lejos de tener una base religiosa, reflejan un combate político por el poder.

**3-** El uso político del Islam tiene impacto sobre la capacidad de las mujeres de intervenir por sus derechos. Las mujeres suelen luchar activamente contra su discriminación, pero su aislamiento es un factor de vulnerabilidad que limita sus acciones.

A partir de esas conclusiones, la red se ha puesto como objetivo consolidar las luchas de las mujeres para romper su aislamiento, mediante la información, la solidaridad y el apoyo, pero a la vez garantizando la autonomía de las mujeres y de los grupos en la formulación de sus prioridades y estrategias derivadas de sus propias circunstancias. Eso significa desarrollar estrategias nuevas pero sin pretender la homogeneidad ni ejercer el control sobre las elecciones políticas o personales de las personas implicadas. El punto en común que tiene la red es luchar contra el sistema patriarcal, tradicionalmente justificado en referencia al Islam. Y esa lucha es llevada por las mujeres de diferentes maneras, unas prefieren obrar en el seno del marco religioso y otras desde un marco exclusivamente laico. Lo importante es respetar las diferencias e intercambiar las experiencias (Shaheed, 2005).

Sobre el contexto de creación de la red internacional WLUMML dice Shaheed:

“Es en el marco de la identidad, que suele ser definida mediante el control y no como una expresión definida de forma subjetiva y espontánea que ha sido creada WLUMML Mujeres bajo leyes musulmanas como red internacional que se sitúa en la lucha mundial para consolidar el poder de las mujeres, siempre abordando el problema del <mundo musulmán> con el objetivo de exponer las diferencias y las contradicciones subyacentes que esta expresión tiende a disimular, y las dinámicas de control que actúan en su seno. La red desea

facilitar un utensilio para el apoyo mutuo entre las mujeres que luchan para ampliar su espacio y para redefinir su vida, reconociendo al mismo tiempo las situaciones y los factores diversos a las que se enfrentan las mujeres, y que influyen sobre sus estrategias personales y políticas para el cambio.” (Shaheed, 2005: 9)

Consciente de cómo se entrecruzan las acciones de emancipación y empoderamiento de las mujeres y el cuestionamiento del control patriarcal con el problema de las identidades colectivas, la red WLUML ha sido creada para compartir esa atención a los problemas de la identidad y ofrecer a las mujeres que viven en contextos musulmanes la oportunidad de expresarse libremente en el seno de un espacio protegido, sin interferencia exterior. La red trabaja en estrecha colaboración con otras redes y grupos de mujeres a través del mundo, incluidos aquellos que tratan los problemas surgidos a causa de la expansión de los nuevos fundamentalismos basados sobre las ideologías de derecha religiosa, étnicas, y /o totalitarias. Entre esas redes o grupos se puede mencionar: *Women Against Fundamentalism*, *Catholics for a Free Choice*, *Communalism Combat*, además de numerosos programas y forum que abordan los problemas de ley, de costumbres, y de desarrollo, como el programa *Women and Law in Southern Africa* (Shaheed, 2005: 9).

La acción de WLUML se centra en “cuestionar el mito de un mundo musulmán monolítico, en el cual una ley ‘islámica’ única prevalece”. Tal como indica su nombre, el énfasis está puesto sobre las mujeres que viven en sociedades regidas por leyes musulmanas y no sobre las elecciones políticas o religiosas específicas que puedan tener (Shaheed, 2005: 10). No forzosamente son musulmanas todas las mujeres afectadas por las leyes musulmanas. Muchas mujeres se ven afectadas por leyes musulmanas independientemente de su afiliación religiosa, simplemente por ser ciudadanas de países de mayoría musulmana, o mediante el matrimonio o el parentesco (los hijos) en el caso de los matrimonios mixtos.

El nombre de la red refleja su perspectiva: Mujeres bajo leyes musulmanas. En efecto, se utiliza el término leyes en plural para enfatizar la compleja y variada realidad en la que viven las mujeres, dado que las leyes consideradas musulmanas difieren de un país a otro. Además, por un lado, en muchos países coexisten leyes religiosas y civiles (India, Filipinas), y por otro, esas leyes oficiales religiosas que en su mayoría suelen ser leyes de Estatuto personal se ven aplicadas junto a otras leyes no oficiales<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> WLUML considera las leyes de Estatuto personal discriminatorios, y las leyes no oficiales que emanan de las tradiciones y costumbres (A'raf) mecanismos de control de la identidad de las mujeres. Esas leyes definen en cierto modo *lo que es posible y lo que es improbable a nivel personal, comunitario y nacional*.

(costumbres, tradiciones) que a veces tienen más peso sobre la vida de las mujeres (Shaheed, 2005: 12).

En cuanto al término ‘musulmanes’ es a su vez utilizado en lugar de “islámicos” para subrayar que las leyes son creadas por los hombres.

La red emprende trabajos de investigación comparativos entre diferentes contextos de vida de los musulmanes, estudiando las leyes y las normas que afectan a las mujeres musulmanas en cada caso, para desvelar la imbricación entre leyes y culturas locales y hacer que las mujeres sean conscientes y consigan distinguir entre lo que emana de la religión, la tradición y la cultura y lo que es la utilización política de ello (Hélie-Lucas, 1996: 11).

Esos estudios comparativos permiten a las mujeres de la red legitimar su discurso y tener argumentos para enfrentarse a las acusaciones de occidentalización o de traición.

Hacer estudios basados en la historia permite también darse cuenta de que la modernidad no es más que la evolución normal de la tradición y de la cultura que derivan del pasado para adaptarse al contexto presente (Hélie-Lucas, 1996: 11).

#### **4.2 Movimiento feminista en Marruecos**

El movimiento de las mujeres en Marruecos constituye un nuevo actor dinámico de la sociedad con un proyecto político y social cuyo objetivo es la promoción de los derechos de las mujeres. Las características de ese movimiento emergente revelan nuevos valores y dinámicas organizativas y movilizadoras que favorecerán el restablecimiento de la dignidad de las mujeres y el cambio de las estructuras familiares y sociales.

La génesis y la evolución de ese movimiento están relacionadas con el largo debate sobre la condición de la mujer y reflejan los cambios sociales y políticos que ha vivido Marruecos desde la Independencia hasta ahora.

Las asociaciones femeninas marroquíes, constituyen un abanico dentro del movimiento asociativo marroquí. El desarrollo del asociacionismo femenino en estas dos últimas décadas es una muestra de la toma de conciencia de las mujeres de su rol como ciudadanas, así como de su deseo de tomar la palabra y de actuar en favor de la promoción de la condición femenina. Esta acción ahora no se limita a actividades de alfabetización y creación de cooperativas, como pasaba antes con las secciones femeninas adscritas a los partidos políticos (aunque algunas, como la sección femenina de USFP ya tenía un discurso reivindicativo feminista desde 1975), sino que el campo

ahora es mucho más amplio, abarcando desde la investigación hasta la participación en la elaboración de estrategias y proyectos de participación política, económica y cultural de las mujeres; o sea, las asociaciones femeninas en Marruecos han pasado a tomar iniciativas en la acción política. El caso de la Unión de Acción Femenina con la campaña del millón de firmas de 1993 es muy significativo. Por otro lado, la mayoría de las asociaciones activas reciben ayudas, subvenciones y apoyo de organismos internacionales.

Las diferentes asociaciones femeninas marroquíes se pueden clasificar en independientes, pertenecientes a partidos políticos, y secciones femeninas de éstos, además de grupos de investigación constituidos por profesores e investigadores especialistas en el tema de la mujer. Podemos mencionar entre otros<sup>61</sup>:

*Asociaciones independientes:* Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos (ADFM)<sup>62</sup>, Unión de Acción Femenina (UAF)<sup>63</sup>, Solidaridad Femenina (SF), Asociación Marroquí de los Derechos de las Mujeres (AMDF)<sup>64</sup>, Asociación Marroquí de Mujeres Progresistas (AMFP)<sup>65</sup>, Liga Democrática para los Derechos de la Mujer (LDDF)<sup>66</sup>, Asociación Marroquí para la Promoción de la Mujer Rural (AMPFR).

*Organizaciones ligadas a los partidos políticos:* Organización de la Mujer Istiqlali (OFI), Organización Nacional de la Mujer Demócrata (ONFD), Comisión Nacional de la Mujer Popular (CNFP), Organización de la Mujer Constitucional (OFC). Las secciones femeninas de los partidos políticos: Sección Femenina de la USFP, Movimiento Femenino del MNP, Célula Femenina del Grupo Nacional de Independientes (RNI)<sup>67</sup>, y la ya desaparecida sección femenina del partido Organización de la Acción Democrática y Popular (OADP)<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> Esta distribución se basa en la guía del Ministerio de Empleo y de Asuntos Sociales: Royaume du Maroc, Ministère de l'Emploi et des Affaires Sociales, Direction des Affaires Sociales (1995): *Guide des associations et organisations féminines*, Rabat.

<sup>62</sup> En adelante nos referiremos a la Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos con su sigla ADFM correspondiente a su denominación en francés Association Démocratique des Femmes du Maroc.

<sup>63</sup> UAF es la sigla que usaremos en adelante para hacer referencia a la asociación Unión de la Acción Femenina (Union de l'Action Féminine).

<sup>64</sup> En adelante haremos referencia a la Asociación Marroquí de los Derechos de las Mujeres con su sigla AMDF que corresponde a su nombre en francés Association Marocaine des Droits des Femmes.

<sup>65</sup> En adelante, haremos referencia a la Asociación Marroquí de las Mujeres Progresistas con la sigla AMFP que corresponde a su denominación Association Marocaine des Femmes Progressistes.

<sup>66</sup> Se trata de La Ligue Démocratique des droits des Femmes. En adelante utilizaremos esta sigla LDDF para referirnos a esta Liga Democrática de los Derechos de las Mujeres.

<sup>67</sup> Utilizaremos la sigla RNI para referirnos al partido Agrupación Nacional de los Independientes que corresponde a su nombre en francés Rassemblement National des Indépendants.

<sup>68</sup> La OADP, la Organización de la Acción Democrática y Popular (Organisation de l'Action Démocratique et Populaire) era un partido político fundado en 1983 y que se fusionó en 2005 con otros

*Grupos de investigación sobre la mujer:* entre otros podemos mencionar al Grupo Universitario de Estudios Femeninos en la Universidad de Mohamed V (GUEF) en Rabat; Tanit/Equipo Pluridisciplinar de Investigación sobre la Mujer de la Universidad Moulay Ismael en Meknes; Grupo de Investigación sobre el Género (GRAG) en Agadir (Nadifi, 2000: 81) Centro de Estudios y de Investigación sobre la Mujer (CERF) en Fez; y Grupo de Investigación y de Estudios sobre el Género en Marruecos (REGaM).

No hay que olvidar además, las diferentes redes que se han ido formando continuamente en función de las necesidades de reivindicación y que han servido de plataformas de apoyo y de presión para diferentes cuestiones, tales como el plan de Acción de Integración de la mujer en el desarrollo, la reforma de la Mudauana, la adopción de la perspectiva de género en el presupuesto del Estado, la reforma de la ley de los partidos políticos, etc.

Para entender cómo ha llegado a constituirse el movimiento feminista marroquí, haremos, en este apartado, una retrospectiva histórica del movimiento desde su génesis antes de la independencia hasta su desarrollo en la actualidad y analizaremos sus alcances y logros en materia de derechos de las mujeres y los principales retos a los que se enfrenta.

#### **4.2.1 Génesis y evolución del movimiento feminista en Marruecos.**

El planteamiento de la cuestión de los derechos de las mujeres ha estado presente con intensidad desde principios del siglo XX hasta la actualidad por diferentes actores, constituyendo un tema de debate y confrontación entre conservadores, nacionalistas y modernistas. Se puede distinguir los siguientes períodos de génesis y desarrollo del movimiento de las mujeres en Marruecos.

En relación con el contexto de génesis:

**a- Antes y durante la lucha por la Independencia:** Es una etapa<sup>69</sup> marcada por la ideología reformista salafista promovida por los nacionalistas e influida por el Renacimiento en Oriente Medio. Destacan las obras del nacionalista Allal El Fassi (Autocrítica, 2002) y las del ulema reformista Mohamed El-Hajoui (*La mujer entre el*

---

movimientos políticos de izquierda para crear el Partido Socialista Unificado. En adelante usaremos la sigla OADP para hacer referencia a este partido.

<sup>69</sup> Ver apartados anteriores sobre el discurso de los nacionalistas.

*Shar‘ y la ley*, 1967)<sup>70</sup>. Ambos abogaban por la enseñanza de las niñas, aunque este último insistía sobre la protección de la identidad árabo-musulmana, y sobre el rol principal de las mujeres como reproductoras, símbolos y guardianas de dicha identidad.

En esa etapa aparecen las primeras asociaciones femeninas que se crean en el seno de los partidos políticos en forma de secciones o células femeninas o asociaciones, a saber, la sección femenina del partido del Istiqlal (Partido de la Independencia: PI) creada en 1944, y en el mismo año la Unión de Mujeres de Marruecos del partido comunista, y *Akhawat Assafa* (Las hermanas de la pureza), una asociación ligada al Partido Democrático y de la Independencia (PDI), que hace su primer congreso en 1946 y el segundo en 1948<sup>71</sup> y cuyo discurso ha permanecido oculto durante mucho tiempo por su carácter subversivo para la época. Mientras los partidos políticos y sus células femeninas influidas por la ideología reformista o marxista, priorizaban el reto de la independencia, considerándola un objetivo y una solución para los demás problemas de la sociedad, las tareas que se les asignaba a las mujeres eran de carácter social. Pero *Akhawat Assafa* va más allá y asume y realiza una crítica social a nivel más amplio, a saber: la prohibición del matrimonio precoz, la obligatoriedad de la enseñanza, la lucha contra el analfabetismo, la eliminación de la poligamia excepto en caso de necesidad, etc. Resoluciones que muestran una atención sobre lo social y el rechazo de la división de la sociedad en clases. Por lo tanto, se puede considerar como el primer paso en la génesis del discurso femenino emancipador en Marruecos.

Si en los congresos, tanto de *Akhawat Assafa* como en el de la comisión femenina del partido Istiqlal, se reivindicaban los derechos de las mujeres, tal como están consagrados por el Islam<sup>72</sup>, los debates que se generan en los semanarios en lengua

---

<sup>70</sup> Se trata de una investigación que realizó El-Hajoui en árabe en 1938, dando lugar a muchas conferencias y debates, y que se publicó resumido en fascículos en una revista entre 1942 y 1943. En la primera edición de 1967 en forma de libro se recoge también un tratado en francés que fue leído en una conferencia en el Club Francomarroquí de Casablanca, el 1ero de julio de 1938, y en el cual dice El-Hajoui “*Creo ofrecer con esto al movimiento feminista una contribución que merecerá una acogida favorable. El feminista moderno que tiene fervorosos defensores en Occidente llega poco a poco actualmente al mundo islámico donde se han creado defensores no menos audaces.*” (1967: 3), y en las conclusiones dice “Entonces, emana de lo precedido que los derechos de la mujer musulmana son garantizados por principios indiscutibles de la Ley coránica. Su libertad es suficientemente establecida, por las instituciones islámicas, para que la causa feminista sea defendida por los teóricos sociólogos” (1967: 22)

<sup>71</sup> Ver algunos detalles del segundo Congreso de *Akhawat Assafa* celebrado en 1948 en Prologues (2002): *La Réforme du droit de la famille, cinquante années de débats, Recueil de documents*. Prologues, Revue maghrébine du livre. Hors série, n° 2: 13-21.

<sup>72</sup> Derecho a la educación, derechos matrimoniales y también derechos cívicos y derechos políticos, tales como el derecho de votar y de ser elegida tal como expuso Malika El Fassi del partido Istiqlal en el congreso extraordinario del partido en 1955. Ver más detalles en Borrmans, Maurice « l'évolution des mentalités avant la Moudawwana » en Prologues, 2002: 9.

francesa tanto del partido Istiqlal, que lleva el mismo nombre, como en el semanario del PDI llamado “*Démocratie*”, son más intensos y subversivos, sobre todo en ese último, y en contacto e intercambio con los lectores. En el semanario *Démocratie* se publicó un artículo firmado por Souad (nombre de mujer), reclamando la abolición de la poligamia, al considerarla una concepción caduca de la familia, y reivindicando la igualdad entre las mujeres y los hombres en la herencia (Borrmans, 2002: 10). Este hecho abrió el debate entre ulemas, que respondían dando argumentos basados en la *Shari‘a*, y lectores que lanzaban preguntas osadas para la época tales como:

“Si el Islam, como decís, ha instituido una constitución de los derechos de la mujer para todas las épocas y todas las sociedades, y la ha situado en una posición social muy elevada, considerándola igual al hombre, porqué entonces sobre los puntos siguientes constatamos una discriminación entre el hombre y la mujer y una situación privilegiada del hombre?

- 1) ¿Por qué, en derecho musulmán, el testimonio de la mujer se cuenta como la mitad en relación con el del hombre, y en algunos casos es nulo?
- 2) ¿Por qué la mujer musulmana no ha ocupado cargos ministeriales...?

...

- 5) ¿Por qué una mujer viuda o divorciada debe ser representada por un hombre en un acto de matrimonio?
- 6) ¿Por qué el Islam da al hombre el derecho de repudiar su mujer y priva a la mujer de ese derecho?
- 7) Por qué insultar la dignidad de la mujer con ese hadiz: “Las mujeres son poco religiosas y poco inteligentes”?
- 8) Por qué el Islam no autoriza a la mujer viajar sola, sin un controlador seguro (es una acusación formal a su pureza...)” (publicado en *Démocratie* del 25 de febrero de 1957, en Borrmans, 2002: 11)

El debate generado se divide entre dos opiniones, una basada sobre la *Shari‘a* islámica que proclama que el Islam ha instaurado los principios de igualdad y justicia, tal y como opina Allal El Fassi, y otra que denuncia la decadente realidad de las mujeres marroquíes y aboga por una legislación justa e igualitaria. Mientras tanto, una élite femenina se visualiza participando en congresos internacionales tales como el IV Congreso de las Mujeres Árabes en Damasco en 1957; esa élite considera a Lalla Aïcha, la hija del rey Mohamed V, símbolo de la emancipación y la modernidad.

**b- La post-Independencia:** Partiendo de los ideales de la independencia, las mujeres se comprometen en un movimiento reivindicativo lleno de euforia, pero que acaba marcado por la desilusión. Después de la participación política en el espacio público durante la resistencia y lucha contra el colonizador, llega la independencia y con ella no se solucionan los problemas de la sociedad y de la condición de las mujeres, sino que trae la promulgación de un Código de Estatuto Personal, que instituye la discriminación y la desigualdad entre hombres y mujeres en materia de matrimonio y divorcio, inspirándose en una interpretación muy ortodoxa del rito malekí y

manteniendo la poligamia, el repudio, la obediencia de la mujer al marido, ...etc. Esa primera ley de estatuto personal escrita se aplica a todas las mujeres, independientemente de su clase social. Esto llevó a las mujeres burguesas, ajenas al interés por la cuestión femenina, a concienciarse; a partir de ahí empieza una nueva etapa de madurez, sensibilización y lucha que durará dos décadas, acompañada de la toma de conciencia de que las mujeres tienen que encargarse ellas mismas de sus problemas y no esperar las promesas de los partidos políticos.

La Mudauana y otras políticas públicas favorecieron la consagración de las identidades de género y la separación del espacio público y privado. En efecto, el primer CSP no toma en cuenta a las trabajadoras. Describe a las mujeres, según una función o rol sexual, como un sexo improductivo y al margen de las leyes de la sociedad. Pero el proletariado femenino tiene conciencia de su explotación, tanto laboral como social. Por ese motivo, es lógico que surja de él la primera organización feminista marroquí. A saber, la Unión Progresista de Mujeres Marroquíes (UPFM)<sup>73</sup>, que se crea en 1962 en el seno del sindicato Unión Marroquí de Trabajo (UMT)<sup>74</sup> y que se compromete en sus reivindicaciones por un trabajo y salario igual y por mejores condiciones de trabajo, y dedica una página a la mujer en un semanal para hacer un seguimiento de la situación social de las trabajadoras. El discurso de la UPFM, por consiguiente, es bastante avanzado y su acción está centrada en la consecución de una mayor justicia, libertad política y económica, democracia, igualdad en todos los ámbitos, supresión de todas las formas de discriminación, creación de instituciones sociales para una mejora de las condiciones de trabajo y de la vida social (Daoud, 1996: 272). Es una experiencia única que durará muy poco antes de desaparecer por las luchas políticas.

Consciente de la emergencia de un movimiento femenino militante, el Rey Hassan II llama en 1969 a la creación de Unión Nacional de las Mujeres Marroquíes (UNFM)<sup>75</sup> para regularizarlo. En un discurso, el 8 de enero de 1969, dirigido a los Gobernadores de las Provincias y las Prefecturas del Reino dice:

“Les pediremos velar por la organización del Movimiento femenino previsto, tanto impulsando reuniones en sus Provincias y Prefecturas como procediendo a la elección de los miembros conocidos por su competencia y su buena moralidad para la constitución de las tareas de organización y de coordinación. Para que se alcancen plenamente los objetivos

---

<sup>73</sup> En adelante usaremos la sigla UPFM para hacer referencia a la Unión Progresista de las Mujeres Marroquíes (Union Progressiste des Femmes Marocaines).

<sup>74</sup> En adelante haremos referencia a la Unión Marroquí del trabajo con su sigla UMT que corresponde a su nombre Union Marocaine du Travail.

<sup>75</sup> En adelante usamos la sigla UNFM para designar la Unión Nacional de las Mujeres de Marruecos (Union Nationale des Femmes du Maroc).

fijados, la Unión de las mujeres debe ser racionalmente estructurada a la vez a escala local y en el plano nacional. La calidad de miembro de la Unión de las mujeres no implica ni una pertenencia política dada ni una opinión particular.”<sup>76</sup>.

Durante la apertura del Congreso Constitutivo de la UNFM, el 6 de mayo del mismo año, en presencia de muchas mujeres en su mayoría pertenecientes a las células de planificación familiar<sup>77</sup> y mujeres de alto rango, dice el Rey Hassan II: “No permitiremos que se diga que la participación de la mujer marroquí en la lucha por la Independencia, ha sido sólo un simple evento ligado a las circunstancias...y que luego su acción en el seno de la sociedad se ha reducido como si se sumiera en un letargo.”, de ahí la creación de una asociación, dice, “para que juntos tomemos conciencia de los problemas y encontremos las soluciones adecuadas...”<sup>78</sup>

Pero la UNFM<sup>79</sup> no tendrá una gran presencia ni política ni feminista. Sus obras estarán y siguen estando restringidas a la asistencia social, formación profesional, alfabetización, etc.

**c- Mediados de los años setenta:** Es una etapa marcada por un ambiente político abierto y favorable para el despliegue de la acción femenina<sup>80</sup>. Los partidos de izquierda animan a las mujeres a organizarse en secciones femeninas en los partidos con fines políticos (el USFP, PPS y OADP), de tal forma que la acción de las mujeres ha priorizado la lucha política por la democracia y contra la discriminación social más que la especificidad de la cuestión de la igualdad y los derechos de las mujeres. Pero militantes del sindicato Unión Nacional de los Estudiantes de Marruecos (UNEM)<sup>81</sup>, activas en las secciones femeninas de los partidos políticos, han llevado a cabo muchas iniciativas, impulsando discursos sobre la discriminación sexual. Poco a poco, después

---

<sup>76</sup> Del discurso del Rey Hassan II dirigido a los Gobernadores de las Provincias y Prefecturas el 8 de enero de 1969 en *La femme dans les discours et les interviews de sa Majesté le Roi Hassan II*. Rabat, 2002, p. 89

<sup>77</sup> En 1971 se crea la Asociación Marroquí de Planificación Familiar (AMPF) para contribuir a las políticas públicas de planificación familiar.

<sup>78</sup> Del discurso del Rey Hassan II durante la apertura del Congreso Constitutivo de la Unión Nacional de Las Mujeres Marroquíes (UNFM) el 6 de mayo de 1969, en *La femme dans les discours et les interviews de sa Majesté le Roi Hassan II*. Rabat, 2002, p. 91

<sup>79</sup> Ha sido visitada para la presente tesis la UNFM de Tetuán y entrevistada una de sus trabajadoras.

<sup>80</sup> Cabe mencionar que uno de los factores que favorecieron la concienciación de las mujeres es el derecho de voto y de ser elegida que se otorgó a las mujeres. La fuerte participación femenina en las elecciones de 1960-1963 constituye un factor esencial de la concienciación política de las mujeres (Prologues, 2002: 79). La primera Constitución data de 1962, ésta no planteaba la cuestión de la mujer, pero las sucesivas constituciones de 1970, 1972, 1992, y 1996 han retomado muchas cuestiones tales como la igualdad en derechos políticos y en oportunidades para el acceso a los empleos públicos y el reconocimiento de los derechos cívicos independientemente del sexo, aunque en la realidad, esas leyes no han permitido conseguir un cambio en la situación degradante de las mujeres.

<sup>81</sup> La UNEM es Union Nationale des Étudiants du Maroc. Usaremos esta sigla para designar este sindicato de estudiantes.

del interés por los temas sociales, de educación y formación, y por la concienciación política, empiezan los planteamientos de los derechos de las mujeres y su participación en los puestos de decisión en los partidos políticos. Pero el tema de la reforma de la Mudawana es el que más debate, polémica y divergencia suscita entre los partidos nacionales y de izquierda (Naciri, 2006a: 155).

La Universidad y los intelectuales no han sido ajenos a todo esto. Se empiezan a crear grupos de investigación pluridisciplinar sobre la mujer y la familia desde finales de los años 70, coincidiendo con la vuelta de las mujeres doctoradas en el extranjero, como es el caso de Mernissi. A través de una serie de trabajos de campo, Mernissi desvela perfectamente las políticas estáticas creadas por los aparatos ideológicos del Estado para mantener a las mujeres en una situación de degradación permanente.

Efectivamente, en este largo período de maduración política y feminista de las mujeres, y frente a la debilidad de acción de las secciones femeninas de los partidos políticos y la fuerte oposición a la cuestión femenina, las mujeres empiezan a experimentar varias formas de lucha por su causa. Agrupaciones, creación de asociaciones, grupos de debate, grupos de investigación, revistas, comités...etc. Los intelectuales contribuyen con la escritura, llevando la reflexión sobre la cuestión femenina a un debate sobre la dominación de sexos y separándola de la dominación de clases. Lamalif es una revista creada en 1966 que ofrece un espacio a las quejas de las mujeres y a la reflexión de los intelectuales, tanto hombres como mujeres, tales como Fátima Mernissi, Zakya Daoud y Abdessamad Dialmy<sup>82</sup> quien escribe sobre la sexualidad e interpela a las mujeres a un debate sobre el feminismo. Es un ambiente de gestación de un pensamiento feminista que se está imponiendo cada vez con más fuerza en el contexto que lo bloquea. Como dice Abderrazak Moulay Rchid<sup>83</sup>, sólo puede haber cambio si las mujeres llevan ellas mismas la revolución, aunque sin voluntad política no puede haber cambios rápidos.

En 1975, año internacional de la mujer, y con ocasión de la década de la mujer decretada por Naciones Unidas, Amina Messaoui, Fátima Mernissi, Halima Hamdouch, Latifa Toujani, Touria Serraj y Zoubida Bourhil se encargan de hacer un trabajo preliminar donde exponen la condición de la mujer marroquí. Aprovechando que, a nivel nacional, algunas comisiones están preparando proyectos de reformas, esa élite

---

<sup>82</sup> Sociólogo especialista en Sociología del feminismo, y profesor en la Universidad de Fez. Es entrevistado para la presente tesis.

<sup>83</sup> Jurista, profesor en la Universidad Mohamed V, Rabat. Redactó una tesis sobre la condición femenina en Marruecos que defendió en 1985.

femenina hace una llamada al legislador para que la mujer marroquí participe en los consejos nacionales, regionales y locales que rigen las decisiones en todos los ámbitos: político, jurídico, administrativo, social, cultural, económico y financiero.

En un coloquio en 1976, se reúnen mujeres, representantes de muchas tendencias políticas diferentes, para crear una comisión nacional de la mujer, pero no se consigue porque la UNFM no renuncia a la idea de acaparar oficialmente todo el movimiento femenino. Coincidiendo con la promulgación en 1979 de la Convención para la Lucha contra todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW)<sup>84</sup>, se multiplican los coloquios sobre la mujer, donde se denuncia unánimemente la degradación y la discriminación jurídica y social, y se presentan informes sobre la cuestión, listas de recomendaciones y reivindicaciones.

Tras mucho tiempo centrado más en lo humanitario que en lo político, el feminismo en Marruecos, en esta fase de gestación, va emergiendo y cristalizándose gracias a una cierta evolución social favorecida por la alfabetización, la concienciación y la adquisición de unas ciertas libertades, así como por la aparición de nuevas asociaciones femeninas, incluyendo socioprofesionales (tales como asociaciones de mujeres funcionarias, en el sector público, trabajadoras autónomas, etc.). De este modo, la contestación feminista viene a consolidar lo ya adquirido y reivindicar más derechos fundamentales para no caer en un proceso reversible.

En relación con las etapas de emergencia y desarrollo, se pueden distinguir las siguientes fases:

**d- A partir de los años ochenta:** en esta etapa se puede hablar de emergencia de la conciencia feminista. Se ha tenido que esperar a la segunda mitad de la década de los 80 para hablar de una maduración completa y suficiente para llevar a cabo una contestación de carácter feminista y político. Es una etapa caracterizada por la emergencia de organizaciones feministas. El compromiso de las mujeres con las tareas de concienciación y de sensibilización avanza mediante la alfabetización, las conferencias, los escritos y publicaciones en revistas y periódicos para desvelar la contradicción entre la condición degradante de las mujeres en Marruecos y el discurso y proyecto político emancipador, por un lado (Alaoui, 1983), y entre la *Mudauana* y la Constitución, por

---

<sup>84</sup> En adelante haremos referencia a la Convención para la Lucha contra todas las Formas de Discriminación contra la Mujer con su sigla CEDAW correspondiente a su famosa denominación en inglés The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women. También se utiliza la misma sigla para hacer referencia al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Committee on the Elimination of Discrimination against Women).

otro. La tarea de concienciación se enriquece con una fuerte crítica a la *Mudauana* mediante coloquios, cartas abiertas, encuentros y creación de comités. La proliferación de estudios sobre las mujeres en esa época, marcada por una nueva concepción de la feminidad, refleja la toma de conciencia de las mujeres y su acceso al ámbito de la escritura y al de la reflexión sobre la condición femenina ocupados hasta entonces por los hombres; también la reflexión de juristas, como Moulay Rchid y Ahmed El Khamlichi, sobre la condición de la mujer desde una perspectiva jurídica, refleja un nuevo discurso sobre la mujer frente al discurso dominado antes por los ulemas, portavoces de la *Shari'a* islámica.

La primera asociación de índole feminista que verá la luz es la Asociación Democrática de las Mujeres Marroquíes (ADFM)<sup>85</sup>, nacida en 1985 de la sección de mujeres del PPS. Las militantes de la OADP, a su vez, crean un periódico en árabe llamado *8 De Marzo*, un mensual cuyo primer número se publica en noviembre de 1983. Este primer número y los siguientes recogen los planteamientos iniciales sobre la cuestión femenina y la constitución de un movimiento feminista marroquí (Jbabdi, 1983a: 6-7, 1983b: 8, 9, 12; Abnaou, 1983: 14; El Jazouli, 1984). El periódico dará lugar después a una red feminista que encaminará al movimiento femenino a la reivindicación feminista; se trata de la Unión de la Acción Femenina. No obstante, en esta fase todavía se mantiene la referencia socialista (Periódico 8 de Marzo, nº 7, 1984).

*Kalima*, es otra revista femenina que ve la luz más tarde, en 1986, y aborda la causa de la mujer en su dimensión social, resaltando temas tabú tales como la virginidad, las relaciones sexuales y la prostitución. Siendo objeto de muchas represalias, la revista tan sólo vivió hasta mediados de 1989. No obstante, consiguió contribuir a la emergencia de la conciencia feminista en la época de su publicación.

El Periódico *8 De Marzo*, a su vez, atacado por los ulemas, los islamistas y las autoridades, y tachadas sus responsables de depravación y ateísmo, ha sido condenado a suspender su edición más tarde. Su crítica a la *Mudauana* ha sido constante y

---

<sup>85</sup> Desde su creación y hasta la actualidad ADFM se ha atribuido la misión de defensa y promoción de los derechos de las mujeres tanto en el plano económico y sociocultural como en el jurídico y político. Ha creado secciones en Marruecos y en Francia. Establece relaciones con otras organizaciones nacionales e internacionales; a saber, es miembro de la Federación Internacional Democrática de las Mujeres (FDIP), y del grupo magrebí Collectif 95 Magreb- Égalité. Siempre ha tomado iniciativas tales como lanzar la llamada por la elaboración de una Carta nacional de los derechos de la mujer; formar redes, tales como la red ANAROUZ, creada recientemente agrupando a la mayoría de los centros de atención a las mujeres víctimas de violencia. Tiene muchas publicaciones de encuestas, investigaciones, etc. Su acción ha ido desarrollándose; a partir de los años noventa se ha ampliado a la consolidación de las capacidades políticas de las mujeres llegando a crear en 1997 el Centro para el Liderazgo Femenino (CLEF) (Skalli, en una entrevista en Maroc Hebdo Internacional, nº 465, del 18 al 24 de mayo de 2001).

estructurada. (Periódico 8 De Marzo, nº58, 1992; El Yemlahi, 1992; Benwakirm, 1992; Lakhmass, 1992; Brahma, 1992) En la línea del *iytihad*, el Periódico 8 De Marzo, invita a juristas como Moulay Rchid y El Khamlichi (1984a, 1984b) y a expertas como Mernissi para responder a los lectores y estudiar los casos que éstos demandan.

En esa etapa de debate y reflexión sobre la cuestión de la mujer, Fatima Mernissi publica muchos libros introduciendo una nueva perspectiva feminista, enfatizando la discriminación sexual y el patriarcado, y reivindicando la relectura feminizada de la historia y la reinterpretación de las leyes; anima y coordina talleres de escritura marroquíes y magrebíes, y crea junto a Aïcha Belarbi y Omar Azzimane la colección *Approches* (publicada desde 1987). Cabe mencionar las ediciones de esta colección dirigidas por Belarbi (1998, 1999, 2001), sobre mujer e islam, iniciativas femeninas y mujer y democracia respectivamente.

Aprovechando la experiencia adquirida a través de la publicación 8 de Marzo y concientes de la necesidad de “una organización feminista de masas, democrática e independiente”<sup>86</sup>, las militantes de OADP crean la UAF<sup>87</sup> en 1987. De hecho, en su Primer Congreso Nacional (celebrado el 24 de diciembre de 1983, en Casablanca), la sección Femenina de la OADP (Jbabdi, 1984) lanzó una llamada para impulsar ese proyecto, e insistió sobre su urgencia basándose en los siguientes principios:

- “- La independencia para asegurar una organización feminista democrática y masiva.
- La relación con el movimiento de masas...
- La planificación de los programas de la organización y de su estructura, partiendo de la especificidad de la condición de la mujer para abarcar un amplio público femenino.
- La acción para la concienciación de las mujeres, su capacitación para que consigan experiencia para incorporarse a la militancia popular general.” (Periódico 8 De Marzo, nº 3, 1984)

En efecto, en 1987, la UAF ve la luz como una organización que constituye una nueva corriente de feminismo, arabizada, marcada por las luchas políticas de los años anteriores y convencida de la necesidad de la independencia de la causa femenina en la lucha política; o sea, que el movimiento se desprenda de las secciones femeninas de los partidos, incluso de la OADP, que no quieren separar la cuestión femenina de la lucha general de clases. De hecho, en su primer congreso nacional en 1990, La UAF anuncia

---

<sup>86</sup> Lema del periódico 8 de Marzo y de la UAF.

<sup>87</sup> Ha sido entrevistada la directora de la Unión de Acción Femenina (UAF) Rabat (la sede) Sra. Latifa Jbabdi. Tiene una larga historia de militancia política en la UNEM, la UMT, La Confederación Democrática del Trabajo (CDT), 23 de Marzo...etc. (ver más detalles en Daoud, 1996: 313). La UAF dispone también de un centro de Atención a las Mujeres víctimas de Violencia SOS NAJDA y varias secciones en todo el país. Lanzó la campaña del millón de firmas para movilizar las reivindicaciones para la reforma del Código de Estatuto Personal.

su programa de acción, que mantiene los objetivos que lanzaba el Periódico *8 De Marzo*; a saber, la unificación de los movimientos de las mujeres de Marruecos, la igualdad efectiva entre los sexos, el cambio radical de las leyes, la lucha contra las prácticas tradicionales, la plena ciudadanía para las mujeres y su participación en la vida política, sindical y cultural (Daoud, 1996: 315).

A partir de las comisiones de mujeres del partido Istiqlal nace la Organización de la Mujer Istiqlali (OFI) en 1988, dando lugar a otra línea de contestación, marcada por el salafismo del líder de la Independencia, Allal el-Fassi, al que consideran líder de la emancipación de la mujer marroquí. Su discurso, aunque partía de la prioridad de la aplicación de la *Shari'a*, no fue tolerado al principio por el partido Istiqlal, que siempre insiste sobre el lado liberador del Islam, y que equipara todo discurso inspirado en occidente al desvío cultural.

Las militantes, tanto de las secciones femeninas de los partidos políticos como de las nuevas organizaciones y asociaciones femeninas, llegan a un consenso sobre el contraste existente entre el derecho nacional y el internacional y entre la *Mudawana* y la Constitución, y sobre la necesidad urgente de la revisión de la ley de estatuto personal, de la adopción de los convenios internacionales y de la formación de redes de proposición y presión.

Esta etapa de la historia de la emergencia del movimiento feminista ha sido fundamental y decisiva porque ha dado lugar a la creación de asociaciones femeninas autónomas, independientes de los partidos políticos, lo cual ha sido fruto de la toma de conciencia de las mujeres y las militantes de:

- La especificidad de la cuestión femenina;
- La subordinación de las mujeres en el espacio privado y público afecta a todas las mujeres, independientemente de su clase social;
- La necesidad de llevar ellas mismas la batalla para la promoción de los derechos de las mujeres y la mejora de sus condiciones de vida;
- La necesidad de separar la lucha en el marco de la revolución de clase y la lucha contra la discriminación sexual.

El movimiento feminista autónomo, ha emergido, como dice Naciri (2006a: 156-157), gracias a la articulación de cuatro factores principales:

- 1-** La ideología reformista nacional, subversiva durante la época colonial y postcolonial, no ha sido constante después, convirtiéndose en un obstáculo para la emancipación de las mujeres en lugar de aceptar los cambios (acceso al espacio

público, control de su propio cuerpo mediante la anticoncepción...), y traducirlos en leyes igualitarias;

- 2- Los partidos políticos de izquierda, en los cuales militan las fundadoras de las organizaciones feministas, no aceptan la especificidad de la cuestión de las mujeres, creyendo que la emancipación de las mujeres es una consecuencia de la revolución proletaria y del socialismo;
- 3- El contexto nacional de crisis del modelo de desarrollo de la década de los ochenta, y las políticas del Estado que favorecen la libertad de expresión y de asociacionismo;
- 4- Y el contexto internacional de los años 80, marcado por el interés por los derechos de las mujeres y la democracia, siendo nombrada la década de la mujer por la ONU (75-85), y por la crisis y desmoronamiento de los regímenes comunistas.

La siguiente etapa, marcada por la autonomía de las asociaciones feministas y de su proyecto emancipatorio y pro igualdad hombres-mujeres, conoce las premisas del lobby feminista para el cambio de las leyes de estatuto personal, superando la simple denuncia. Se consolida un nuevo discurso que rompe con el discurso salafista y el socialista para dar lugar a un “feminismo reformista” (Naciri, 2006a: 156) que aboga por la relectura de la historia del Islam desde una perspectiva feminista. Lo cual favorecerá la reconstrucción de una nueva identidad desprovista de la construcción de género (Naciri, 2003).

**e- La década de los noventa:** es una década de nuevas acciones y nuevo discurso, marcada por la campaña del millón de firmas y la primera reforma del CSP.

La década de los noventa supone una nueva etapa en la historia del movimiento feminista, marcada por nuevas formas de reivindicación, expresión y movilización.

Por fin se lanza el movimiento. Durante la década de los 90 aparecen múltiples asociaciones femeninas. En 1992, se crean la AMDF y la Asociación Marroquí de las Mujeres Progresistas (AMFP), ambas se declaran independientes de toda corriente política. En 1993 la LDDF ve la luz y en 1995 Jossour, Forum de Mujeres Marroquíes. Pero es a partir de mediados de la década cuando se multiplicarán las asociaciones feministas, de derechos de las mujeres y de desarrollo, a raíz del debate sobre la reforma del CSP y posteriormente sobre el proyecto del PANIFD.

En esa fase abundan las publicaciones e investigaciones sobre la mujer, desde varias perspectivas, tanto en francés como en árabe. De las iniciativas de la década de los

noventa, cabe mencionar la que toma la ADFM, que lanza el comité Colectivo 95 Magreb-Igualdad<sup>88</sup>, agrupando feministas magrebíes (de Marruecos, Túnez y Argelia) para prepararse para la 4ª conferencia mundial de la ONU sobre las mujeres e impulsar el acceso de la mujer a la ciudadanía entera. Las reflexiones y publicaciones de ese colectivo sobre los temas de igualdad hombre-mujer, violencia...etc., se encaminan hacia la necesidad de acción y movilización coordinada y conjunta.

El discurso de Hassan II, prometiendo la reforma constitucional, favorece la campaña del millón de firmas lanzada por la UAF<sup>89</sup>, para reclamar el cambio de la Mudauana. La acción es anunciada en una conferencia de prensa por la UAF el 7 de marzo y en el Periódico *8 De Marzo* en su nº 58 de junio de 1992. Las principales modificaciones reclamadas son <sup>90</sup> : supresión del tutor matrimonial o *wali*, reconocimiento de la madurez plena y entera de la mujer a los 21 años como está inscrito en la Constitución, la responsabilidad conjunta de la pareja dentro de la familia tiene que estar basada en la igualdad de derechos y deberes, derechos a la custodia de los niños y al domicilio conyugal para la mujer en caso de divorcio, la sustitución del repudio con el divorcio judicial, el reconocimiento del derecho inalienable a la enseñanza y al trabajo para la mujer, y la abolición de la poligamia. El tema de la herencia no ha sido tocado; las feministas se han esforzado en limitar sus reivindicaciones en el marco de una nueva interpretación de la ley fundada sobre el *iytihad*, los derechos humanos, la justicia y la igualdad. Se ha tratado de basarse en la contradicción de los textos de la ley con la realidad, y entre la Mudauana y la Constitución.

El 18 y 19 de abril de 1992, la UAF organiza en Rabat un Simposium nacional con el título “Código de Estatuto Personal, entre los textos y la realidad” (El Yemlahi, 1992)

---

<sup>88</sup> Collectif 95 Maghreb Egalité, fue constituida oficialmente en 1992. Es una red compuesta de asociaciones y personas feministas de Argelia, Marruecos y Túnez, que se ha fijado como misión contribuir a la consolidación del movimiento feminista magrebí para la igualdad entre los hombres y las mujeres. La formación del grupo fue en 1991 con ocasión de la Conferencia organizada por ADFM sobre el tema de las estrategias de Nairobi. El objetivo que tuvo era prepararse a nivel magrebí para la Conferencia Mundial sobre la Mujer en Pekín para evaluar el compromiso de los estados con los programas de Nairobi y preparar los trabajos de movilización a nivel nacional, magrebí e internacional (Periódico 8 de Marzo, nº 58, junio, 1992, p. 12).

<sup>89</sup> La campaña del millón de firmas ha sido anunciada por la UAF y la sección femenina de la Organización de Acción popular democrática en una conferencia de prensa en 7 de marzo de 1992, en la cual anunciaron una concentración reivindicativa para recoger las firmas para el 8 de marzo, pero el 5 de marzo la UAF ya dirigió cartas tanto al presidente del parlamento y los grupos parlamentarios como a los partidos políticos anunciando la decisión de hacer una campaña de sensibilización amplia sobre la necesidad de reforma de la Mudauana, pero no recibió ninguna respuesta.

<sup>90</sup> Son exactamente casi todas las mismas reformas que ha aportado el nuevo Código de la Familia (2004), después de poco más de diez años de reivindicación desde la campaña del Millón de firmas (1992).

en el que se anuncia la creación de un Consejo Nacional para la Modificación de la Mudauana y la Defensa de los Derechos de las Mujeres, formado por asociaciones femeninas, secciones femeninas de los partidos políticos y representantes de los dos sindicatos marroquíes, Confederación Democrática del Trabajo y la Unión Marroquí del Trabajo (Periódico 8 de Marzo, nº58, 1992), pero no se consigue llevar adelante muchas acciones a causa de las divergencias existentes entre los representantes de los partidos Istiqlal y USFP, lo que provoca la retirada de las istiqlalíes del Comité<sup>91</sup>. Sin embargo, se producen bastantes movilizaciones y el millón de firmas se recoge en pocos meses.

Pero para los ulemas, la campaña no es bienvenida. De inmediato, lanzan ataques y *fetuas* (véase Toujkani, 1992), calificando a las feministas y a todos los firmantes de la lista del millón de firmas de ateos y herejes. Incluso llaman al gobierno a desempeñar su poder y desactivarla. Asimilan la campaña a un complot contra el Islam y los árabes, y a una cruzada anti-religiosa de occidentalización, y recuerdan antecedentes tales como el *Dahir* Beréber. Lo cual ilustra perfectamente que la cuestión femenina, en Marruecos, es impensable fuera de la relación indisociable entre género e identidad nacional. En el Periódico 8 De Marzo (nº 58, 1992: 3), el Consejo Nacional para la Modificación del Código de Estatuto Personal y la Defensa de los Derechos de la Mujer anuncia una declaración contra los *fetuas* publicadas en el periódico Arraya (1992, nº 20) y que han sido distribuidos incluso en las escuelas y los colegios. El Consejo critica las *fetuas* e incrimina a sus autores por apología de la violencia y de la discriminación de la mujer, y por ir en contra de la Constitución que aboga por la libertad de expresión y el principio de igualdad entre el hombre y la mujer, en nombre del Islam, que es precisamente una religión de tolerancia, justicia e igualdad.

La Organización Marroquí de los Derechos Humanos (OMDH)<sup>92</sup>, indignada, declara: “Reclamar enmiendas de una ley positiva no constituye un crimen, sino un derecho garantizado además por la Constitución y las convenciones internacionales ratificadas por Marruecos.” En cuanto a las *fetuas* “son ejercicios de terrorismo intelectual inadmisibles y una transgresión de la ley, una usurpación del poder judicial...” (OMDH citada por Daoud, 1996: 337)

Los partidos políticos se quedan perplejos e inertes, sobre todo el Istiqlal y la USFP. El PPS se anima a movilizar para la acción, aprovechando las circunstancias electorales.

---

<sup>91</sup> Ésta no es la primera vez ni la última que el movimiento feminista en Marruecos se ve afectado negativamente por las divergencias políticas entre los partidos.

<sup>92</sup> En adelante haremos referencia a la Organización Marroquí de los Derechos Humanos (Organisation Marocaine des Droits de l’Homme) con la sigla OMDH.

En este ambiente de perplejidad, sólo la intervención del Rey ha podido zanjar la cuestión. El Rey se dirige a ‘la mujer’:

“He escuchado algunas quejas relacionadas con la Mudauana o su aplicación. Que sepas, querida hija, mujer marroquí, que la Mudauana es ante todo un asunto de mi competencia. Soy yo quien lleva la responsabilidad de la Mudauana o de su no aplicación. Dirígete a mí. Deja de mezclar, durante la campaña referendaria y las campañas que la seguirán, lo que es del ámbito de tu religión con lo que atañe lo temporal y la política. (...) Mujer marroquí, dirígete a mí, escribe al Gabinete real. Asociaciones femeninas, dirigid vuestras observaciones, vuestras críticas, quejas, y todo lo que os parece doler a la mujer y a su futuro, al Rey de Marruecos, que en tanto que Amir al-Muminin, tiene competencia para aplicar e interpretar el último versículo revelado al Profeta- sobre Él la bendición: <Hoy, os he completado vuestra religión. He culminado Mi bendición sobre vosotros>.”<sup>93</sup>

El Rey Hassan II promete a las mujeres consultar a los ulemas, pero les desaconseja llevar sus problemas a la batalla política para evitar situaciones peligrosas como es el caso de otros países. Convoca en el Palacio Real de Rabat a un cierto número de mujeres, entre ellas a las representantes de las secciones femeninas de los partidos, pero no a las de las asociaciones; una representatividad que ha sido muy criticada por las organizaciones feministas<sup>94</sup>. Promete enmiendas que serán estudiadas por una Comisión de ulemas bajo la ley de la *Shari'a* islámica. La OMDH reclama la diversidad de la comisión, que tiene que integrar activistas de derechos humanos y juristas.

Las reformas o revisiones de la Mudauana de 1993 no han satisfecho a todos. Pero la OMDH valora que el hecho de que llevar a cabo una reforma es positivo en sí, aunque lo que se esperaba era mucho más; se ha mantenido la poligamia y el tutor matrimonial, y las enmiendas en materia de repudio no llegan a limitarlo.<sup>95</sup>

Las feministas insatisfechas siguen su lucha, reivindicando reformas más sustanciales.

---

<sup>93</sup> Discurso del Rey Hassan II con ocasión del 39º aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo el 20 de agosto de 1992, en *La femme dans les discours et les interviews de sa Majesté le Roi Hassan II*, 2002, p. 106.

<sup>94</sup> Mohamed VI, el 5 de marzo de 2001, a raíz del debate sobre el proyecto del Plan de Acción de Integración de la Mujer en el Desarrollo y la Reforma de la Mudauana, recibe a 40 mujeres representantes de asociaciones femeninas y de secciones femeninas de los partidos, quienes le presentaron un informe sobre la reforma de la Mudauana. El colectivo recibido por el Rey Mohamed VI, en esa ocasión, ha sido más representativo y variado. Han sido entrevistadas para la presente tesis varias de las mujeres que asistieron a la audiencia real, tales como Sra. Bassima Hakkaoui del partido de Justicia y Desarrollo y la Sra. Latifa Jbadi, de la Asociación Unión de Acción Femenina. Pocos días después, precisamente el 16 de marzo de 2001, siete asociaciones femeninas organizaron una conferencia de prensa en la cual alabaron la iniciativa real, y anunciaron la formación de una red llamada *Rabi'a Almusauat* “Primavera de la Igualdad” (2001), como marco asociativo unido con la finalidad de coordinar la acción y el lobby en relación con las reivindicaciones para la reforma de la Mudauana (Collectif Printemps de l’Egalité, 2002). El 27 de abril de 2001, Mohamed VI anuncia la formación de una Comisión consultiva encargada de la reforma de la Mudauana, formada por 16 hombres y 3 mujeres.

<sup>95</sup> Ver más detalles sobre las enmiendas del Código de Estatuto Personal de 1993 en el capítulo de contexto jurídico-legal.

En 1995, el texto de ratificación por Marruecos de la convención de Copenhague es publicado en el Boletín Oficial. La UAF llama a una nueva campaña para la institución del divorcio judicial y anuncia la necesidad de un tribunal sobre el divorcio, criticando públicamente las enmiendas de 1993 que juzga de insuficientes.

No obstante, esta primera reforma de la Mudauana ha sido positiva porque ha desacralizado un texto considerado intocable hasta entonces y ha registrado el primer logro de la movilización de las mujeres: “Esta modificación, primera y única hasta el momento, se ha debido a la vitalidad y acciones de las asociaciones feministas, en fin, al protagonismo de las mujeres como actores políticos que entienden su papel como sujetos activos en la transformación de una realidad jurídica, social y política discriminadora” (Parejo, 2002: 198).

**f- De finales de los noventa a la actualidad:** es una etapa marcada por un fuerte debate sobre el Plan Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo (PANIFD)<sup>96</sup> que culmina con un desenlace feliz con el anuncio del nuevo Código de la Familia. Frente a los compromisos mundiales, se declara en 1998 una estrategia global, cuyo objetivo es reforzar la promoción y la participación de la mujer en el desarrollo. Se trata del proyecto del Plan Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo, cuyo contenido se ha desvelado a los ciudadanos en 1999. Su elaboración ha sido en colaboración entre el gobierno con sus Ministerios, tales como los de Educación, de Derechos Humanos y de Asuntos Islámicos y la sociedad civil representada por diferentes ONGS, sindicatos y agentes culturales. Las propuestas de enmiendas del CSP que contiene el Plan han provocado reacciones del Ministerio de Asuntos Islámicos y de los ciudadanos conservadores (Liga de Ulemas, 1999; La Comisión Nacional para la Protección de la Familia Marroquí, 1999)<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Para más detalles sobre el PANIFD véase el apartado de Contexto jurídico-legal de las mujeres en Marruecos.

<sup>97</sup> En Marzo de 2000, en contra del PANIFD salieron más de un millón y medio de ciudadanos en Casablanca para declarar su rechazo a este proyecto que creen que es extranjero y opuesto a su identidad y civilización, el mismo día que se celebraba en Rabat la marcha mundial contra la pobreza que en cambio apoyaba al proyecto. La mujer y la identidad nacional han constituido el centro del debate político que ha emergido con el Plan. Efectivamente, Bassima Hakkaoui (entonces militante del PJD), lo deja muy claro cuando evoca la lucha nacional por la independencia y hace referencia a la colonización y la descolonización a la hora de hablar de la marcha de Casablanca como si fuera una lucha para proteger la identidad nacional contra “la invasión neocolonizadora y neoimperial, una invasión cultural horrible” dice en el prólogo del siguiente libro que habla de las dos marchas (Elhiya, 2001, 9-14). Para ella el millón y medio de marroquíes que participaron espontáneamente en la contramarcha de Casablanca, sintieron una amenaza a su identidad, y se levantaron para proclamar los valores islámicos y anunciar en nombre del Islam su rechazo a la alienación y la asimilación. Igualmente, Mustafa Elhiya (militante Islamista) compara el Plan y la manifestación de Rabat con el Dahir Beréber de 1930, que imponen los

Los islamistas desmienten la opinión general de que sólo algunos puntos del plan hayan suscitado la polémica (que son 14 capítulos sobre 215 y que están relacionados con el código civil), y consideran esa opinión una falsificación llevada a cabo por los militantes del Plan para enmascarar y atenuar el debate. En realidad, la corriente islamista está en contra del Plan en su totalidad y no sólo contra los aspectos referidos al estatuto civil porque adopta una aproximación de género rechazada en sí como instrumento útil para erradicar muchos males en la sociedad. El plan ha sido rechazado incluso en sus aspectos relacionados con la sociedad, la economía, la política, la educación y la salud, porque el principio y el referencial son refutados también (Elhiya, 2001: 87).

El peligro que supone el Plan, según algunos, es su referencia laica, occidental, que se refleja en la aproximación de género adoptada, y en la financiación extranjera condicionada ‘con objetivos colonizadores más que con objetivos de desarrollo nacional y cooperación’, de ahí la necesidad, para ellos, de rechazarlo en su totalidad (Elhiya, 2001).

Los principales actores del debate sobre la cuestión femenina son los modernistas, las feministas, los islamistas, los conservadores y la opinión pública. La monarquía o el poder central, funciona como árbitro que interviene al final para zanjar la cuestión. Efectivamente, después de la polémica que ha suscitado el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo, el rey Mohamed VI ha encargado una comisión para que estudie los puntos conflictivos del Plan y encuentre una vía de reconciliación entre los diferentes actores del debate. El gobierno ha abandonado el proyecto, mientras que el movimiento feminista no ha cesado de luchar por él mediante la presión y la formación de redes de apoyo al Plan, tales como la Red de Apoyo al Plan de Acción de Integración de la Mujer en el Desarrollo (1999, 2000) y el Frente para los Derechos de la Mujer (Red de apoyo al PANIFD y Frente para los Derechos de la mujer, 2001).

El debate generado sobre la mujer ha desembocado en otros debates más amplios que interpelan el tema de la religión y su repercusión en la vida privada y en el ámbito público y político. Asimismo, el debate remite a la importancia de las referencias culturales usadas a la hora de plantear cambios que afectan a las relaciones entre los hombres y las mujeres y a la vida privada en general.

---

colonizadores franceses para separar entre árabes y beréberes. Ambos, según él, tienen el mismo objetivo y consiguen el mismo resultado; en vez de separar, unifican a los marroquíes en un acto de sublevación.

El nuevo CF llega para acabar con la polémica suscitada por el PANIFD, prolongada durante 4 años, y constituye el acontecimiento histórico que ha desembocado en una nueva etapa en la historia de los derechos humanos en Marruecos. Viene para zanjar, por fin, el debate entre los defensores de la emancipación de la mujer y los conservadores e islamistas. El lunes 12 de noviembre de 2001, el Rey Mohamed VI recibe en audiencia<sup>98</sup> en el Palacio Real de Rabat a los representantes de las organizaciones políticas y de las asociaciones femeninas nacionales, y anuncia su decisión de poner en marcha una comisión constituida por especialistas, a saber, ulemas, jueces y algunos representantes de la sociedad civil. Dicha comisión se encarga de estudiar los mecanismos y los procedimientos necesarios para la elaboración de un proyecto de revisión de la Mudauana. La comisión está compuesta por 16 miembros<sup>99</sup>, entre ellos tres mujeres (una profesora, una médico y una presidenta de Tribunal de Primera Instancia) y 8 ulemas.

Casi dos años más tarde, el 10 de octubre de 2003, el Rey anuncia las reformas del Código de Estatuto Personal o, más bien, el Nuevo Código de la Familia. Esta vez el espacio elegido es altamente significativo, se trata del Parlamento. El proyecto ha sido votado por unanimidad en enero de 2004 por los representantes del Parlamento y del Consejo de Senadores. Es la primera vez en la historia de Marruecos que la Mudauana se debate como una ley en el Parlamento.

Las innovaciones introducidas por el nuevo código emanan en gran parte de las reivindicaciones de las asociaciones de mujeres y de las ONG's de derechos humanos que llevan una lucha incesante desde hace muchos años por una ciudadanía plena de la mujer marroquí. Dichas innovaciones son las mismas solicitadas en el proyecto del PANIFD y ampliamente rechazadas por los conservadores. La única diferencia es que ahora el contexto es diferente.

El contenido del nuevo CF concilia tres referentes: la *Shari'a* islámica, los derechos humanos y la realidad social, mientras que sus principales fundamentos son: la

---

<sup>98</sup> Siete mujeres de las recibidas en esa audiencia Real han sido entrevistadas para la presente tesis; a saber, Aïcha Channa, Bassima Hakkaoui, Latifa Jbabdi, Nezha Guessous, Zhou Rachiq, Amina Ouchleh, Nezha Alaoui. Véase en anexo, el perfil de estas mujeres presentes en la audiencia.

<sup>99</sup> Dos de los miembros de la comisión encargada de la revisión de la Mudauana han sido entrevistados para la presente tesis; se trata de la Sra. médico Nezha Guessous y el ulema de Fez, Mohamed Taouil (véase entrevista con Guessous en anexo). Cabe mencionar que el encuentro con el ulema Mohamed Taouil, que tuvo lugar en el Karaouiine, no tuvo mucho éxito porque el ulema no se mostraba abierto a conceder una entrevista ni mucho menos a grabarla. Con esa actitud y las pocas declaraciones ofrecidas, nos dejó la impresión de que no estaba satisfecho del todo de las disposiciones de la nueva Mudauana, aún siendo él uno de los miembros de la Comisión que la compuso.

consagración del principio de igualdad entre los cónyuges, la garantía del equilibrio de la familia y la protección de los derechos de los niños<sup>100</sup>.

El nuevo CF constituye un acontecimiento histórico en Marruecos. Convierte la ley de la familia en un asunto político y público que preocupa a toda la sociedad. Las innovaciones que trae consigo facilitarán el cambio de mentalidades porque la eliminación de la terminología que ataca la dignidad de la mujer, tal como ‘obediencia’, afecta directamente lo estratégico y lo específico. El nuevo CF ya no se basa sobre las relaciones jerárquicas de dominación y servidumbre, sino sobre la igualdad de derechos y deberes entre hombres y mujeres como ciudadanos de plenos derechos.

El sometimiento del Código a votación en el Parlamento lo desacraliza y le da carácter de ley como todas las leyes y, por consiguiente, está sujeto a mejoras en función de las necesidades. La implicación de la justicia (los tribunales de familia, las oficinas del ministerio público) en todas las acciones necesarias permite velar por una óptima aplicación de las disposiciones del Código. Para la misma finalidad se han puesto en marcha unos mecanismos de acompañamiento (formación de profesionales cualificados, formación de los jueces). Las asociaciones femeninas, a su vez, han ido preparando anualmente informes<sup>101</sup> sobre el balance de aplicación del Código desde febrero de 2004. Se observa que hay dificultades a la hora de aplicarlo por eso se sigue luchando para el cambio de las mentalidades y la consagración de la cultura igualitaria.

#### **4.2.2 Movimiento feminista marroquí: ¿contestación femenina o contestación feminista?**

A lo largo de este recorrido por la militancia de la causa femenina, es inevitable el cuestionamiento del discurso femenino o feminista marroquí. Incluso se cuestiona el término en sí. Además, la oposición y la hostilidad que ha suscitado el movimiento en un ambiente de lucha por el poder político y de reivindicación identitaria lo reclama. No se puede negar ahora, a estas alturas del siglo XXI, que existe la contestación feminista en Marruecos, pero muchos la ven como señal de aculturación, modernización y occidentalización. Ésta es la polémica.

La sociedad marroquí está impregnada de todo un patrimonio de saber religioso. Éste, desdeñado por el mundo intelectual, queda como un terreno de especialización

---

<sup>100</sup> Véase los detalles de las innovaciones introducidas por el nuevo Código de la Familia en el capítulo relativo al contexto jurídico-legal de las mujeres en Marruecos.

<sup>101</sup> Véase, por ejemplo, La ligue Démocratique pour les Droits des Femmes. Centre d’Information et d’Observation des Femmes Marocaines (2005) : *Rapport annuel sur l’application du Code de la Famille*.

reservado exclusivamente por y para los *ulemas* quienes, invocando a la divinidad, no permiten ninguna intromisión laica ni acreditan la legitimidad de la causa femenina.

El principio de la igualdad de sexos, parte integrante de la modernidad ideológica occidental, a menudo ha sido combatido por tradicionalistas e islamistas como un producto extranjero, subversivo e imperialista, en nombre de la especificidad y de la moralidad. Lo cual hace concebir a Occidente, con sus valores de liberación sexual, como un enemigo de la fe, un neocolonizador, y por consiguiente enemigo de la tradición y de la identidad nacional.

Abdessamad Dialmy (1985a, 1985b, 1990, 1991), es uno de los que se han planteado la cuestión; primero en su tesis doctoral sobre la mujer y el discurso en Marruecos en los años ochenta y, posteriormente, en varios artículos de *Lamalif*. No ha dudado en plantear una problemática tan árdua como lo de cómo legitimar la reivindicación feminista en un país musulmán, de “cómo racionalizar el pensamiento sexual islámico sin laicizarlo, ni traicionarlo” (Dialmy, 1991).

Los intelectuales y portavoces del discurso feminista, inmersos en una contradicción entre la racionalización de la cuestión femenina y su incompatibilidad con la ideología local, entre un pensamiento racionalista y una realidad e historia (socio-subjetiva) patriarcal, tratan de evitar una ruptura, nacionalizando la causa femenina a través de la búsqueda de sus raíces en lo sagrado, en la historia propia. El reto es, entonces, conseguir adaptar el pensamiento popular al principio de la igualdad de sexos. En Marruecos, muchos intelectuales han tratado de encontrar una continuidad, un fundamento tradicional de la modernidad ideológica, o sea, buscar los orígenes de la contestación feminista en el legado tradicional, sea en la tradición popular oral (cuentos, proverbios, cantos) o folklórica, sea en la tradición islámica escrita, como es el caso de los salafistas, o por ejemplo en el caso extremo de Aït Sabbah (2000), que ha llevado una investigación sobre los diferentes discursos religiosos, el ortodoxo, el místico y el maravilloso, en su libro *La mujer en el inconsciente musulmán*. La vuelta al pasado que hacen los salafistas, tiene como función, según Dialmy, “nacionalizar valores y principios, pensados a través de una dualidad no –dialéctica Tradición/Modernidad” (Dialmy, 1991: 9). Tanto el salafismo como el legado cultural oral (reino del inconsciente) constituyen una prueba del fracaso de la ruptura violenta y total.

Por tanto, no se puede considerar la contestación femenina expresada en el discurso oral de los cuentos como génesis de la contestación feminista, como lo ha hecho Fátima Mernissi. Dialmy (1985a, 1985b) diverge con ella en este punto o más bien critica su

postura. Para él, el imaginario sexual magrebí, patriarcal, está todavía indemne de toda contaminación anti-discriminatoria. Mernissi considera los sujetos femeninos de la cultura popular como sujetos que ostentan poder del *Kaid* (astucia o malicia femenina), como sucede en el cuento popular marroquí recopilado por la escritora, publicado en árabe y francés, titulado *¿Quién gana el hombre o la mujer?* (Mernissi, 1983).

Malek Chebel, en una entrevista en Maroc Hebdo Internacional (2007), considera la astucia femenina y su poder manipulador como armas. A la astucia de los hombres se le llama inteligencia mientras que en el caso de las mujeres su inteligencia es considerada en sentido despectivo, como *kaid*. Chebel trata de romper esas codificaciones que pertenecen a un arsenal de relaciones de dominante y dominado, en ese sentido Chebel acuña el término ‘feminitud’ (féminitude) para explicar el uso deliberado, consciente y controlado de la mujer de su feminidad y de su estado. Es el paso del estado de la hembra-mujer al de individuo-mujer, y al de ser pensante y activo. Chebel<sup>102</sup> hace un análisis inédito de Las Mil y Una Noches, partiendo de la idea de que es obra de las mujeres y de que la noche es una metáfora del deseo femenino. Dice que las mujeres invierten su situación de inferioridad física, política etc. En la misma línea, Aït Sabbah (2000), también parte del análisis de la oralidad para demostrar que el sujeto femenino descrito en el discurso oral y el escrito, que escapa a la ortodoxia, es un sujeto potente.

En cambio, Diamly considera la nacionalización del feminismo (legitimarlo por y en el pasado) como una tarea de investigación teórico-ideológica que tiene que respetar ciertos criterios para no desviarse en una lectura manipuladora de la tradición. La causa femenina, entonces, es una cuestión política que emana de una base teórica profunda y de un cuestionamiento racional y científico.

Para Fatima Mernissi, la contestación femenina no viene de París sino que existe en el patrimonio y en las tradiciones sabias y populares. En cambio, para Dialmy, contestación femenina no es contestación feminista sino un producto de la subyugación patriarcal. Por esa razón, subraya la enorme diferenciación cultural entre ambos términos.

---

<sup>102</sup> Malek Chebel publica *La Féminisation du monde*, su quinta obra de una serie de libros que podrían constituir una antropología del hombre árabe y un análisis psicoanalítico y antropológico del imaginario árabo-musulmán.

Dialmy propone que, a través de la causa de las mujeres, los valores tradicionales y la sociedad represiva sean condenados y que el hombre no esté excluido de esta lucha, gracias a la cual Marruecos puede crear su propio feminismo:

“la contestación femenina es un elemento del poder masculino, un antipoder al interior del poder institucional. Porque no se concibe sin el reconocimiento, implícito o explícito, de la preeminencia del macho. La belleza, el capricho, la astucia, en tanto que aspectos del poder informal de la mujer, en tanto que instrumentos de la contestación toman su significado por y en el reino fálico. Porque esto la cosifica. La contestación feminista es conciencia de esta reducción, mientras que la contestación femenina es conciencia de la mujer de que sólo se define por esto.” (Dialmy, 1985a: 24)

En definitiva, es necesario relacionar la contestación feminista marroquí al Renacimiento del mundo arabo-musulmán, al pensamiento salafí y a la reestructuración de la sociedad tradicional, al igual que el feminismo occidental es el resultado del humanismo, del Renacimiento europeo (Dialmy, 1985a: 25).

La aproximación teórica a la discriminación sexual no puede ser considerada, en el contexto Magrebí, como una aportación exterior alienante. La especificidad de la identidad árabo-musulmana no es un pretexto al rechazo del hecho femenino, en tanto que hecho construido culturalmente, contra la racionalización de un equilibrio ilusorio y un pasado idealizado. No se puede negar tampoco que la modernidad ideológica forma parte de la pluri-identidad marroquí contemporánea. Además, las transformaciones que ha conocido la condición de la mujer no justifican del todo esta explosión del discurso feminista en Marruecos, que realmente ha vencido el record en tiempo en comparación con otros países, de forma que el feminismo se ha presentado en avance sobre lo real. La respuesta a esta incógnita la explica, según Dialmy, el protectorado. Para él (Dialmy), el feminismo nacional es una prolongación del feminismo colonial. El discurso orientalista y luego colonialista sobre el estatuto de la mujer, presentada como sujeto explotado, una fuerza de trabajo marginada, ha constituido un pretexto a la crítica global del Islam y la cultura tradicional de Marruecos.

Durante el protectorado, las mujeres marroquíes han podido acceder al espacio público, gracias a la explotación de su fuerza de trabajo y a la enseñanza. La entrada de la mujer a la universidad y a puestos de trabajo ha constituido el punto de partida irreversible de su toma de poder, o más bien, de su participación en él.

El discurso del intelectual nacional ha retomado entonces las mismas bases del feminismo colonial para emprender una crítica a la condición de la mujer. Según Dialmy<sup>103</sup>, éste es el punto de partida del feminismo marroquí.

Este debate enriquecedor entre Dialmy y Mernissi iniciado en los años ochenta sigue abierto en la actualidad<sup>104</sup> y se refleja con fuerza en el conjunto de los países árabes y/o musulmanes, esta vez bajo la bandera del feminismo global o el feminismo islámico, siempre en la misma dinámica de legitimar la lucha feminista. El debate actual tiene más ingredientes, fruto de los cambios políticos en las sociedades árabo-musulmanas; a saber, la extensión del islamismo, los efectos de la globalización y de la era de la información, etc. Nuevas feministas ven la luz reivindicando voz y discurso feminista indígena, autóctono, que paradójicamente parte de la mismísima *Shari'a* islámica que las feministas occidentales consideran fuente y causa de la discriminación de las mujeres musulmanas, y de la cual se inspiran los gobernantes árabo-musulmanes en sus leyes discriminatorias que subyugan a las mujeres.

#### **4.2.3 Alcance del movimiento feminista en Marruecos**

El movimiento de las mujeres en Marruecos ha participado activamente en la transición democrática actual. Como expresión y acción política y social se ha beneficiado y ha contribuido a la vez en ese proceso; a saber, por un lado ha conseguido que las condiciones de vida de las mujeres desfavorecidas y vulnerables se convierta en un tema de interés para los responsables políticos y la opinión pública, y ha favorecido la emergencia de un incipiente reconocimiento de las mujeres en tanto que individuos sujetos de derechos y no sólo como depositarias de la identidad de la nación o del honor de los hombres (esposas, hijas y hermanas). Por otro lado, también ha favorecido y ha participado en el diálogo político y en la participación ciudadana y contribuido a la transparencia ideológica y política (Naciri, 2006a: 158).

---

<sup>103</sup> véase más detalles en la entrevista a Dialmy (anexo) y en la quinta parte de la presente tesis.

<sup>104</sup> Fatima Mernissi (2001) en *El Harén en Occidente* trata de rescatar al personaje femenino legendario Sheherazade, en cambio la escritora y poetisa Joumana Haddad (2011), en *Yo maté a sherezade, Confesiones de una mujer árabe furiosa*, quiere aniquilarla. Son dos posturas distintas, la primera trata de rescatar el patrimonio cultural y considerar la figura femenina de Sheherazade un ejemplo de la sabiduría, inteligencia y poder femeninos, en cambio, Haddad la considera un personaje que negocia con el hombre dentro del marco del juego permitido, no rompe las reglas y no las transgrede. Tenemos aquí dos posturas o perspectivas diferentes, una reconciliadora con el patrimonio cultural que trata de rescatar de él lo positivo de forma selectiva (Mernissi) y otra que rompe con el legado cultural y lo deconstruye (Joumana) para romper con el patriarcado.

La acción política, la militancia y la capacidad de proposición de las organizaciones feministas, de los derechos humanos y de las mujeres y de personalidades de la sociedad civil conscientes de la causa femenina, han favorecido llevar el tema de los derechos y condiciones de las mujeres a la agenda política y social, especialmente de las mujeres vulnerables y desfavorecidas, lo cual ha tenido frutos considerables en esos últimos años; a saber la promulgación de nuevas leyes y la reforma de otras, tales como la promulgación del nuevo Código de la Familia (2004), el Código del Trabajo (2003), las reformas del Código Penal y de Procedimiento Penal (2003 y 2002), el Libro de la Familia (2002), el Código de Comercio, de Obligaciones y Contratos (1995), etc. (Naciri, 2006a: 159).

Asimismo se ha conseguido un gran avance en la participación de las mujeres en la política y en la vida pública; de dos mujeres diputadas en 1993 y 1997 hemos pasado a 35 diputadas en el parlamento en 2002 y 67 en 2011. Además la cuestión femenina se ha empezado a tomar más en cuenta en los programas y políticas públicas mediante la inserción de la perspectiva de género, tanto en temas de educación, salud materna, lucha contra la violencia, presupuestos del Estado...etc.

El movimiento feminista y de derechos de las mujeres, ha contribuido también a politizar varios temas considerados tabúes y de la esfera privada, y a enfocarlos desde otra perspectiva. En efecto, el problema del trabajo doméstico de las niñas siempre ha sido desdeñado en la agenda política de los partidos, en los estudios económicos y en las estadísticas. El estatuto de las madres solteras era un tema tabú impensable de tratar para evitar las represalias de los conservadores y ulemas; cabe mencionar los ataques que recibió Aïcha Echenna<sup>105</sup> y las *fetuas* que le tacharon de hereje cuando creó la asociación, que dirige hasta la actualidad, llamada Solidaridad Femenina en la cual se acoge a los hijos de madres solteras y se ofrece a éstas trabajo de hostelería en el mismo centro, además de asistencia psicológica y jurídica, siendo dicha asociación, con su acción a favor de las madres solteras, pionera en Marruecos. Actualmente, está aceptada la acción de la asociación e incluso ha aceptado premios internacionales y una alta consideración nacional<sup>106</sup>. El tema de la violencia de género, el acoso sexual y la violencia conyugal han dejado de ser temas confinados al espacio privado y se han convertido en cuestiones de prioridad en el debate político y público. El nuevo Código

---

<sup>105</sup> Ver su testimonio en la entrevista anexada a la presente tesis.

<sup>106</sup> El último proyecto realizado es un centro de fitness y cuidado femenino para ofrecer servicios de alto nivel y en el cual trabajarán las madres solteras que atiende la asociación Solidaridad Femenina. Fue inaugurado conjuntamente por la princesa Lalla Salma, esposa del Rey Mohamed VI y su homóloga belga.

de Trabajo (2003) y la reforma del Código Penal han prestado especial atención al acoso sexual y a la violencia conyugal, además el debate que se generó alrededor del Plan de acción de Integración de la Mujer en el Desarrollo y la reforma de la Mudauana han convertido los temas que eran antes considerados de carácter privado en temas objeto de debate público y político (Abu Ziyad, 1999). El nuevo CF ha conseguido establecer el principio de igualdad en la familia e institucionalizar varias cuestiones relacionadas con el estatuto personal gracias a los nuevos tribunales de la familia...etc.

Con las acciones de las organizaciones femeninas, no sólo se han politizado cuestiones femeninas sino también la escena política en Marruecos se ha feminizado en cierto modo, tanto con la creciente participación de las mujeres en los debates que se han generado, con sus propuestas, presión y reivindicación, como con el planteamiento de temáticas relacionadas con la vida diaria de las mujeres, con lo cual los partidos políticos se han visto obligados a tomar postura y expresar su opinión en sus programas de partido.

En efecto, el movimiento feminista, en cierto modo, ha incitado a los actores políticos a definirse políticamente y a exponer su opinión y sus propuestas en relación con cuestiones tales como la igualdad de oportunidades de las mujeres y su posición en la sociedad.

Así pues, el movimiento feminista ha provocado un debate efervescente en la escena política con los planteamientos de la reforma de la Mudauana y la lucha a raíz del proyecto del Plan de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo. Pero lo más importante, es que ha sabido gestionar el debate y canalizar el conflicto y las divergencias entre unas corrientes modernistas y otras religiosas y tradicionales. En la cultura política marroquí, los debates políticos se teme que desemboquen en *fitna* (caos, guerra civil que recuerda la guerra entre Aïcha, la esposa del profeta, y sus aliados contra Ali, el cuarto e último califa ortodoxo, que terminó con la derrota de Aïcha)<sup>107</sup>, o que desestabilicen el país y lo desunifiquen. Pero curiosamente, a diferencia de lo que temían algunos, el debate alrededor de la Reforma de la Mudauana y la polémica que generó el PANIFD no ha tenido esos efectos nefastos para la unidad del país, en cambio ha permitido “ilustrar el carácter conflictivo, pero no antinómico, de los dos sistemas de

---

<sup>107</sup> Véase Mernissi, Fátima (1999): *El Harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo. Colección el Collar de la Paloma, nº 4. Traducción de Inmaculada Jiménez Morell.

referencia: el referencial universal, por un lado, y la visión inspirada de la religión, por el otro” (Naciri, 2006a: 160).

La gestión democrática del conflicto es apreciable; la gestión creativa del conflicto alrededor de la reforma de la Mudawana ha conllevado elementos positivos no sólo para la sociedad marroquí sino que también puede aportar herramientas para el mundo árabo-musulmán.

Las asociaciones femeninas han conseguido fortalecer su acción gracias a las nuevas formas de movilización y organización que han puesto en marcha, a saber:

- la agrupación en redes y grupos y la formación de un lobby para la presión y la exposición de los problemas ante las instituciones, tales como el grupo de ‘Primavera de la Igualdad’, ‘Anarouz’, comité de apoyo al plan nacional de integración de la mujer en el desarrollo...

- El trabajo en coordinación con las secciones femeninas de los partidos políticos (Comité de Coordinación Femenino Democrático, 1997a).

- La organización de grandes campañas de comunicación, de sensibilización y de denuncia, haciendo uso de las nuevas tecnologías de la información, radio, televisión e internet, además de la organización de grandes manifestaciones tales como la de Rabat, el 12 de marzo de 2000, en la cual participaron miles de personas para denunciar la pobreza y la manipulación política del proyecto del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo; y las marchas y concentraciones de protesta ante el parlamento en marzo de 2001, 2002 y 2003, y el 1º de mayo. Con esas manifestaciones, el movimiento feminista hace uso del espacio público para dar a conocer su causa.

- La redacción en común, por parte de varias asociaciones, de informes paralelos a los informes oficiales sobre la aplicación de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación de las mujeres, tales como los redactados y publicados en 1997 y en 2003 (ADFM, 2003)<sup>108</sup>. Además de la publicación de los dos informes, se ha procedido a la organización de conferencias de prensa para defenderlos antes y durante las sesiones del examen de los informes oficiales por el Comité CEDAW (Naciri, 2006a: 158).

---

<sup>108</sup> Nos referiremos al informe paralelo elaborado por la asociación feminista ADFM dirigido al comité de CEDAW en 2003: Association Démocratique des Femmes du Maroc (2003): *Convention CEDAW. Rapport parallèle n°2*, 2<sup>ème</sup> éd, Rabat : ADFM, Coordination Amina Lemrini et Rabèa Naciri.

- La elaboración y publicación de investigaciones y trabajos de campo para diagnosticar los problemas, identificarlos y plantear las acciones necesarias; se puede mencionar, a modo de ejemplo, las publicaciones de Assaida Alhurra<sup>109</sup> y las de ADFM<sup>110</sup>.

- La organización de congresos, seminarios<sup>111</sup>, debates y encuentros sobre varios temas tales como los que tuvieron lugar a raíz del debate sobre el Plan Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo o sobre la reforma de la Mudauana, o aquellos que acompañan las campañas de lucha contra la violencia de género o los debates sobre la participación política de las mujeres; a saber, los congresos internacionales que ha organizado la Asociación Femenino Plural<sup>112</sup> de Rabat y la posterior publicación de sus actas.

- La organización de campañas de sensibilización, a nivel nacional, en materia de igualdad entre los sexos, lucha contra la violencia, educación, ciudadanía, derechos humanos...etc. La mayoría de las asociaciones femeninas disponen de centros anexos de lucha contra la violencia contra las mujeres, y ofrecen atención psicológica y jurídica a las mujeres víctimas de violencia, y a la vez compaginan las clases de alfabetización que suelen ofrecer en sus centros con alfabetización jurídica, educación a la igualdad y a la ciudadanía...etc.

La acción de las organizaciones femeninas y de derechos de las mujeres ha tenido un gran impacto en la movilización de la sociedad y actualmente está presente en el seno de diferentes estructuras de la sociedad civil. Los partidos islamistas, para competir

---

<sup>109</sup> Por ejemplo: Assaida Alhurra (2002): *Actas del Coloquio La mujer y las elecciones*. Es la publicación de las actas de la jornada organizada el 22 de diciembre de 2001 sobre la mujer y las elecciones bajo el lema: "Qué ley electoral para la inserción de la mujer marroquí en la gestión de los asuntos públicos".

<sup>110</sup> Por ejemplo, la investigación que publicó ADFM; a saber, Association Démocratique des Femmes du Maroc (2004): *L'Égalité entre les Hommes et les Femmes. Point de vue de la population marocaine. Rapport d'Analyse des Résultats du Sondage d'Opinion*. Rabat. Este estudio es el resultado de una encuesta llevada por ADFM en 1999 con 1500 marroquíes hombres y mujeres durante la polémica al rededor del Plan Nacional de Acción para la Integración de la mujer en el desarrollo, con el objetivo de medir la aceptación y la resistencia de la población marroquí a las propuestas de reforma del Código de la Familia. La investigación realizada antes de la promulgación del nuevo Código de la Familia consiguió demostrar que el cambio es posible y que la sociedad marroquí, tanto hombres como mujeres, está cada vez más abierta a los cambios y menos tradicionalista, sobre todo las mujeres que son las más desfavorecidas en la sociedad y más afectadas por las leyes discriminatorias.

<sup>111</sup> Véase la publicación : Association Chaml pour la Famille et la Femme (2002) : *Actes du Colloque Famille et citoyenneté. Rabat, 22-23 Marz 2002*. Editions Chaml, Série: Colloques et Séminaires N° 1, Coordination Khadija Amiti.

<sup>112</sup> Véase las publicaciones de las actas de los coloquios organizados por Féminin Pluriel, a saber; Féminin Pluriel (2000): *Un siècle de Femmes. Actes du Colloque International, 1-2-3, Décembre 1999*, Rabat, Coordination Fatiha Benlabbah. Y Féminin Pluriel (2003): *Femmes et champ politique. Actes de la rencontre internationale, 13-14 juin 2002*, Rabat, Coordination Hayat Dinia. Estos últimos años este centro lleva organizando de forma bienal un festival de escritura femenina.

con las Ongs feministas, han ido adoptando una estrategia de movilización e inserción de las mujeres en el espacio político y público. Con la participación de las mujeres en las manifestaciones y su presencia en el parlamento han podido conseguir una visibilidad social y política. Eso conlleva una contradicción entre dinamizar la presencia de las mujeres en el espacio político y la falta de apoyo a las políticas que pretenden poner fin a la discriminación de las mujeres en el espacio privado. Las mujeres que se adhieren al ideario islamista construyen un nuevo discurso reivindicativo paralelo al feminista, que a veces denominan feminismo islámico<sup>113</sup>.

El movimiento feminista en Marruecos, a pesar de la experiencia acumulada y los logros, se ve confrontado a muchos desafíos para conseguir llegar a consolidar sus objetivos y potenciar sus mecanismos y estrategias de acción y enraizarlos en la perspectiva de un desarrollo democrático que toma en cuenta las necesidades e intereses de los ciudadanos hombres y mujeres (Naciri, 2006a, 163).

En efecto, durante la polémica y los debates que han acompañado el proyecto del PANIFD y las reivindicaciones de la reforma del CSP, sobre todo desde 1992 hasta la posterior promulgación del nuevo CF, las militantes feministas se han visto enfrentadas a la necesidad de replantear la argumentación de la igualdad, sobre todo viendo el panorama de instrumentalización política de la cuestión de los derechos de las mujeres por diferentes actores políticos de la sociedad. El desafío de enraizar socialmente el principio de la igualdad es demasiado grande, sobre todo en un contexto de sociedad marcada por una cultura tradicional patriarcal y regida por una cultura política que se inspira, en parte, en la religión.

Para legitimar la denuncia del patriarcado y la reivindicación de la igualdad se ha optado por partir de una relectura crítico-reflexiva del patrimonio cultural y de la religión, reapropiándose de los textos religiosos y feminizándolos. Cabe mencionar en este sentido la labor de la socióloga Mernissi<sup>114</sup> (1999) o los juristas Moulay Rchid y

---

<sup>113</sup> Véase entrevista con Bassima Hakkaoui, diputada del partido Justicia y Desarrollo.

<sup>114</sup> Véase por ejemplo Mernissi, Fátima (1999): *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. El Collar de la paloma, nº 4. Traducción de Inmaculada Jiménez Morell. Dice Mernissi en pp. 17-18: “Este libro no es un libro de historia. La historia sigue siendo una lengua de grupo, un relato de parada que se prende con alfileres bajo cubiertas de oro y que se exhibe en los rituales de autocongratulación. Este libro quiere ser un relato-recuerdo. Un deslizarse hacia los lugares en que la memoria flaquea, los datos se oscurecen y los acontecimientos se difuminan lentamente, como en los sueños que nos dan fuerza.

Este libro-navío no remonta los siglos sino para extraer de ellos un extraordinario alimento que hace crecer las alas y permite que nos deslicemos hacia nuevos astros, hacia la época a la vez lejana y próxima del principio de la Hégira, en la que el Profeta podía ser amante y dirigente hostil a las jerarquías, y las

Khamlichi, etc. Las investigaciones de dichos universitarios y expertos han permitido proveer a las militantes feministas de material argumentativo para sus reivindicaciones y propuestas, aunque la tarea no ha sido fácil ante la hostilidad hacia la contestación feminista. Pero gracias a esa “aproximación pragmática” (Naciri, 2006a), la militancia feminista ha dado sus frutos consiguiendo provocar la revisión de muchas leyes discriminatorias y la promulgación de otras nuevas más igualitarias, tales como el CF.

Pero, luego, se ha planteado el reto de mantener los logros y su ejecución y seguir en la misma dinámica, para no caer en un proceso reversible. Eso significa velar por la aplicación efectiva de las nuevas disposiciones legales mediante el seguimiento de la evolución de la aplicación de las leyes. Naciri se pregunta: “¿cómo hacer que la ley sea respetada por aquellos que tienen la responsabilidad de aplicarla? ¿Qué estrategias adoptar para reforzar las capacidades de las mujeres, sobre todo de las más marginadas, y llevarlas a reivindicar la aplicación de esas leyes?” (Naciri, 2006a: 163). La tarea de ampliar las acciones y empoderar a las mujeres para que sean conscientes de los problemas que les afectan, y hacerlas partícipes, y no sólo beneficiarias, de las iniciativas que llevan las organizaciones feministas, se hace cada vez más apremiante.

Además, se plantea la cuestión de los roles y el alcance de las acciones de las organizaciones feministas; hasta qué punto es necesario ampliar los temas de reflexión y acción feminista a otros problemas que afronta la sociedad o si lo mejor sería centrarse en las cuestiones específicamente femeninas para no alejarse del objetivo; pero la pregunta que se plantea es dónde empiezan y dónde terminan las cuestiones específicamente femeninas.

“El movimiento de las mujeres no puede desempeñar un rol político real para contribuir a la vez a consolidar la transición política actual y hacer de la igualdad entre los hombres y las mujeres una realidad en el conjunto de los ámbitos sin una visión prospectiva y de estrategias claras para el futuro y sobre todo para la etapa de después de la reforma de la mudauana y la promulgación del nuevo código de la familia...” (Naciri, 2006a: 163)

En cuanto a la estrategias de movilización, el movimiento feminista en Marruecos ha demostrado, esta última década, una capacidad de movilización y de participación que se ha convertido en ejemplo a seguir para el resto de las organizaciones de sociedad civil; la formación de redes, las técnicas de negociación y de partenariado con las instituciones del Estado han estado a la orden del día durante los momentos más

---

mujeres, compañeras indiscutidas de una revolución que hacía de la mezquita un lugar abierto, y del hogar, un tiempo de contestación, tenían su sitio.  
¡Cemos velas! Las del buque-recuerdo, pero, antes que nada, los velos de nuestros contemporáneos que maquillan el pasado para velarnos el presente.”

efervescentes de la lucha, pero no se puede negar que el movimiento se enfrenta “al reto de repensar y de innovar las formas y medios de movilización así como su estrategia de ampliación de alianzas” (Naciri, 2006a, 164).

Esa relación con el Estado a veces se vuelve polémica, dado el riesgo y el miedo de que el movimiento se convierta en un instrumento del gobierno. Frente al riesgo de esfumarse y convertirse en feminismo de Estado, el movimiento feminista en Marruecos debe salvaguardar su autonomía en relación con el Estado, y ése es un tema de debate hasta hoy día. Mientras tanto, las instituciones del Estado no dejan de trabajar conjuntamente con las asociaciones feministas.

El movimiento feminista en Marruecos ha alcanzado un nivel de toma de conciencia suficiente para darse cuenta de la amenaza que constituye el juego que se genera en la escena política. Por esa razón, intenta trabajar para consolidar sus alianzas y su peso político y eso es posible mediante la consagración de los principios democráticos tanto en la gestión interna del movimiento, o sea dentro de las asociaciones, como en los mecanismos de participación en el proceso democrático nacional. Así mismo, es indispensable la ampliación de las acciones a diferentes categorías sociales y el desarrollo y la renovación continua de las estrategias de acción.



**SEGUNDA PARTE:**  
**CONTEXTO JURÍDICO-LEGAL, POLÍTICO Y**  
**SOCIO-ECONÓMICO DE LAS MUJERES EN**  
**MARRUECOS**



El mensaje de la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres celebrada en Beijing en 1995 ha sido claro y eficaz. Los gobiernos tienen que comprometerse con la integración de la problemática de los derechos de la mujer en el proceso de elaboración de sus políticas y de planificación del desarrollo:

“Los gobiernos y el conjunto de actores deberían estimular la adopción de medidas enérgicas y visibles, que permitan asegurar la consideración de la problemática hombre-mujer, en todas las políticas y todos los programas para analizar las consecuencias sexoespecíficas antes de cualquier toma de decisión. Esto significa que la atención a las cuestiones de igualdad hombre-mujer no sería limitada a iniciativas tomadas únicamente en el marco de un sector titulado ‘valorización’ o programas aislados o marginados limitados a sectores particulares. Si desean efectivamente responder de manera satisfactoria a las necesidades de ambos sexos y reducir las desigualdades entre ellos, como se han encargado de hacerlo, los gobiernos deberían integrar la problemática hombre-mujer en el proceso de elaboración, acción y evaluación de sus políticas y sus programas...” (Badry, 2000: 59)

El cambio político que experimentó Marruecos desde el primer gobierno de alternancia en 1997, fue acompañado no sólo de un nuevo debate sobre la democracia y el desarrollo sino también sobre las mujeres, dado que sin ellas no hay democracia ni desarrollo, ni se puede asegurar ni conseguir la igualdad, la libertad y el respeto de los derechos fundamentales de los ciudadanos. En efecto, desde la Independencia, Marruecos lleva experimentando una dinámica de cambio impulsada por factores tanto internos como externos. Últimamente está mostrando cada vez más interés por el desarrollo humano; en este proceso se inserta la Iniciativa Nacional para el Desarrollo Humano (INDH), impulsada por el Rey Mohamed VI en el discurso del 18 de junio de 2005, y el proyecto colectivo y participativo de estudio, reflexión y debate sobre la evaluación retrospectiva del desarrollo humano en Marruecos desde la Independencia hasta nuestros días y la visión de sus perspectivas para los próximos 20 años. Dicho proyecto, titulado “*50 Años de Desarrollo Humano en Marruecos y perspectivas para 2025*” (RDH50)<sup>115</sup>, salió a la luz en enero de 2006 en forma de informe general e informes temáticos y transversales.

El debate y la reflexión llevados a cabo han dejado claro que Marruecos se encuentra ante una situación histórica decisiva. Se le ofrecen grandes oportunidades para proseguir en una dinámica de cambio y renovación hacia un proceso de desarrollo; o las aprovecha o se deja precipitar en un proceso de regresión si aplaza la resolución de los obstáculos. Marruecos es consciente de que el futuro deseado es posible a través de la consolidación del proceso democrático, la gobernabilidad, el desarrollo participativo,

---

<sup>115</sup> Véase la página [www.rdh50.ma](http://www.rdh50.ma) para ver el informe general y los informes temáticos y transversales. En español está disponible un informe resumen del informe general (RDH50-Síntesis).

la descentralización, la reducción de las desigualdades y la inserción armónica en la globalización.

El Informe de Desarrollo Humano de 2005 (PNUD)<sup>116</sup> clasificó a Marruecos, según el Índice de Desarrollo Humano (IDH<sup>117</sup>) de 177 países, en la posición 124, formando parte del grupo de países de desarrollo humano medio. Es una posición desfavorable si tomamos en cuenta los indicadores relativos a los ámbitos siguientes: alfabetización, analfabetismo, salud, participación económica y política... etc. Asimismo, se puede decir que se produjeron retrocesos, o al menos no cambió mucho la situación, dado que no mejoró su posición en los años siguientes. De hecho, en el Informe de Desarrollo Humano de 2009, o incluso en el más reciente de 2011<sup>118</sup>, Marruecos estaba clasificado en la posición 130 del IDH, de respectivamente 182 y 187 países. En cambio, en 1995 ocupaba la posición 117 según el IDH de 174 países, retrocediendo en 2002 a la posición 123 según el IDH de 173 países. En esos últimos años, se consiguieron logros en materia de derechos civiles, políticos y culturales pero en materia de derechos económicos y sociales todavía no se registraron cambios muy considerables.

La situación de la mujer, a pesar de varias reformas, todavía deja mucho que desear como lo revela el limitado acceso a los servicios públicos, su limitada participación e implicación en la vida económica, política y social o su posición en el ámbito rural, lo que demuestra que es la más vulnerable y olvidada en los progresos conseguidos. En esta línea, la dimensión de género se sitúa en el corazón de la problemática del desarrollo humano (Mouaqit, 2004: 11-12). Así que tomar en consideración a la mujer es una necesidad imperiosa para el desarrollo. Para ello es fundamental la integración de las mujeres y la valorización de sus potencialidades por un lado, y por otro la consagración de la equidad social.

Esta parte la vamos a dedicar al contexto jurídico-legal, político y socioeconómico de las mujeres en Marruecos. El contexto jurídico-legal y político es fundamental porque las reformas de las leyes, especialmente las relacionadas con el estatuto personal, y la participación en la política, constituyen los dos ejes principales de la acción del movimiento de mujeres en Marruecos durante décadas. En cuanto al contexto

---

<sup>116</sup> El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, en adelante se mencionará como PNUD.

<sup>117</sup> En adelante haremos referencia al índice de desarrollo humano con la sigla IDH.

<sup>118</sup> Si comparamos Marruecos con otros países como Argelia, Egipto, o Túnez, Marruecos queda en una situación muy desfavorecida. El índice de desarrollo humano de 2009 del PNUD que clasificaba Marruecos en la posición 130, dentro de una lista de 182 países, situaba a Egipto en la posición 123, Argelia 104 y Túnez 98. Y en 2011, mientras Marruecos seguía en la posición 130, dentro de una lista de 187 países, Egipto ocupaba la posición 113, Argelia 96 y Túnez 94. Este último, con esta última clasificación, pasó a formar parte de la lista de países de Desarrollo Humano Alto.

socioeconómico nos permitirá acercarnos a la situación de las mujeres, que son las protagonistas del discurso del movimiento y de su acción reivindicativa.

Recordemos que nos interesa, en esta tesis, principalmente el período de 1992-2004, precisamente porque marca dos momentos históricos para el movimiento de mujeres. A saber, en 1992 la campaña del Millón de Firmas promovida por militantes de las asociaciones de mujeres que desembocó en 1993 en la reforma por primera vez del Código de Estatuto Personal, y 2004 culmina con el anuncio de un nuevo Código de la Familia, fruto de una larga lucha por los derechos de las mujeres. Mencionaremos datos más actualizados con la finalidad de situarnos ante las reivindicaciones del movimiento de mujeres durante el período 1992-2004 y para ver los cambios conseguidos<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Utilizaremos varias fuentes de información, podemos mencionar entre otros, el libro titulado *Féminin-Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc. 1993-2003*, publicado en 2004, que recoge trabajos de especialistas centrados en los temas que vamos a tratar en ese capítulo y dedicados a la década de 1993-2003 que es la década que nos interesa en esta tesis. Usaremos también algunos de los diferentes informes temáticos y transversales de RDH50, 2006 (Informes de 50 años de Desarrollo Humano & Perspectivas para 2025) y las estadísticas de la Direction de la Statistique y Haut Commissariat au Plan. Completaremos la información que nos facilitarán esas fuentes nacionales con otros informes nacionales elaborados en colaboración con organismos internacionales, tales como los Informes sobre Desarrollo Humano y los informes sobre los objetivos del milenio para el desarrollo.



## **CAPÍTULO V. CONTEXTO JURÍDICO-LEGAL DE LAS MUJERES EN MARRUECOS**

Los derechos de las mujeres en Marruecos han permanecido hasta comienzos del siglo XXI caracterizados por una serie de contradicciones entre leyes desigualitarias y otras igualitarias. En efecto, Khadija El Madmad (2000: 33) enumera y analiza una amalgama de contradicciones que caracterizan los derechos de la mujer en Marruecos; a saber, por un lado, entre el Derecho Interno y las obligaciones de Marruecos frente a los convenios internacionales sobre todo relativos a los Derechos Humanos y, por otro, entre los derechos políticos y socio-económicos, que son en su mayoría igualitarios, y el derecho civil que discrimina a la mujer, además de una contradicción entre la teoría jurídica y las prácticas sociales hacia las mujeres. Esas contradicciones emanan de la coexistencia de unos derechos que son modernos y laicos y otros tradicionales e islámicos.

En el seno de ese ambiente de contradicciones, las asociaciones de mujeres y de derechos humanos han convertido el Código de Estatuto Personal<sup>120</sup> en el campo de batalla para superar los diferentes problemas que sufren las mujeres en consecuencia. Esa batalla ha durado décadas y se ha tenido que esperar casi medio siglo desde la primera Mudauana en 1958 hasta el nuevo Código de la Familia<sup>121</sup> de 2004.

En este capítulo estudiaremos la cuestión de los derechos de las mujeres en Marruecos en general, y especialmente en el espacio privado, desde la primera reforma del CSP de 1993 hasta el último CF de 2004.

### **5.1 Marruecos y sus obligaciones frente a los Convenios Internacionales**

La Declaración Universal de los Derechos Humanos que ha sido aprobada en 1948 proclama, en sus 30 artículos, que todas las personas son iguales en derechos y libertades fundamentales sin discriminación, y recomienda a los gobiernos respetar estos derechos y erradicar las prácticas discriminatorias basadas en el sexo. Todos los Derechos Humanos de las Mujeres y de todas las personas son Derechos Humanos Universales Fundamentales; esa es la conclusión de la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas de 1995:

“que en sus dos documentos: Plataforma para la Acción, contiene una descripción tanto de

---

<sup>120</sup> Haremos referencia al Código de Estatuto Personal en este capítulo con su sigla CSP, también la mencionaremos como Mudauana o código.

<sup>121</sup> Haremos referencia al Código de la Familia en este capítulo con su sigla CF o como nuevo código, o nueva Mudauana.

los problemas más relevantes como de los obstáculos que impiden el avance de la mujer; y de la Declaración, documento que contiene el mensaje político de los compromisos alcanzados, y en donde se reafirma el Principio Básico: ‘Los derechos humanos de las mujeres y de las niñas son derechos fundamentales’ se constata el triunfo que ha supuesto reconocer los derechos de la Mujer como Derechos Humanos Universales...” (Villota, 2001: 128)

Pero la preocupación por los temas que afectan a la mujer no ha aparecido de igual manera a lo largo de las décadas que han transcurrido desde la creación de las Naciones Unidas en 1945 hasta 1995. Teníamos que esperar hasta 1975 fecha de la 1ª Conferencia Mundial de la ONU sobre las Mujeres para que el tema de la mujer deje de ser una cuestión marginal dentro de las actividades de las Naciones Unidas y se empiece a hablar de la mujer en el desarrollo. Esta fecha marca el comienzo de una década internacional sobre la mujer. A partir de esta fecha se han celebrado muchas Conferencias Mundiales sobre las Mujeres que han marcado la lucha por los Derechos de la Mujer: 1980, 1985, 1995, y posteriormente Beijing+5, Beijing+10 y Beijing+15<sup>122</sup>. Cada Conferencia produce una Plataforma de acción que propone a los gobiernos estrategias cuyos objetivos consisten en mejorar el estatuto de las mujeres. Cada Plataforma es el resultado de varios años de reflexiones, negociaciones o consultas entre los representantes de los gobiernos y las organizaciones no- gubernamentales. La organización de Forum de las ONGS, que coincide con las Conferencias, permite reforzar los lazos entre las diversas organizaciones femeninas procedentes de todo el mundo e influenciar y presionar a la política a escala internacional. Cronológicamente, los principales enfoques que se han desarrollado en las plataformas de acción de las Naciones Unidas son: la igualdad y los Derechos Humanos, la igualdad económica, la violencia contra la mujer, la eficiencia, el medio ambiente, la salud de la mujer, la adquisición y la generación del poder de las mujeres y por último, a partir de los años 80, el enfoque del género en el desarrollo.

Marruecos ha sido uno de los países que han firmado muchas de estas convenciones internacionales, pero casi siempre tarda en reaccionar en el plano institucional, es decir en aplicar las recomendaciones aprobadas por las conferencias y ratificar muchos de los tratados. La Constitución marroquí revisada en 1992 introduce claramente su respeto y adhesión a los Derechos Humanos tal como son universalmente reconocidos. A parte de la adhesión al Pacto Internacional relativo a los derechos económicos, sociales,

---

<sup>122</sup> Marruecos presenta el último informe nacional Beijing+15 que cubre el período 2004-2009, delante del gobierno y el parlamento, y posteriormente en marzo de 2010, durante la 54ª sesión de la Comisión de la ONU sobre el estatuto de la mujer (Skalli, 2011).

culturales, civiles y políticos de 1966 y el Convenio contra la tortura y la discriminación, se ha adherido a otras convenciones internacionales tales como la Convención relativa a los derechos del niño (CDE de 1989) en 1993 y, en esta misma fecha se ha ratificado la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW de 1979). Ésta última proclama igualdad de derechos entre hombres y mujeres ante la ley, los mismos derechos a la educación, al acceso a los puestos directivos y de responsabilidad y llama a la eliminación de todas las formas de discriminación de las mujeres incluso en el matrimonio o en el divorcio.

La ratificación de la CEDAW en junio de 1993 y su publicación ocho años después en el Boletín Oficial en 2001<sup>123</sup> para su entrada en vigor no ha tenido ningún impacto, dadas las reservas interpuestas que la convierten en un mero acto simbólico sin efecto y la falta de disposiciones constitucionales que determinen el poder de las normas internacionales sobre el arsenal jurídico interno.

Efectivamente, antes de las reservas, Marruecos ha dejado claro a través de dos declaraciones (sobre el artículo 2 y el párrafo 4 del artículo 15), que la aplicación de las disposiciones de los artículos de la convención no tiene que tener ningún efecto sobre las disposiciones constitucionales que reglamentan la sucesión al trono del reino de Marruecos, ni tiene que oponerse a las disposiciones de la *Shari'a* islámica.

El legislador marroquí declara en su momento que las disposiciones del CSP no pueden ser transgredidas ni abrogadas porque están fundamentadas sobre la *Shari'a* islámica. Marruecos declara que no está dispuesto a modificar los artículos 34 y 36 de la Mudauana relativos a los derechos y deberes recíprocos entre los esposos y sobre todo las obligaciones de la esposa frente a su marido aunque para las feministas son artículos que se contradicen con el artículo 15, párrafo 4 de la CEDAW, relativo a la igualdad absoluta entre la mujer y el hombre ante la ley y ante los derechos civiles; porque según el legislador marroquí la *Shari'a* Islámica ha constituido la institución del matrimonio bajo un equilibrio sagrado entre los cónyuges con el fin de preservar la consolidación de los lazos familiares.

Por tanto, las reservas y declaraciones que han acompañado esta ratificación de la CEDAW son las siguientes:

- La primera reserva es relativa al artículo 9, párrafo 2 relacionado con la igualdad entre hombres y mujeres en materia de la concesión de la nacionalidad. El gobierno

---

<sup>123</sup> El gobierno marroquí remitió al Comité CEDAW, conforme al artículo 18 de la Convención, un informe inicial que ha sido examinado en 1997, y en 2003 fue examinado el primer informe periódico.

marroquí no ha admitido modificar este código discriminatorio de la nacionalidad<sup>124</sup> conforme a las disposiciones de los Convenios Internacionales relativos a la igualdad entre los sexos.

- La segunda reserva es relativa al artículo 16 en su globalidad y se pronuncia en contra de la igualdad entre el hombre y la mujer en las leyes que reglamentan el matrimonio y las relaciones familiares. El gobierno declara que una igualdad entre el hombre y la mujer en este caso es contraria a la *Shari'a* islámica que garantiza a cada uno de los esposos derechos y responsabilidades en un ámbito de equilibrio y de complementariedad con el fin de preservar los lazos sagrados del matrimonio. Se argumenta este enfoque con el mismo discurso de siempre, que el marido según la *Shari'a* Islámica debe mantener a su esposa y a los niños, mientras que la esposa no está obligada a mantener a la familia según la ley. Esta ley no toma en cuenta la realidad de muchas mujeres cabezas de familia, o las que contribuyen de igual manera en el mantenimiento del hogar. La mujer marroquí ha abandonado el espacio privado al cual estaba confinada hace mucho tiempo, y su contribución en el hogar y en el desarrollo del país se ha mantenido negada en las leyes del CSP durante décadas.

- Y por último las declaraciones de Marruecos que conciernen la aplicación de la Convención, y en los cuales declara que no está dispuesto a garantizar una igualdad absoluta entre los sexos, sino sólo una igualdad en función de lo predicado por la *Shari'a* Islámica.

Estas declaraciones y reservas del gobierno marroquí relativas a la CEDAW han decepcionado a la mujer marroquí y sobre todo a las diversas organizaciones femeninas y feministas. Por eso se han lanzado fuertes protestas contra las reservas puestas a la ratificación de la convención, denunciando que no se hayan preponderado las leyes internacionales de los Derechos humanos sobre las leyes internas reaccionarias. Muchas militantes de organizaciones femeninas autónomas y de diferentes partidos políticos, conscientes de que la igualdad entre los sexos es posible, basándose en una interpretación modernista del Islam, según el principio del *iytihad*, han seguido criticando la Mudauana y llamando a una seria reforma que adapte ese Código a las novedades de la condición femenina en Marruecos y a los derechos humanos

---

<sup>124</sup> Finalmente, este Código de la Nacionalidad ha sido modificado, dando el derecho a las madres marroquíes de transmitir su nacionalidad de origen a sus hijos al igual que los padres marroquíes. La reforma de este código fue anunciada por el Rey Mohamed VI en julio de 2005, pero es en 2007 cuando se aprueba el proyecto de ley, después de largas luchas de las asociaciones de mujeres y de derechos humanos.

universales.

Posteriormente, en marzo de 2006, el gobierno de Marruecos anuncia su compromiso de reexaminar las reservas emitidas a CEDAW y su intención de adherirse al protocolo facultativo. Luego en junio del mismo año, La Secretaría de Estado encargada de la Familia, la Infancia y los Discapacitados, publica en un sólo documento los 3º y 4º informes periódicos de Marruecos relativos a la aplicación de la CEDAW (Skalli<sup>125</sup>, 2008).

Pero es el 10 de diciembre de 2008, en ocasión del 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuando el rey Mohamed VI anuncia en un mensaje real la retirada de las reservas de Marruecos a la CEDAW. Se anuncia la eliminación de las reservas a algunos artículos y la sustitución de otras por declaraciones. En efecto, se han retirado las reservas al artículo 9, párrafo 2, y al artículo 15, párrafo 4. En cuanto al artículo 2, se mantiene la 1ª parte de la declaración emitida en 1993, y se revisa la 2ª parte de la declaración. En cuanto al artículo 16, se revisa la reserva global formulada sobre el mismo, por consiguiente, se retira la reserva al párrafo 1, alinea (e), y al párrafo 2, y se sustituye la reserva por una declaración interpretativa sobre las alineas, (a), (b), (c), (d), (f), (g), y (h) del párrafo 1 (Skalli, 2008).

ADFM, el 10 de octubre de 2009, en ocasión al 30º aniversario de la CEDAW, y en el marco de la campaña nacional y regional de “igualdad sin reservas”, y coincidiendo con el día de la mujer marroquí (ADFM, 2009), plantea, en un comunicado de prensa, las preocupaciones del movimiento de mujeres y de derechos humanos, que han confiado en el compromiso de Marruecos de respetar los compromisos anunciados ante las instancias internacionales en Ginebra y Nueva York y de responder a las recomendaciones del Comité de CEDAW en relación con la retirada de las reservas. No obstante, por lo visto, después de aquel anuncio de la retirada de reservas a la CEDAW en 2008, no ha habido ninguna información oficial que anuncie medidas operacionales por el gobierno marroquí para la aplicación de esta declaración. Además, sólo se han preparado instrumentos de retirada parcial de algunas reservas ya anunciada en 2006, y la sustitución de otras por declaraciones explicativas. Ante esta situación, la ADFM, se pregunta si hay que tomar en consideración el discurso dirigido al exterior que da a entender un compromiso total de Marruecos con la retirada de todas las reservas o el

---

<sup>125</sup> Nouzha Skalli, ministra del Desarrollo Social, de la Familia, y de la Solidaridad, presenta el jueves, 24 de enero de 2008, en Ginebra, ante el Comité de Expertos de la CEDAW, “La aplicación de la CEDAW, 3º y 4º informes periódicos”. Curiosamente, once años antes, Skalli, fue quien presentó ante el comité de la CEDAW el informe paralelo al informe inicial de Marruecos en nombre de las ONG’s.

discurso dirigido hacia el interior que remite a una eliminación limitada de ciertas reservas y sin un verdadero alcance real.

## **5.2 Principio de igualdad y discriminación de la mujer en el Derecho Interno Marroquí**

Rabéa Naciri (2006b: 131-147) distingue entre tres generaciones de derechos en Marruecos; en la primera se ha conseguido el reconocimiento formal de los derechos políticos desde la primera Constitución de 1962, en la segunda generación se han logrado derechos que favorecen la participación de la mujeres en la economía y en la educación y por último en la última década del siglo XX y comienzos del actual muchas reformas en derecho civil y otros han tenido lugar para dar paso al reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres. Podemos mencionar, la reforma del Código de Comercio (1995) y del Código de las obligaciones y de los contratos (1996), suprimiendo la autorización del marido en materia de ejercicio de comercio y contratos de trabajo; en 2002 la creación del Fondo de garantía de pagos de pensiones alimentarias, para garantizar a la mujer divorciada que custodia a los hijos el pago de una pensión<sup>126</sup>; y en el mismo año, la reforma de la ley sobre el estado civil; en 2003 han tenido lugar el nuevo Código de Trabajo y la revisión parcial del Código Penal; en 2004 la promulgación del nuevo Código de la Familia<sup>127</sup> y, en 2007 la reforma del

---

<sup>126</sup> Con el término pensión o la expresión pensión alimenticia hacemos referencia, de aquí en adelante, a los gastos de manutención asignados de forma constante o periódica y bajo ciertas condiciones para el sustento y la manutención de la esposa y de los hijos, sea cantidad de dinero o bienes.

<sup>127</sup> La nueva ley que rige el estado civil (nº 37-99, adoptada en 2002) ha introducido algunas reformas para corregir ciertas desigualdades que subsistían hasta entonces contra las mujeres, respondiendo a las fuertes reivindicaciones del movimiento de las mujeres y de los defensores de los derechos del niño. Las principales reformas han sido: igualdad entre padre y madre para declarar un nacimiento; atribuir un nombre patronímico al niño nacido de padre desconocido; introducir los datos relativos al matrimonio y al divorcio en el libro de estado civil y permitir a la mujer divorciada que custodia los hijos disponer de un duplicata de este libro.

La ley nº 65-99 promulgada el 11 de septiembre de 2003, que revisa el Código de trabajo ha tratado de consagrar, por primera vez, el principio de no discriminación entre los hombres y las mujeres en el empleo y en los salarios, considerar el acoso sexual en los lugares de trabajo una falta grave y aumentar la duración de la baja por maternidad de 12 semanas a 14.

La ley nº 24-03, promulgada el 11 de noviembre de 2003 de reforma del Código penal ha introducido algunas medidas para la protección de las mujeres contra la violencia, particularmente la violencia conyugal. A saber, se elimina la discriminación entre esposo y esposa, en materia de penas en caso de asesinato cometido en circunstancias de descubrimiento del adulterio (antes, las circunstancias atenuantes sólo eran acordadas al marido); se autoriza a los profesionales de salud a no respetar el secreto médico cuando constatan índices de violencia contra la mujer; se introduce como circunstancia agravante de la violación el hecho de que la víctima esté embarazada; se incrimina el acoso sexual y se agravan las sanciones en casos reincidentes en los delitos cometidos por uno de los esposos contra el otro. El Código de procedimiento penal (CPP) abrogado y reemplazado (BO 30 de enero de 2003), autoriza a las mujeres poder constituir parte civil contra sus maridos, en las mismas condiciones que éstos y sin la autorización previa de la jurisdicción como antes.

Código de la nacionalidad marroquí.

Hasta estas últimas reformas, el Derecho Interno Marroquí se caracterizaba por muchas contradicciones por su carácter igualitario \_ aunque sólo en teoría \_ en lo que se refiere a todo lo relacionado con la vida en el seno de la sociedad, y leyes de carácter desigualitario en lo que se refiere a la vida en el seno de la familia. Esta contradicción forjaba una dicotomía en la condición femenina en los niveles social y jurídico.

La Constitución marroquí desde su creación en 1962 y en sus renovaciones 1970-1972-1992-1996 ha mantenido los artículos que postulan la igualdad de derechos políticos entre hombres y mujeres. El artículo 8 dispone que “el hombre y la mujer disfrutan de derechos políticos iguales. Son electores todos los ciudadanos mayores de ambos sexos, disfrutando de sus derechos civiles y políticos”. Este artículo es el único que trata los derechos políticos de la mujer, y, como se nota, los reduce al derecho al voto, así limita la participación de la mujer en la vida política. La Constitución del 1996 no ha tomado en cuenta esta posible participación para regularla y prevenir los obstáculos.

El artículo 5 que dispone que “todos los ciudadanos son iguales ante la ley”, aunque parece igualitario, queda muy general porque en la realidad la mujer aún no disfruta de sus plenos derechos políticos debido a varias razones, a saber, el analfabetismo, la discriminación en el estatus personal... etc.

El artículo 12 postula igualdad de derechos de ambos sexos para acceder a las funciones públicas incluidos los puestos gubernamentales, sin embargo en la realidad existen todavía restricciones de este principio que obstaculizan el acceso de las mujeres a puestos de poder y el ejercicio de algunas funciones que están reservadas a los hombres, como por ejemplo, algunos servicios del Ministerio del Interior. Sin embargo, con la monarquía de Mohamed VI y, a partir de los primeros años de la primera década del nuevo milenio, se nombró a mujeres ministras, embajadoras y a una Consejera Real, un hecho que marca un paso adelante en el acceso de las mujeres a puestos de decisión y responsabilidad<sup>128</sup>.

En relación con los derechos económicos y sociales, la mujer en el Derecho

---

En cuanto a la ley 70.03 como nuevo Código de la Familia que sustituye el anterior Código de Estatuto Personal, y que rige el estatuto de las mujeres y las relaciones familiares, se promulga el 3 febrero de 2004, y viene para fortalecer la autonomía jurídica de las mujeres, introduciendo el principio de igualdad y corresponsabilidad de los esposos y eliminando los principios de inferioridad que marcaban las reglamentaciones en materia de divorcio, matrimonio y guardia de custodia. (véase más información sobre esta reforma en adelante)

<sup>128</sup> Véase más detalles en el apartado relativo a la participación política.

Marroquí, en principio, beneficia de los mismos derechos de trabajo y de igualdad de salarios con el hombre, pero siempre existen discriminaciones sobre todo en el sector privado por falta de control. A parte de esto, las funciones que ejerce son en su mayoría subalternas, dado que la mayoría de las mujeres activas son desprovistas de formación o titulación académica. Por otro lado, la mujer marroquí, en un principio, beneficia de una protección social durante y después de la maternidad, pero por otro lado no se toma en cuenta su ejercicio de una doble jornada entre el espacio público y el espacio privado y los problemas que esto ocasiona.

Las últimas modificaciones de la Constitución de 1992 y 1996 y todo el debate político<sup>129</sup> que las ha acompañado reflejan la ausencia de una dimensión igualitaria en la Constitución marroquí y la no- conformidad del Derecho Interno con los Convenios Internacionales. Marruecos considera estos convenios ratificados por él en una segunda posición después de la Constitución. Así, el artículo 31 no prevé que “puedan ser ratificados los convenios internacionales no conformes a la Constitución marroquí después de la modificación de esta última según el procedimiento previsto por la ley”; con esto el proceso de integrar el principio de la igualdad de los derechos civiles, sociales, políticos y económicos en la Constitución queda limitado.

La reforma constitucional de 1996 marca el inicio de un proceso de liberalización y descongestión de la escena política (Parejo, 2010b, 92), dado que ha sido precedida de varias reformas fruto de presiones y factores internos y externos, que Parejo resume en tres etapas: la primera, relacionada con las reformas jurídico-económicas que acompañaron el Plan de Ajuste Estructural (PAS); la segunda, marcada por las fuertes reivindicaciones del movimiento de derechos humanos y de mujeres y las presiones externas por la democratización después de la caída del muro de Berlín; y la tercera corresponde a las reformas político-constitucionales como reacción del sistema ante las llamadas de democratización una vez agotada la vía de mantener las políticas del pasado (Parejo, 2010a: 366).

---

<sup>129</sup> Comparando el alcance de las dos reformas, es interesante citar la reflexión de Parejo: “En la década de los noventa, a comienzos y a mediados, las situaciones de crisis son acalladas con sendas reformas constitucionales de desigual alcance. La reforma de 1992 jurídicamente fue más importante por la entidad de los cambios introducidos; políticamente su alcance y su envergadura la sitúan en el ámbito de lo estructural, inaugurando el proceso liberalizador. La reforma de 1996 carecía de la trascendencia jurídica de la que gozaba su precedente, pero su impacto y virtualidad política fueron inmediatos. La constitución resultante propició la ansiada alternancia gubernamental, es decir, la presencia de los partidos herederos del Movimiento Nacional y tradicional oposición en el gobierno, bajo la batuta de un primer ministro socialista, por primera vez tras cuarenta años. Desde el punto de vista analítico, más que de dos reformas, cabe hablar de un único movimiento reformista fruto de una ‘negociación’ asimétrica que adquiere carta de naturaleza en dos manifestaciones constitucionales.” (Parejo, 2010b: 96)

Aunque la reforma de la Constitución ha sido la reivindicación histórica de la oposición política, se mantiene un silencio sonoro en la escena política desde 1996 hasta 2006 sobre la revisión constitucional (Parejo, 2010a: 367), demandas que se retoman a raíz del 50 aniversario de la independencia y la Iniciativa del Desarrollo Humano.

No obstante, después de años de reivindicaciones y espera, por parte de las fuerzas políticas y las organizaciones de mujeres y de derechos humanos, de una verdadera reforma de la Constitución, es en marzo de 2011 cuando se anuncia el proyecto de una reforma constitucional sin precedentes, y se somete a referéndum el 1 de julio<sup>130</sup> del mismo año, arrasando con un masivo voto positivo.

Marruecos encadena una serie de cambios y reformas en materia de los derechos y las libertades, a saber, la reforma constitucional, elecciones legislativas anticipadas en noviembre de 2011, etc. para retomar o acelerar el proceso de democratización del país, aplacar las revueltas y evitar que se desencadene una situación incontrolable tal como la que está pasando en varios países árabes fruto de la llamada Primavera Árabe<sup>131</sup>, con el advenimiento de revoluciones que convirtieron 2011 en un año histórico.

La metodología de elaboración de la nueva Constitución ha sido inclusiva. Desde el anuncio en el Discurso real el 9 de marzo de 2011 de la revisión de la Constitución, la Comisión Consultiva para la revisión de la Constitución inició la audición y recepción de memorándum de diferentes actores, políticos, sindicales, asociativos,... etc.)

Las militantes de las asociaciones de mujeres, conscientes de que el proyecto de reforma de la constitución contribuiría a la consolidación de la democracia y del Estado de derecho y de las libertades en Marruecos si se cumplen todos los requisitos, y que no habría democracia sin una verdadera igualdad entre hombres y mujeres, presentaron diferentes propuestas a incorporar en el proyecto de la Constitución, centradas en mecanismos que permitiesen la aplicación de la igualdad efectiva entre hombres y mujeres en todos los ámbitos.

---

<sup>130</sup> El Rey Mohamed VI dirige el 17 de junio de 2011 un discurso anunciando los grandes ejes del proyecto de la nueva Constitución. El Consejo Constitucional anuncia el 14 de julio de 2011, los resultados del referéndum celebrado el 1 de julio, y luego el 29 de julio de 2011 se promulga el texto de la Constitución por el Dahir, nº 1-11-91.

<sup>131</sup> A raíz de estas revoluciones populares masivas que advinieron en muchos países árabes desde enero de 2011 hasta ahora, muchos cambios drásticos están teniendo lugar, algunos culminaron derrocando a varios presidentes que llevaban décadas en el poder, tales como Zine El Abidine Ben Ali en Túnez, Hussein Mubarak en Egipto, y un final mucho más trágico en Libia con el asesinato a mano de los rebeldes de Mouammar Gaddafi después de meses de resistencia de éste en el poder masacrando al pueblo. En Siria, la resistencia en el poder de Bachar Asad sigue sumando miles de muertes inocentes. En Marruecos, las olas de la Primavera Árabe han llegado con el movimiento 20 de Febrero, un movimiento juvenil y apolítico, que reivindica reformas reales, separación de poderes, democracia real, justicia y dignidad, y que no obstante no cuenta con el apoyo social ni de la clase política.

Por mencionar algunos, unos componentes del movimiento feminista marroquí crearon una coalición formada por varias asociaciones de mujeres, entre ellas ADFM, llamada Primavera Feminista para la Democracia y la Igualdad, el 16 de marzo de 2011, que se encargó de preparar un memorándum explicativo titulado “Por la constitucionalización de la igualdad efectiva entre los sexos” (Primavera Feminista para la Democracia y la Igualdad, 2011). A su vez, ADFM (2011), que consideró las reformas constitucionales favorables a las mujeres, presentó también un memorándum en audiencia ante la Comisión Consultiva para la Revisión de la Constitución el 11 de abril de 2011. Otro grupo de 120 asociaciones feministas, cooperativas, asociaciones culturales, juveniles y de desarrollo, entre las cuales figura la OMDH y LDDF formaron a su vez una red llamada Mujeres Solidarias que preparó un memorándum para las reformas constitucionales (Red Mujeres Solidarias, 2011). La AMDF (2011), preparó otro memorándum que recoge sus propuestas sobre la reforma constitucional, titulado “Por una Constitución democrática que asegura la igualdad entre los sexos y protege los derechos humanos de las mujeres”.

La nueva Constitución de 2011 recogió muchas de las propuestas de las organizaciones de mujeres y de derechos humanos presentadas en estos memorándum y, finalmente, las nuevas aportaciones del proyecto final votado y promulgado<sup>132</sup>, relativas a los derechos humanos de las mujeres, han sido la prohibición y la lucha contra todas las formas de discriminación fundadas sobre el género, la igualdad entre hombres y mujeres en derechos civiles, la consagración de la paridad, la creación de la Autoridad

---

<sup>132</sup> El Rey Mohamed VI dirige el 17 de junio de 2011 un discurso anunciando los siguientes grandes ejes del proyecto de la Constitución; a saber: “1- Consagración constitucional de la Monarquía ciudadana y del Rey ciudadano; 2- Constitucionalización de la lengua amazig como lengua oficial del Reino, junto con la lengua árabe; 3- Constitucionalización de todos los derechos humanos, tal y como son universalmente reconocidos, incluidos todos los mecanismos de su protección y garantía de su ejercicio. Ello hará de la constitución marroquí una constitución de los derechos humanos y una carta para los derechos y deberes de la ciudadanía; 4- Surgimiento democrático del poder Ejecutivo bajo la dirección del Jefe del gobierno; 5- Establecimiento de una autoridad parlamentaria que ejerce fuertes competencias legislativas y valorativas respecto a las políticas públicas; 6- Dedicar a la oposición parlamentaria un régimen especial y unos mecanismos eficaces para consolidar su posición y el papel que desempeña, con el fin de enriquecer la labor parlamentaria en el ámbito legislativo y de control. De este modo, se le confiere el derecho a la representación proporcional en todos los órganos del parlamento; 7- Afianzar un poder judicial independiente de los poderes ejecutivo y legislativo, con objeto de consagrar la independencia judicial, por Nos garantizada; 8- Constitucionalización de algunas instituciones fundamentales, permitiendo la posibilidad de creación de otras instancias y mecanismos con el fin de reforzar la ciudadanía y la participación democrática, mediante textos legislativos o reglamentarios; 9- Consolidación de los mecanismos de la buena gobernanza, moralización de la vida pública y lucha contra la corrupción, al crear un sistema institucional nacional, coherente y armonioso”. Véase el discurso completo en castellano en <http://www.embajada-marruecos.es>, y en árabe y francés en [www.maroc.ma](http://www.maroc.ma).

para la paridad y del Consejo Consultivo de la Familia y de la Infancia<sup>133</sup>. Éste último ya fue prometido desde el anuncio del CF en 2004.

Cabe recordar que en esta presente tesis nos interesa centrarnos básicamente en el período histórico de desarrollo del movimiento feminista que abarca desde la primera reforma del CSP hasta la promulgación del CF de 2004. A continuación vamos a ver en que consiste la discriminación de la mujer en el anterior CSP, cuáles son las principales reformas que ha conocido, luego hablaremos del proyecto del PANIFD que precede el nuevo CF y constituye el catalizador de esta ley.

### **5.2.1. Del Código de Estatuto Personal de 1958 al de 1993**

El primer Código del Estatuto Personal (CSP) o Mudauana ha sido inspirado en el rito Malekita, escuela islámica moderada, se redactó por un grupo de juristas musulmanes en ausencia de las mujeres de 1957 a 1958 y fue revisado, por primera vez, en 1993. Hasta esta fecha, este código se ha caracterizado por ser discriminatorio respecto de los derechos de la mujer. La reforma aunque se ha considerado superficial se valora como un acto que desacraliza la Mudauana (Benradi, 1998 y 2004: 35).

Tal como dijimos antes, en 2004, después de un largo debate generado por el proyecto del Plan Nacional de Integración de la Mujer en el desarrollo, se aprueba en el parlamento el nuevo Código de la Familia considerado revolucionario que viene a sustituir al anterior CSP e instaurar los principios de igualdad en el derecho de estatuto personal.

La primera Mudauana redactada justo después de la Independencia no ha sido impregnada del espíritu de reforma preconizado, entonces, por los salafistas<sup>134</sup>. El objetivo, como dice el Rey Mohamed V<sup>135</sup> (REMALD, 2004: 17), es desprenderse de las interpretaciones estériles y las malas costumbres que, con el tiempo, terminaron introduciéndose en la *Shari'a* y que retrasaron la evolución y el progreso del país. Se trata ante todo de la vuelta a los textos originales.

---

<sup>133</sup> A parte de estas dos, la Constitución de 2011 prevé la constitucionalización de otras más instancias e instituciones para velar por la protección de los derechos y las libertades, la gobernabilidad, la democracia participativa y el desarrollo humano; a saber, El Consejo Nacional de los Derechos Humanos, el Defensor del pueblo, el Consejo de la Competencia, la Instancia de lucha contra la Corrupción y el Consejo Consultivo de la Juventud y la Acción Asociativa.

<sup>134</sup> Allal el Fassi, a quien le fue confiada la tarea de coordinar la comisión encargada de redactar la primera Mudauana, aunque escribió en su libro *Autocrítica* que se podía prohibir la poligamia, limitar el repudio y poner fin a los matrimonios forzados sin atentar a la religión, esos principios no fueron tomados en cuenta en el Código de Estatuto Personal de 1958.

<sup>135</sup> Declaraciones del difunto Rey Mohamed V en su discurso ante los miembros de la Comisión encargada de redactar el *Shar'* islámico (se refiere a la Mudauana), el sábado 19 de Octubre de 1957.

Sólo es aceptada la evolución que se experimenta en el marco de la *Shari'a*. Por un lado, la sociedad marroquí se resiste e insiste en proteger su autenticidad ante cualquier proceso de modernización, y por otro la ideología salafista no tolera que éste afecte al estatuto de la mujer (Daoud, 1996: 257).

Las disposiciones de la primera Mudauana desvelan una cierta vacilación entre el modelo occidental y el musulmán, que da lugar al final a una ambigüedad y mantenimiento de las formas tradicionales marroquíes. El artículo 30 mantiene la poligamia, pero la mujer puede inscribir en el contrato la disolución del matrimonio en caso de poligamia, pero casi nunca se ha tomado en cuenta esta disposición restrictiva, ni se toman medidas de sanción en caso de falta y mucho menos en caso de disolución del matrimonio. Ésta, puede ser de tres formas: el repudio, en este caso la mujer recibe una indemnización de parte del marido pero éste tiene derecho a devolver su esposa, independientemente de su voluntad, en un período de tres meses. El *Jul'*<sup>136</sup>, es cuando la mujer compra su propia libertad, en este caso cabe mucho abuso y manipulación, que puede llevar a la mujer a renunciar a una parte de sus derechos o pagar caro por su libertad. Y el divorcio judicial, que es muy difícil de obtener porque la mujer en este caso tiene que justificar el motivo de la solicitud (falta de mantenimiento, abandono, vicio, impotencia, enfermedad) y, sólo el juez tiene el derecho de decidirlo.

La mujer en esta Mudauana, además necesita de un tutor para casarse, debe a su marido obediencia y cohabitación, mientras él le debe mantenimiento. Ella no puede casarse con un no musulmán mientras que él sí, ni tampoco puede transferir su nacionalidad a los hijos salvo en casos excepcionales.

La mujer que trata la ley en esta Mudauana es un sujeto fantasma, que no existe. O sea es una ley dirigida a mujeres que no están contempladas en él. Las mujeres en esta época mantienen familias, trabajan doble jornada y sufren de las vicisitudes que les ocasiona su acceso al espacio público, que ya es una realidad innegable.

En la prensa de esta época de comienzos de los 60 se critica francamente el velo, la dote, la poligamia, el divorcio, aunque las mujeres que lo hacen son consideradas depravadas por los ulemas. El debate sobre la Mudauana se traslada al parlamento en 1979, cuando el partido RNI presenta un proyecto de ley sobre la edad matrimonial, la

---

<sup>136</sup> *Jul'*: “Repudiación consensual retribuida. Cuando la esposa esté desprovista de la potestad marital o del derecho de opción, que le permiten disolver el matrimonio por iniciativa suya, y si desea separarse definitivamente de su esposo, podrá pedir a éste último que la repudie a cambio de resarcirle con un importe de dinero o, también, a cambio de renunciar a todos los derechos que la ley le asegura, tales como la asunción de guarda y custodia de los hijos comunes o la renuncia a la pensión compensatoria.” (Bahedda, 1995: 118)

reducción de la poligamia a causas excepcionales y la pensión alimenticia. Los *istiqlalíes* son los primeros que se abstienen a votarlo. No es la primera vez que se abortan unas iniciativas. Se trata de reformas básicas, necesarias y urgentes, sin embargo son concebidas como escandalosas. El mismo año se presenta otro proyecto de reforma más completo que tendrá el mismo final. Se solicita entre otras cosas: reglamentación del poder del tutor, que la madre soltera pueda conferir su nombre y nacionalidad a su hijo, que no será considerado ilegítimo, a condición de obtener la autorización escrita de su padre y de sus hermanos (Daoud, 1996: 300). Esta resistencia al cambio del estatuto de la familia, inspirado en el rito *malekita* y muy anclado en las conductas y mentalidades, convierte toda propuesta de cambio y de evolución a un ataque al Islam y revela las opciones políticas del Estado y de la élite que está en el poder (Tozy, 1999c). Esto no significa que no haya otros que reconocen la grieta enorme que hay entre la vida social y la ley, y que preconizan otros métodos de interpretación del Islam como es el caso de los juristas Abderrazzak Moulay Rchid y Khamlichi. Aquel, quedando fiel al espíritu de la *Shari'a*, anhela adaptar los principios fundamentales a la realidad, sin que esto sea una contestación, sino una evolución primordial que tiene que ser preparada previamente con lógica y mucha precaución. Moulay Rchid, critica el discurso salafista sobre la mujer, y considera que la llamada a la pureza del Islam constituye un pretexto cómodo para rechazar todo progreso. En este caso, no es lo sagrado que está en cuestión, sino el orden político-jurídico que se defiende. Consciente de que no se cambia a la sociedad por un decreto, Moulay Rchid llama también a un cambio de las mentalidades. Es una llamada al *iytihad*, a la innovación en el marco de la fidelidad al espíritu de los textos (Moulay Rchid, 1993). Khamlichi, estima, a su vez, que la *Mudawana* tiene que contemplar los cambios económicos y sociales intervenidos, pero no aborda los temas de la poligamia ni de la herencia. Este procedimiento es muy típico de Marruecos, a diferencia, por ejemplo, de Túnez o Argelia, lo que hace que las reformas sean muy prudentes. Éstas se empiezan a cristalizar en la década de los 90 sólo cuando se empiezan a escuchar propuestas de contestación de las mujeres (UAF, 1992), y se desarrollan en el seno de las asociaciones y de los partidos políticos.

El rey Hassan II<sup>137</sup> recibe el 1 de mayo de 1993 en el palacio representantes de las mujeres marroquíes en general y no sólo de las asociaciones femeninas y de las

---

<sup>137</sup> El Rey Hassan II en el Discurso a la ocasión del 39º aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, el 20 de agosto 1992, se dirige a las mujeres marroquíes para decirles que ha oído sus quejas y les

secciones de mujeres de los partidos políticos y anuncia las enmiendas Introducidas a la Mudauana propuestas por la Comisión Real, en relación con los cuales se promulga un *Dahir* con Rango de ley el 10 de septiembre de 1993, sin que se discuta en el parlamento. Dice en el discurso:

“os había pedido que acudieseis a mí y que os rendiría justicia... Eso nos permitiría evolucionar en el marco de la ética familiar y de evitar la ley de la jungla quedando fuera de las corrientes políticas e ideológicas. (...) habíais confiado en mí, y habíais esperado pacientemente desde septiembre. Ese tiempo tan largo había sido aprovechado tal como lo dice Señor Abdelhadi Boutaleb que presidía la comisión compuesta por varios fkihs, juristas y representantes de algunos ministerios. (...) Quizá hemos ido un poco más lejos de lo que nos habíais solicitado. ¿Por qué? Bien, porque queríamos demostrar que hay igualdad entre la mujer y el hombre. Evidentemente, hay diferencias notables entre el hombre y la mujer desde los puntos de vista de la naturaleza y del punto de vista fisiológico, pero en el plano jurídico, intelectual y de derechos, ningún profeta, mensajero o estudios científicos han establecido que haya diferencias. En los ámbitos de la reflexión, de la gestión y del ejercicio de la responsabilidad, la mujer es igual al hombre...” (1992: 113-114)

Los cambios operados están en materia de conclusión del matrimonio, el papel del tutor matrimonial es reducido y la mujer huérfana puede recurrir a un tutor de su elección o incluso casarse sin tutor. Son modificados también la representación legal y la guarda de los niños. Antes, la madre no intervenía en la tutela, cuyo ejercicio queda controlado por el juez, y el padre venía en 6ª posición para la guarda y custodia de los hijos. Ahora se incluye a la madre después del padre en la tutela y al padre en segundo lugar después de la madre en la guarda y custodia de los hijos, hasta la edad de 12 años para el niño y 15 para la niña, edades a partir de las cuales el niño y la niña pueden escoger personalmente a quien ven habilitado a custodiarlos. Se ponen medidas también para el control del repudio, la poligamia y la pensión alimenticia (Cuadro V.1).

Desde la perspectiva del gobierno estas reformas constituyen un gran paso adelante en materia de los derechos humanos y del respeto de la institución familiar, pero los actores feministas y de los derechos humanos resaltan que las desigualdades siguen mantenidas en materias de disolución del matrimonio, que han solicitado que sea jurídico, y que los derechos y deberes dentro del matrimonio sean iguales. Pero a pesar

---

aconseja no abordar el tema de la Mudauana en plena campaña electoral y de referéndum para evitar arriesgar el equilibrio de la sociedad marroquí. Por eso les pide que dirijan sus reivindicaciones al Gabinete Real, prometiéndoles que en tanto que Amir al-Muminin consultará con los ulemas y resolverá ese problema que le incumbe. Véase también la Alocución Real del Rey Hassan II durante la primera reunión con las representantes de los movimientos, de las organizaciones y de las asociaciones de mujeres marroquíes, el 29 de septiembre de 1992; y la Alocución Real durante la recepción por el Rey Hassan II de las representantes de las mujeres el 1º de mayo de 1993 para anunciar las reformas introducidas en la Mudauana. Todos estos discursos se encuentran en *La femme dans les discours et les interviews de sa Majesté le Roi Hassan II*, édition 2002, págs. 106-107, 108-112.

de la insatisfacción (UAF, 1993), se ha valorado como positivo el acto simbólico de introducir enmiendas a un texto que hasta el momento ha sido intocable.

**Cuadro V.1 Las enmiendas de la Mudauana introducidas en 1993**

Artículo	Tema	Las enmiendas introducidas
Art. 12	Tutor matrimonial	Se reduce el papel del tutor matrimonial dando derecho a la mujer mayor o huérfana de padre a contraer matrimonio ella misma o de delegar en un tutor ( <i>wali</i> ) si quiere.
Art. 30	Poligamia	Se limita el ejercicio de la poligamia sometiéndola al control del juez. Este último tendrá poder para autorizar o negar al esposo la solicitud de poligamia. Por otro lado la esposa tendrá el derecho de ser consentida en caso de poligamia así como podrá exigir ser esposa única en el acto de matrimonio y por tanto la disolución de éste en caso de violación de esta condición.
Art. 156	Apoyo institucional	Se recomienda la institución por decreto de un Consejo de Familia para asistir al juez en sus atribuciones relativas a los asuntos de menores.
Art. 44	Repudio	En lo que se refiere al repudio no se han introducido grandes cambios aunque el grupo de feministas reivindicaban su abolición. Se mantiene esta institución pero se pone bajo el control de un juez que debe exigir la presencia de ambos esposos y proceder a un intento de reconciliación. Para limitar el uso abusivo del repudio, el artículo 52 estipula que si el juez establece que el repudio no se basa en motivos válidos, el esposo debe entregarle, en este caso, a la esposa repudiada una donación de consolación que se fijará en función de la situación económica de la mujer y del daño que le supone el repudio.
Art. 99	Patria potestad y Guarda y custodia	Se da el derecho de guarda y custodia de los niños a la madre hasta la edad de 12 años para el niño y 15 para la niña, edad en que pueden decidir escoger deliberadamente uno de los padres, que puede ser el padre, la madre o un familiar de los mencionados en el artículo 99. La otra reforma introducida en este artículo es incluir al padre en el derecho a la guarda de los hijos en segunda posición después de la madre. Mientras que antes estaba descartada esa posibilidad.
Art. 119	Pensión alimenticia	La pensión alimenticia que debe el esposo a la esposa en caso de separación, esta vez, tiene que ser evaluada en función de los recursos materiales del esposo y la situación de la esposa. Por otro lado, en el mismo artículo, está prohibido al marido alojar a una coesposa en el mismo hogar de la primera esposa sin su previo consentimiento.
Art. 148	La representación legal	El artículo 148 antes de su enmienda otorga la tutela legal al padre del menor o el juez mientras la madre sólo puede ser tutora dativa designada por el juez. La enmienda consiste en la tutela legal de la madre en caso de fallecimiento del padre o su incapacidad legal. Sin embargo la madre no podrá enajenar los bienes del menor sin previa autorización del juez.

Elaboración propia a partir de la Mudauana (1993) y Benradi (2004).

Éstas han sido las principales enmiendas de la Mudauana. Se puede constatar fácilmente que han sido muy parciales, por lo cual las feministas y las diferentes organizaciones feministas y de derechos humanos se han quedado insatisfechas y van por tanto a seguir en adelante su lucha por reivindicar más revisiones (Benradi, 1998).

El siguiente paso a dar ha sido el apoyo a un proyecto mucho más completo, presentado por el gobierno y respaldado por el Banco Mundial, a saber, el Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo. Este proyecto ha podido abrir la puerta a un debate efervescente a nivel nacional entre diferentes actores de la sociedad (Grupo de Expertos, 2004), lo que ha desembocado en la última reforma del CSP con la promulgación del nuevo CF.

## **5.2.2 Del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo al nuevo Código de la Familia<sup>138</sup>.**

### **5.2.2.1 El Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo**

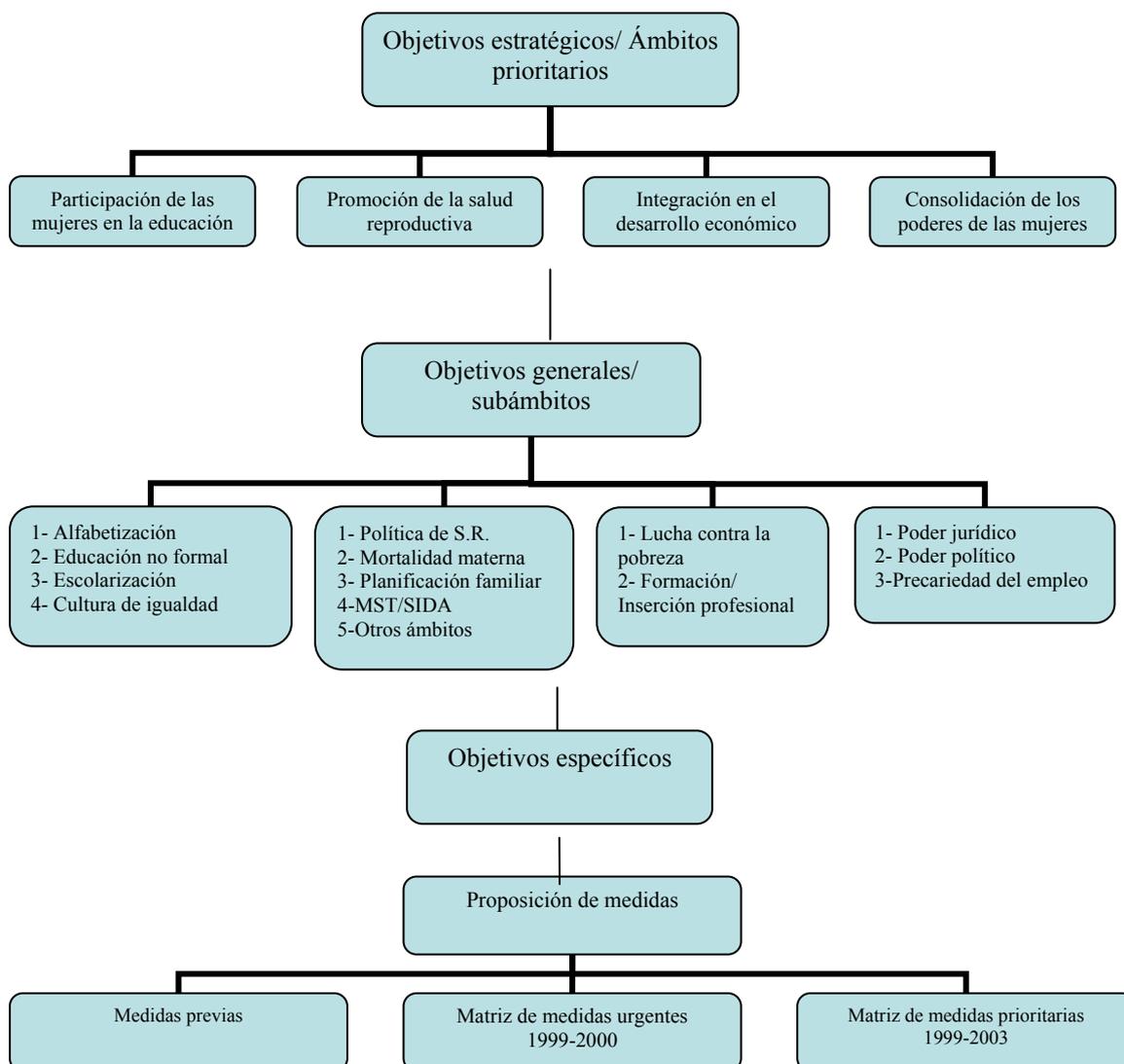
El proyecto del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo anunciado en 1999 (véase gráfico V.1) tiene como objetivo promocionar a la mujer en todos los ámbitos social, jurídico, político y económico. Usa y reivindica la integración de la categoría de género como instrumento y promueve el conocimiento de la condición femenina. Los principales ejes del Plan son: la educación, la salud reproductiva, la integración de la mujer en el desarrollo y el poder de las mujeres. Los objetivos más urgentes, entre otros, son:

- Promover la alfabetización y la participación efectiva y sostenible de las mujeres en la enseñanza y la formación.
- Mejorar la condición de salud de las mujeres y promover una política nacional en salud reproductiva.
- Asegurar una participación igualitaria de las mujeres en el desarrollo económico.
- Luchar contra la violencia.
- Reforzar el poder de las mujeres y asegurar sus derechos en los ámbitos jurídico, político y administrativo.

---

<sup>138</sup> El nuevo Código de la Familia promulgado en 2004 es realmente fruto, entre otros, del PANIFD. Rompe con el Código anterior y crea una nueva ley basada en los principios de igualdad y de justicia.

**Gráfico V.1 Marco metodológico del Plan de Acción Nacional para la Integración de la mujer en el Desarrollo.**



Fuente: Secretaría de Estado de la Familia<sup>139</sup>

El Plan contiene una descripción de la condición de la mujer, los obstáculos que impiden su integración en el desarrollo, un planteamiento de los objetivos, las medidas urgentes y los resultados previstos. Es un proyecto de carácter global porque ha abarcado muchos de los aspectos que conciernen la condición femenina.

Como hemos comentado antes, las enmiendas del CSP propuestas por el Plan, aunque éste ha sido elaborado en colaboración y bajo el seguimiento del Ministerio de Asuntos Islámicos, han provocado fuertes reacciones en el seno del comité científico de la Liga de los Ulemas que, en un informe, (Ministerio de Habous y de Asuntos

<sup>139</sup> En l'Economiste, Martes, 24 de agosto de 1999, en Centre Tarik Ibn Ziyad (Comp.) Groupe de chercheurs (2003) : *Droits de la femme.. un débat de société*, Rabat : Centre Tarik Ibn Ziyad, Cahiers du Centre Tarik Ibn Ziyad, 3. (bilingüe árabe y francés)

Islámicos, 1999) no sólo criticaron las propuestas reformadoras sino también cuestionaron el derecho de los autores de las propuestas a hablar del tema, considerando que los temas de estatuto personal emanan de las leyes de la *Shari'a* Islámica y por consiguiente es una tarea restringida a los ulemas de la religión. Las mujeres de las diferentes ONGS que promocionan el Plan y el Sr. Said Saadi, entonces Secretario de Estado Encargado de la Protección Social, la Familia y la Infancia, han sido objeto de muchas críticas y confrontaciones. Los principales puntos del PANIFD que han suscitado más polémica son los siguientes:

- \*Prevenir los problemas sexuales facilitando y mejorando el acceso a los preservativos.

- \*Prevenir los abortos clandestinos y ayudar en los casos de aborto o embarazo fuera de matrimonio y los casos de enfermedades sexuales contagiosas.

- \*Proporcionar una información suficiente sobre las posibles enfermedades sexuales a través de las organizaciones no gubernamentales y la organización de seminarios.

- \*La revisión y la actualización de algunas leyes de la Mudauana que atañan a la ciudadanía de las mujeres, a saber:

- \_La eliminación de la poligamia y su restricción a casos excepcionales asistidos por un juez y con el consentimiento de la primera esposa.

- \_La eliminación del repudio y la regulación del divorcio jurídico.

- \_Convertir la ley del tutor matrimonial en algo excepcional para las mujeres adultas.

- \_Dar un nombre ficticio al niño nacido de un padre desconocido.

- \_La división de los bienes conseguidos durante el matrimonio en caso de divorcio.

- \_Elevar la edad para contraer matrimonio de 15 años para las chicas, como es en la Mudauana, a 18 años, porque el matrimonio precoz tiene muchos impactos sobre la salud de la mujer, su escolarización y por consiguiente sobre su futura participación en el desarrollo del país.

Éstas han sido unas, entre muchas, de las propuestas del PANIFD (1999) que tienen como objetivo asegurar el derecho de ciudadanía de las mujeres, pero que han levantado entre los ciudadanos conservadores mucha reacción contraria. La Liga de Ulemas (1999) y sus secciones regionales (Ulemas de Fez, 1999), algunas asociaciones agrupadas en redes tales como La Comisión Nacional para la Protección de la Familia Marroquí (1999) y partidos y movimientos políticos conservadores (Partido de Justicia

y Desarrollo y Movimiento de Unificación y Reforma, 1999) hicieron una contra propaganda del Plan enfatizando sólo estos puntos mencionados considerándolos un ataque a la institución sagrada de la familia, la tradición y la identidad marroquí y la religión musulmana. Cuestionaron la validez de estas enmiendas considerándolas una imitación a Occidente (Al Asr, nº 83, 1999). Veían en adelantar la edad de matrimonio a 18 años y las medidas de prevención de las enfermedades sexuales y de los embarazos imprevistos una incitación a la prostitución y a la lujuria y un alejamiento de las tradiciones musulmanas (Centre Tarik Ibn Ziyad, Groupe de Chercheurs 2003). Tozy (1999c) opina que el PANIFD no es cuestión de familia sino de poder.

### **5.2.2.2 El nuevo Código de la Familia**

*¿En qué contexto se promulga?*

Las nuevas disposiciones del nuevo Código de la Familia han sido anunciadas por el Rey Mohamed VI en un discurso en el parlamento el 10 de octubre de 2003. Ese paso ha sido considerado por muchos observadores una revolución política e histórica. Una vez sometido al parlamento, ha sido votado por unanimidad por los diputados el 23 de enero de 2004, para entrar en vigor el 4 de febrero de 2004.

El mensaje del Rey del 10 de octubre de 2003 llevaba muchas claves altamente significativas y simbólicas; por un lado subrayaba la opción de democratización del país y el papel de los políticos y de la sociedad civil en ese proceso, y por otro:

“La presentación del proyecto para su ratificación por las instituciones del Estado es otro mensaje, altamente simbólico, para la secularización del derecho de familia que fue, antes del 10 de octubre de 2003, un derecho sometido a alta vigilancia. Ese mensaje constituye una verdadera revolución en el enfoque de reforma y enmienda, en el futuro, del código de la familia. Los prejuicios recogidos contra el islam, como religión que consagra la discriminación de las mujeres, han caído. El islam puede contener potencialidades enormes para consagrar la igualdad entre los dos sexos si se mantiene el principio de iythad.” (Bouayach, 2003: 119)

La promulgación del nuevo CF en febrero de 2004, ha sido posible gracias a la interacción de muchos factores determinantes. A saber:

- La voluntad política: la intención de Marruecos de desarrollar un proceso de democratización y modernización basado en el Estado de Derecho se ha tenido que cristalizar mediante la modernización de las relaciones dentro de la sociedad y especialmente dentro de la familia y la consolidación de los principios de igualdad y justicia. Esa voluntad se ha demostrado con la reforma de leyes que afectan varios ámbitos, a saber el código de Trabajo, la Ley de Enjuiciamiento criminal, etc.

- Las reivindicaciones que la precedieron relacionadas con la reforma de la anterior Mudauana. La lucha incesante del movimiento feminista<sup>140</sup> y de derechos humanos durante más de tres décadas, que ha tenido frutos con la primera reforma de la Mudauana en 1993 gracias a la movilización de la campaña del millón de firmas, y que se intensificó durante el debate que movilizó toda la sociedad alrededor del PANIFD.

- Los cambios demográficos y socioeconómicos experimentados por la sociedad marroquí; el paso del modelo de la familia extendida a la familia nuclear, la participación de la mujer en la economía del hogar y la educación de los hijos, la propagación de los hogares con cabeza de familia mujer, la feminización de la pobreza... etc., con lo cual el anterior CSP ya no se adaptaba al nuevo modelo de familia y a las nuevas circunstancias (Alaoui, 2006: 92).

El Nuevo CF (2004) es, entonces, el fruto de una lucha que ha durado décadas para reformar la Mudauana. Las mujeres marroquíes han tenido que esperar cincuenta años para que se haga realidad un CF abierto y moderno que se adapte a los cambios sociales. Si los años noventa en Marruecos han constituido la década histórica del planteamiento de la cuestión de las mujeres, los primeros años del siglo XXI marcan la historia por el cambio del estatuto jurídico (Zirari, 2006: 188).

La pregunta que se plantea es si el CF favorecerá el proceso<sup>141</sup> necesario para la modernización de la sociedad marroquí. La innovación de este nuevo código consiste tanto en el contenido que concilia los referentes nacionales (*Shari'a*) con los internacionales (los derechos humanos universales), como por el hecho de “emanar del poder legislativo como cualquier ley positiva” (Alaoui, 2006: 92).

Pero ese nuevo CF no es sólo una simple reforma jurídica como la anterior de 1993, si no más bien viene a romper con los principios de obediencia, discriminación y sumisión legalizados en el anterior Código y a instaurar los principios de igualdad, justicia y equidad. El espíritu del nuevo Código y la filosofía subyacente en sus disposiciones tienen un efecto simbólico; deconstruyen las prácticas discriminatorias, cuestionan la instrumentalización de la religión para defender el patriarcado (Lemrini, 2005), e instituyen nuevas relaciones en la familia sobre la base de la equidad y de la igualdad entre los dos esposos.

*¿Qué nuevas disposiciones aporta?*

---

<sup>140</sup> El movimiento de las mujeres en Marruecos ha nacido y se ha consolidado con la reivindicación de la reforma del Código de Estatuto Personal.

<sup>141</sup> Este proceso de democratización y modernización iniciado por Marruecos desde el inicio del gobierno de alternancia en 1997 fue afectado por los actos terroristas de Casablanca el 16 de mayo de 2003.

Las novedosas disposiciones del nuevo CF (Centre Tarik Ibn Ziyad, 2004) se reflejan tanto en la forma como en el contenido. En efecto, esta ley aporta una nueva denominación, a saber “Código de la Familia” en lugar de “Código de Estatuto Personal” con la intención de enfatizar la importancia de todos los miembros de la familia; de hecho marido, mujer e hijos han constituido el objeto de novedosas leyes que pretenden instaurar la equidad y la justicia entre los miembros de la familia. La terminología usada es más simplificada y semejante a los demás textos de ley a diferencia del estilo de redacción tradicional propio de los ulemas de derecho musulmán, y lo más importante es que han sido eliminados los términos sexistas o degradantes para la mujer.

En cuanto al contenido del texto, refleja una mutación a favor de un orden familiar basado sobre la igualdad, la corresponsabilidad y la justicia en materia de matrimonio, tanto antes, durante la vida conyugal, como en la disolución de la misma.

Desde la definición misma del matrimonio que recoge el artículo 4 del nuevo código: “El matrimonio es un contrato legal por el cual un hombre y una mujer consienten unirse para una vida conyugal común y duradera. Tiene como objetivo la vida en la fidelidad, la pureza y la fundación de una familia estable, bajo la dirección de ambos esposos conforme a las disposiciones de este Código”, se enfatizan los valores de justicia e igualdad entre el hombre y la mujer. La familia ya no está bajo la dirección del marido (Mudauana de 1993) sino bajo la responsabilidad compartida de ambos cónyuges según derechos y obligaciones iguales. Este artículo:

“remite a una lectura jurídica que interpela el derecho a la igualdad, en tanto que principio consagrando la igualdad de estatuto y reconoce los mismos derechos a los hombres y a las mujeres en su calidad de personas humanas, independientemente de su sexo, remite también a una lectura política que consagra el Estado de derecho. La democracia reconocida así de forma que no puede progresar mientras las mujeres tienen derechos desiguales en el espacio privado.” (HCP<sup>142</sup>, 2006: 67)<sup>143</sup>

La abolición de la tutela para contraer matrimonio, convirtiéndola en opcional para las mujeres que lo desean es considerada por el movimiento feminista el principal logro de ese código porque significa el reconocimiento de la capacidad jurídica para contraer matrimonio por sí mismas.

---

<sup>142</sup> Haut Commissariat au Plan es el Alto Comisionado para la Planificación, en adelante lo citamos con su sigla HCP.

<sup>143</sup> Se trata del informe nacional de desarrollo humano de Marruecos correspondiente a 2005: Maroc, Haut Commissariat au Plan (2006): *Rapport de Développement Humain 2005. Femmes et dynamiques de développement*. En collaboration avec le PNUD.

En relación con la disolución del matrimonio, tanto la mujer como el marido tienen derecho a conseguir el divorcio en condiciones propias a cada uno y bajo control judicial. El repudio y la poligamia no han sido eliminados, pero sí sometidos a condiciones severas. La poligamia debe ser autorizada por el juez y sólo en casos limitados. El repudio se somete también a la autorización de un tribunal y las mujeres podrán contar con más recursos al pedir divorcio en caso de malos tratos.

El Código introduce la posibilidad de reparto de los cónyuges de los bienes adquiridos durante el matrimonio mediante un acuerdo en un documento firmado adicional al acta matrimonial. En caso de disolución del matrimonio ese documento servirá como marco para gestionar la división del patrimonio común y, en caso de desacuerdo el juez intervendrá para evaluar la contribución aportada por cada uno de los cónyuges. El marido tendrá sus derechos protegidos también.

Basándose en el principio de igualdad entre los dos esposos, la demanda de divorcio presentada por la esposa por motivo de falta de mantenimiento de parte del marido, puede verse rechazado si es probado que la mujer tiene los medios para sufragar sus gastos y el marido está en una situación precaria.

En relación con los marroquíes residentes en el extranjero, se ha simplificado el procedimiento de contraer matrimonio, sólo se exigirán dos testigos musulmanes en conformidad con los procedimientos en vigor en los países de residencia y registrar el acta en los servicios consulares o judiciales marroquíes.

En cuanto a las aportaciones del CF en relación con los derechos de los niños se puede mencionar la igualdad entre niños y niñas que se refleja en la fijación de la edad para contraer matrimonio para ambos en 18 años, y 15 años para elegir al tutor y en la herencia<sup>144</sup> de los nietos. Los derechos de los niños se ven protegidos en los nuevos procedimientos de divorcio que favorecen a las mujeres, además se le permite a la mujer volver a casarse sin perder el derecho de custodia aunque sólo bajo unas condiciones determinadas (Lemrini, 2005).

El nuevo Código aporta además, innovaciones audaces, a saber, la medida que garantiza al niño el derecho al reconocimiento de la paternidad si el matrimonio de sus padres no ha sido formalizado por un acto y si hay pruebas que atestán la filiación. Las disposiciones del CF en relación con los derechos de los niños permiten una cierta armonización de la legislación marroquí con la convención de los derechos del niño, al

---

<sup>144</sup> Los nietos de parte de la hija tienen derecho a heredar de su abuelo como los nietos de parte del hijo.

tratar de consagrar el principio de no discriminación y establecer como prioridad la protección de los derechos de los niños. Se han tomado en cuenta esas dos bases en las leyes sobre la disolución del matrimonio, la custodia, y la pensión alimenticia.

El CF constituye una ruptura en la historia de Marruecos, instaura una nueva cultura de los derechos humanos y de la igualdad, e involucra a todos los componentes de la sociedad para ese fin. La democratización de la sociedad pasa indispensablemente por la democratización de las relaciones entre sus miembros empezando por la familia. Por eso, la nueva aproximación de relaciones entre hombres y mujeres ya no se basa sobre la obediencia, la superioridad, y la división de roles, sino sobre la responsabilidad compartida en el seno de la familia:

“El nuevo Código de la familia reconoce que las relaciones sociales de sexo no son dotados de un carácter natural y que al contrario, las relaciones sociales dependen de un conjunto de factores sociales y culturales, son construidos y por consiguiente sujetos a la variabilidad histórica, susceptibles de ser deconstruidos y reconstruidos en base del derecho de la igualdad. La igualdad se expresa jurídicamente por disposiciones reconociendo a los hombres y a las mujeres la igualdad de estatuto. Esta igualdad impone una obligación de resultado en el conjunto de las instituciones políticas y sociales. El nuevo Código se inscribe en el concepto de igualdad sobre el cual insisten los instrumentos internacionales y sobre todo la CEDAW, ratificado por Marruecos en Junio de 1993 con importantes reservas.” (HCP, 2006: 67)

El espíritu del CF basado en la igualdad y la reciprocidad entre los derechos y los deberes de los cónyuges pone en tela de juicio el carácter discriminatorio de la antigua Mudauana y deconstruye el pilar fundamental de éste, a saber el deber de obediencia.

#### *¿Qué obstáculos enfrentan su aplicación?*

El nuevo CF ha introducido medidas que constituyen un marco legal que protege no sólo a las mujeres sino a todos los miembros de la familia. Su promulgación refleja una voluntad política para cambiar las condiciones de las mujeres, pero, hasta qué punto los procedimientos y los mecanismos de aplicación han permitido conseguir ese objetivo.

Para garantizar las mejores condiciones para la aplicación del CF, se han creado tribunales de familia, provistas tanto de recursos materiales como humanos, un fondo de solidaridad familiar, etc. Se han llevado a cabo campañas de sensibilización y de información tanto por parte de la sociedad civil como del Estado. El Ministerio de Educación Nacional, por ejemplo, a parte de la elaboración de manuales escolares, ha enviado una circular a todos los establecimientos escolares para integrar los conceptos y las disposiciones de la nueva Mudauana en la enseñanza, según declaraciones de Amina

Lemrini, profesional de educación y militante de ADFM, en La Vie Eco (Mdidech, 2005). El Ministerio de Justicia, a su vez, publica una Guía práctica del CF.

Las organizaciones de mujeres, incluso desde la presentación del proyecto ante el Parlamento, lo han acompañado de diferentes actividades para asegurar una aplicación controlada del Código (Lemrini, 2005), porque el pleno reconocimiento y el disfrute de los derechos que proclama dependen de la buena aplicación en el día a día y eso requiere seguimiento y vigilancia.

Un año después de la entrada en vigor del nuevo Código, se han empezado a plantear las preguntas tanto sobre los logros como sobre los obstáculos financieros, humanos y sociales a los que se ha visto enfrentada la aplicación de sus disposiciones. Tenemos dos fuentes de información sobre la evaluación de la aplicación del nuevo Código; fuentes oficiales y de asociaciones femeninas; a saber las declaraciones oficiales del ministro de Justicia Bouzoubaâ en La Vie Eco (Mdidech, 2005), el informe de LDDF un año después de su entrada en vigor, por un lado, y las evaluaciones de Alaoui (2006) y Naciri (Mdidech, 2006) dos años después de la aplicación; ambas expertas en el tema, la primera abogada y directora de UAF de Kenitra y la segunda directora entonces de ADFM.

Al año de la entrada en vigor del CF se han registrado bajas en la tasa de divorcio, repudio y poligamia, pero eso no justifica que la aplicación de la Mudauana no haya tenido fisuras.

Las estadísticas oficiales anunciadas el 14 de febrero de 2005 por Bouzoubaâ, Ministro de Justicia en un seminario en Rabat, según La Vie Eco (Mdidech, 2005), demuestran que entre febrero de 2004 y diciembre de 2005 sólo se han registrado 10449 casos de divorcio, lo que significa una disminución de 27 al 72% según las regiones. Los procedimientos de divorcio han conocido también algunos cambios, tales como la disminución del repudio mediante compensación (*jul'*) que ahora representa tan sólo 24%, registrando un retroceso de 75%. En cuanto a la poligamia, sólo se han registrado 186 casos, según el ministro, o sea 10% menos. En el caso de los actas de matrimonio concluidos sin asistencia del tutor matrimonial han sido 118 del conjunto de las actas celebradas. Mientras han sido censadas 218 actas de reparto de bienes adquiridos durante el matrimonio.

Estas estadísticas oficiales reflejan un cierto avance en la aplicación del código pero que no deja de ser relativo, porque por ejemplo la cifra de 186 casos de poligamia en un

sólo año no es alentadora si consideramos que el Código en principio restringe al máximo la poligamia para hacer que sea difícil o imposible.

Sin embargo, siendo un año poco tiempo para juzgar o hacer una evaluación de la aplicación del código, en general el balance es positivo puesto que, como expresa Lemrini en *La Vie Eco* (Mdidech, 2005) de forma optimista, se ha desatado una dinámica de cambio que dejará sus efectos sobre las mentalidades y dará frutos a largo plazo.

A pesar de que parte de sus reivindicaciones no han sido integradas en el nuevo Código; LDDF considera a su vez que constituye un avance cualitativo en materia de promoción de los derechos de las mujeres en el ámbito de la familia y de su estatuto social permitiendo una reducción paulatina de los desequilibrios que todavía existen; y es un paso hacia la edificación de una sociedad moderna basada en relaciones familiares justas y equitativas (LDDF, 2005).

LDDF elabora un informe para la evaluación de la aplicación de la Mudauana un año después de su entrada en vigor, publicado en 2005, basándose en estadísticas<sup>145</sup> del 5 de febrero de 2004 al mes de diciembre del mismo año, y centrándose en los siguientes temas; el matrimonio, el divorcio, la pensión alimenticia, la violencia y la expulsión del domicilio conyugal, la filiación y la guarda y custodia. De su evaluación saca varias conclusiones. Por un lado, LDDF destaca dos formas de aplicación ejercida por dos tipos de jueces, unos conscientes del objetivo del nuevo código y tratan de llevarlo a la práctica y otros que siguen inmersos en el espíritu de la antigua Mudauana y siguen aplicándola. Por otro lado, LDDF señala la deficiencia de recursos humanos a nivel cuantitativo y cualitativa y subraya que no ha sido nombrada por el ministro de justicia ninguna mujer como juez notario, además de destacar algunos casos en que el Ministerio Público se pone indiferente o rechaza asumir las responsabilidades que le incumben según las disposiciones de la ley en casos de violencia física y moral contra las mujeres. A esto se le añade la incapacidad de las mujeres de soportar las cargas

---

<sup>145</sup> Las fuentes de los datos recogidos han sido: 1- Las denuncias de las mujeres recibidas por los Centros de Escucha de la Liga LDDF-Assistance en 10 ciudades marroquíes. 2- Las estadísticas de los tribunales de las mismas ciudades. 3- Los casos de violencias físicas y jurídicas, en los cuales las mujeres eran víctimas, publicados en la prensa en Marruecos. 4- Denuncias de las mujeres marroquíes en los países de la emigración, transmitidos a la Liga por las asociaciones de derechos humanos, o femeninas en el extranjero. (LDDF, 2005: 2)

financieras que suponen un recurso a la justicia o depósito de denuncias por razones de indigencia, pobreza o lejanía geográfica.<sup>146</sup>

Otros de los serios obstáculos que han complicado la aplicación del código, el primer año, han sido principalmente el nivel tan alto de analfabetismo en Marruecos, que deja evidente un contraste, por un lado, entre el espíritu igualitario de la nueva ley y, por otro, la mentalidad y el nivel de conciencia de la mayoría de la población. Eso genera comprensión distorsionada de las disposiciones del Código, manipulación y abuso.

De hecho, ha habido mucha confusión entre la gente sobre los temas de poligamia, y reparto de bienes. Algunos han creído que la autorización de la primera esposa es obligatoria mientras que el código sólo habla de notificación por parte del juez a la primera esposa; hay una gran diferencia entre notificación y autorización. Por otro lado, en relación con el reparto de bienes, muchos desconocen que eso ocurre sólo en caso de haber redactado un acta al respecto a parte del acta matrimonial, y que le incumbe al juez en caso de desacuerdo valorar la aportación de cada uno de los cónyuges; además el código se refiere sólo a los bienes acumulados durante la relación matrimonial.

En cuanto a los resultados de la aplicación del CF dos años después de su entrada en vigor, según diferentes declaraciones una cierta evolución ha tenido lugar. El Ministro de justicia Mohamed Bouzoubaâ<sup>147</sup>, nuevamente en un jornada de estudio dedicada a la evaluación de la experiencia de la aplicación del CF el 3 de febrero de 2006, señala que el contenido de ese código está cada vez más asimilado por los ciudadanos. Las estadísticas que anuncia el Ministro se centran en los mismos aspectos de las del año anterior; a saber el aumento de los matrimonios de 3,4% en 2005 en relación con 2004 debido en parte a la posibilidad de contraer matrimonio sin tutor; la poligamia, se sigue disminuyendo registrando 6,97% menos en relación con 2004; y la disminución del divorcio *jul'* de 6,34% entre 2004 y 2005 y de 43,07% en relación con 2003. Esa disminución se debe a que el nuevo código ha instituido el divorcio llamado *shiqaq* que constituye un procedimiento de desunión que permite a la mujer solicitar el divorcio por desavenencia.

Alaoui (2006) alaba los nuevos procedimientos que ha introducido el nuevo código, y que permiten a la mujer tener el mismo derecho al divorcio que el hombre:

---

<sup>146</sup> Cabe señalar que en el caso de Casablanca se reunificaron los tribunales de Primera Instancia y se creó un sólo tribunal de Familia a nivel de toda la ciudad y de la región, lo que favoreció la acumulación de los expedientes.

<sup>147</sup> De la web oficial [www.maroc.ma](http://www.maroc.ma), consulta en febrero de 2006.

“– La Mudauana ha intentado dar al hombre y a la mujer las mismas posibilidades de divorcio. Se prevén varios procedimientos para conseguir los mismos resultados: por ejemplo, la esposa ya no está obligada a elegir el procedimiento de demanda por perjuicio para divorciarse, sino que puede recurrir a otro más corto y sencillo: el divorcio por desavenencias (es decir las continuas disputas). Por ello, se observa un retroceso de ciertos tipos de divorcio como el Riy`ı (revocable), Jul`ı (demandado o consentido por la esposa) y el aumento de otros tipos como el de mutuo acuerdo o por desavenencia.

Esta cuestión demuestra que la Mudauana abre nuevas perspectivas para poner fin a la relación matrimonial. Nuevas perspectivas que no existían antes y que ahora pueden cumplirse dentro de un plazo no superior a seis meses, lo que evita agravar los problemas entre esposos.

Sin embargo, se ha observado en las demandas de divorcio, en general, que la multiplicación de las causas sometidas a los tribunales complica para los jueces llevar a cabo los procesos de reconciliación de la mejor forma posible, por falta de ayudas sociales para facilitar los procedimientos de búsqueda y conciliación, especialmente cuando existen hijos.” (Alaoui, 2006: 94)

Alaoui (2006), que afirma que incluso dos años después de la aplicación del CF no es suficiente para exponer resultados suficientes, aunque sí se puede hacer un balance preliminar mediante algunos indicadores, a su vez, señala el analfabetismo como principal obstáculo sobre todo en el ámbito rural. Las dificultades de aplicación de la Mudauana, según Alaoui (2006) se observan tanto en el ámbito urbano como en el rural, y se registran desajustes dentro de cada ámbito y entre ambos. Esas diferencias de aplicación se deben a la mentalidad y el grado de apego a las tradiciones.

A pesar de la divulgación de las disposiciones del nuevo código, gracias a las asociaciones feministas y los medios oficiales de comunicación, el mensaje no ha llegado a muchas zonas especialmente las rurales. Y lo más grave es que la información en algunos casos ha sido distorsionada o exagerada mediante la propagación de falsos conceptos sobre el código. Por ejemplo se ha propagado errónea y exageradamente la idea de que el CF favorece más a las mujeres en contra de los hombres en materia de matrimonio, divorcio y división de bienes acumulados por los cónyuges. Algunas falsas alarmas generan miedo y hostilidad.

Alaoui enumera una serie de dificultades relacionadas especialmente con la opción del tutor, la edad de matrimonio, los procedimientos de divorcio y el registro del acta matrimonial.

En efecto, aunque el código convierte en opcional el tutor para celebrar el matrimonio, en algunos casos, sobre todo en ciudades pequeñas o en el campo, eso provoca reacciones adversarias y se considera todavía contrario a la ley islámica por parte de algunos adules, que incluso rechazan levantar el acta matrimonial sin el tutor de la novia.

En cuanto a la edad de matrimonio, aunque la ley fija la edad de 18 años como mínimo, excepto con la autorización del juez en casos limitados, se observa, sobre todo en el ámbito rural, muchos casos de matrimonio de menores de 18 años, sea mediante la autorización del juez, sea mediante artimañas tales como cambio de fecha de nacimiento de la niña, matrimonio sin acta matrimonial que se redacta años más tarde cuando la niña haya cumplido 18 años...etc.

En relación con el acta matrimonial (art. 16 del código), también se registran prácticas que escapan a la ley, tales como la celebración del matrimonio mediante la llamada *Fatiha*<sup>148</sup> sin acta matrimonial. El CF exige este acta como única prueba legal válida y autoriza un plazo de cinco años para validar el acta matrimonial desde la celebración del matrimonio. Sin embargo esta disposición no se ve siempre respetada especialmente en el ámbito rural, donde se encuentran casos de parejas casadas sólo mediante la *Fatiha* y que conviven y tienen hijos a su cargo. Pasados los cinco años; ¿qué estatuto tendrían los hijos nacidos en el seno de esas familias que no hayan registrado su acta matrimonial?, Para evitar situaciones así se debería dedicar más medios para concienciar a los ciudadanos de los reglamentos de la ley (Alaoui, 2006).

Otro obstáculo importante a la buena aplicación de la Mudauana desde el primero año hasta ahora es el número insuficiente de jueces, lo que dilata el tiempo de ejecución de los juicios. Si tomamos en cuenta que según el nuevo código todo pasa por el juez: matrimonio, divorcio, pensión, custodia, autorización de matrimonio de menor de 18 años, la consecuencia de ello es la saturación de los tribunales de expedientes que no pueden ser gestionados a tiempo y la proliferación de los abusos de los intermediarios, dado el número cada vez más elevado de demandas formuladas desde la aplicación del código.

A parte de la falta de medios financieros a la disposición de la justicia y el número insuficiente de jueces, hay que añadir la actitud de éstos. No hay que olvidar que la mayoría de los jueces no están todavía preparados para asumir esta responsabilidad tanto en cantidad de expedientes como en competencia en la materia. Algunos jueces todavía sumergidos en una cultura patriarcal, les cuesta aplicar leyes equitativas para las

---

<sup>148</sup> Procedimiento de contraer matrimonio religioso mediante la lectura de la *Fatiha* (la primera *sura* del Corán).

mujeres, según declaraciones de Naciri en una entrevista (Mdidech, 2006). Por otro lado, el cuerpo de asistentes sociales<sup>149</sup> del que habla el código no ha aparecido todavía.

Naciri señala que dos años y medio después de la adopción del nuevo CF da la impresión de que el combate de las mujeres está lejos de ser ganado. Si realmente queremos aplicar el nuevo estatuto jurídico de la mujer hay que poner los medios necesarios, en el marco de una estrategia y una visión clara, fijando etapas y plazos y determinando el presupuesto para cada etapa. “La reforma es buena, sólo hay que acompañarla, y movilizar los medios, y eso es el rol del Estado y no únicamente de las asociaciones”, declara Naciri (Mdidech, 2006).

Las recomendaciones de LDDF (2005:17) para que la aplicación del CF tenga éxito son, entre otros, en primer lugar, que la justicia en Marruecos tiene que dar prioridad a la aplicación de las convenciones internacionales relativas a los derechos humanos sobre la legislación nacional; eso supone levantar las reservas y restricciones que ha puesto Marruecos sobre algunos artículos de las convenciones y pactos internacionales de los derechos humanos. En segundo lugar, la urgencia de la adopción de medidas para la formación de los jueces y el ministerio público en el espíritu y la filosofía del CF y la promoción de los recursos humanos implicados en su aplicación.

En definitiva, la promulgación del CF ha constituido ciertamente un avance considerable pero las dificultades y los límites que obstaculizan su aplicación pueden limitar sus alcances. Esos límites afectan varias cuestiones. Por un lado, los procedimientos de disolución del matrimonio en sus diferentes modalidades (repudio, divorcio judicial, *shiqaq*, separación mediante compensación, separación por consentimiento) resultan costosos y muy lentos dada la insuficiencia de recursos humanos y materiales de los cuales dispone el poder judicial. Por otro, el asunto de reparto de bienes en el cual el poder del juez es absoluto se vuelve complicado. Y por último, muchos de los actores involucrados en la aplicación de la Mudauana, a saber, jueces, abogados, adules, notarios todavía tienen una mentalidad conservadora y no interiorizan el espíritu igualitario del nuevo Código (HCP, 2006).

Para una mejor aplicación del CF, se debe hacer frente a muchos retos. Para que los principios de igualdad y justicia consagrados por el código sean efectivos, se necesitan procedimientos precisos y mecanismos de aplicación claros, formación continua de los

---

<sup>149</sup> Los asistentes sociales deben intervenir, según el Código de la Familia (art.172) para hacer informes sobre el alojamiento y las condiciones materiales y morales que se le proporciona al niño en caso de guarda y custodia.

jueces, sensibilización de los ciudadanos e información y divulgación masiva del Código. La sensibilización supone introducir la cultura de la igualdad en la enseñanza escolar, en los medios de comunicación, en los lugares de trabajo...etc. Y para que el Código no se contradiga<sup>150</sup> con otras leyes se debe armonizar las leyes nacionales con las normas internacionales.

---

<sup>150</sup> En efecto, el hecho de que las mujeres marroquíes no pudieran transferir su nacionalidad a sus hijos nacidos de matrimonio mixto, se contradecía con el principio de igualdad entre hombres y mujeres y limitaba los derechos consagrados en el Código de la Familia, pero afortunadamente esa discriminación ha sido levantada gracias a la reforma del Código de nacionalidad aprobado en 2007, para responder a las fuertes y persistentes demandas de las fuerzas políticas y de las asociaciones de mujeres y de derechos humanos. El artículo 6 revisado da a las marroquíes el derecho de transmitir su nacionalidad de origen a sus hijos al igual que los padres marroquíes. No obstante, según ADFM, los artículos 9, 10 y 19 suscitan todavía modificaciones para cumplir la igualdad completa entre mujeres y hombres ([www.adfm.ma](http://www.adfm.ma)).

## CAPÍTULO VI. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN MARRUECOS

A pesar de que la Constitución<sup>151</sup> marroquí afirma el principio de la igualdad entre hombres y mujeres en materia de derechos políticos (el derecho de voto y de candidatura fueron obtenidos en 1963<sup>152</sup>), en la realidad y la práctica, las mujeres todavía tienen una presencia minoritaria en la escena política frente a un rol activo en la vida social y económica.

Las organizaciones femeninas, a parte de su histórica y amplia lucha por la reforma del CSP, que culmina con la promulgación del nuevo CF en 2004, desde 1990 han iniciado un combate político sobre la cuestión de la representatividad política de las mujeres, movilizandando numerosas acciones de reivindicación y presión. Esas acciones parten de que es evidente que no haya democracia efectiva y real, ni desarrollo humano sostenible sin la participación de la mujer en el proceso de desarrollo y sin la consolidación de su poder, y el reconocimiento de todos los derechos reconocidos universalmente en todos los ámbitos de la vida.

La contradicción que hay entre la ley y la práctica en el ámbito de la participación de las mujeres en la escena política provoca una serie de interrogantes, a saber; ¿a qué se debe la reducida participación de las mujeres en la vida política y su reducida presencia en los partidos políticos frente a su papel efectivo en la vida económica y social, y su liderazgo en otras instituciones de la sociedad civil?, ¿las mujeres no tienen voluntad o interés en participar en la gestión de los asuntos públicos?, ¿tiene algún efecto el sistema de escrutinio usado en las elecciones en Marruecos sobre el volumen de participación de las mujeres en las instituciones elegidas?, ¿qué papel pueden desempeñar tanto los partidos políticos como las organizaciones no gubernamentales (femeninas y de derechos humanos) para mejorar la participación de las mujeres en la política (Douib Elnajjar, 2002: 9-10).

En este capítulo por un lado plantaremos la problemática de la deficiente representatividad de la mujer en las instituciones y su restringida participación en la escena política, y por otro expondremos y analizaremos los mecanismos que utilizan los

---

<sup>151</sup> Artículo 8 de la Constitución de Marruecos: “El hombre y la mujer disfrutan de derechos políticos iguales. Son electores todos los ciudadanos mayores de ambos sexos disfrutando de sus derechos civiles y políticos”

<sup>152</sup> Las mujeres marroquíes participaron en todas las elecciones como electoras y candidatas desde los años 60, pero su participación era demasiado reducida.

actores del movimiento femenino marroquí como propuestas para resolver esa problemática con el objetivo de realizar la igualdad efectiva entre la mujer y el hombre en la escena política, todo ello ciñéndonos, para el análisis, al período de debate que nos interesa estudiar en esta tesis, y que abarca de 1992 a 2004, aunque hagamos referencia a datos más actualizados.

### 6.1 Los derechos políticos de la mujer marroquí

La Constitución marroquí de 1996 dicta en sus artículos 8, 9 y 12 (Cuadro VI.1) que el hombre y la mujer son iguales en disfrutar de los derechos políticos y que ambos tienen derecho a ser electores disfrutando de sus derechos civiles y políticos. Como ciudadanos, ambos tienen garantizado por la Constitución la libertad de circular y de adherirse a cualquier partido político, la libertad de opinión y de expresión bajo todas sus formas, la libertad de reunión, y la libertad de asociación y de adhesión a cualquier organización sindical o política de su elección. Asimismo, la Constitución garantiza a todos los ciudadanos, en las mismas condiciones, el acceso a las funciones y cargos públicos.

**Cuadro VI.1 Artículos de la Constitución marroquí de 1996<sup>153</sup>.**

**Artículo 8:**

- El varón y la mujer gozan de derechos políticos iguales. Son electores todos los ciudadanos mayores de edad de los dos sexos que gozan de sus derechos civiles y políticos.

**Artículo 9:**

- La constitución garantiza a todos los ciudadanos:

- la libertad de circular y de establecerse en todas las partes del Reino;
- la libertad de opinión, la libertad de expresión bajo todas sus formas y la libertad de reunión;
- la libertad de asociación y la libertad de afiliarse a cualquier organización sindical y política de su elección.

Sólo la ley podrá limitar el ejercicio de estas libertades.

**Artículo 12:**

- Todos los ciudadanos podrán acceder, en condiciones de igualdad, a las funciones y cargos públicos.

El Código electoral de 1997, a su vez, asegura en su artículo 3 que la mujer tiene derecho de votar, siendo electores los marroquíes de ambos sexos de 18 años, y en el artículo 41 se exige para ser elegible, ser electores y tener 23 años.<sup>154</sup>

En efecto, el hombre y la mujer en el derecho público marroquí son iguales en los derechos políticos, pero esos derechos en la práctica se quedan restringidos al derecho

<sup>153</sup> Véase una versión en castellano de la Constitución marroquí de 1996 en <http://www.maroc.ma/NR/rdonlyres/01FA8525-ACB9-4AA6-8324-02272D3FE864/0/LaConstitucionmarroqui.pdf>. (fecha de acceso 15 de febrero de 2011)

<sup>154</sup> La edad mínima de los/as candidatos/as a las elecciones se ha bajado de 23 a 21 años a raíz de la ley 36-08, promulgada en 2008, que modifica y completa la ley 9-97 que forma el Código electoral.

de voto, mientras que la participación política efectiva en la gestión de los asuntos públicos queda en general en manos de los hombres mientras la representatividad de la mujer en las instituciones elegidas se mantiene realmente muy reducida. De ahí la contradicción que se plantea entre el derecho público marroquí que asegura la igualdad de la mujer con el hombre en todos sus derechos políticos, y la realidad en la cual la mujer todavía sigue siendo excluida de la escena política y no disfruta plenamente del ejercicio de esos derechos.

En relación con los compromisos internacionales, Marruecos se ha insertado en la dinámica internacional que parte del principio de igualdad entre hombres y mujeres en los derechos civiles y políticos dictada en:

- La Declaración Universal de Derechos Humanos (art. 2 y 7);
- El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (art. 23, 25, 26);
- La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW).

Sin embargo, la participación de la mujer marroquí en la política a menudo se queda limitada a una electora igual a un voto, siendo usado ese voto en beneficio de los hombres políticos (Rabbah, 2006).

No obstante, como hemos dicho antes, a partir de los años 90, Marruecos se ha comprometido en un proceso de transición política y democrática (HCP, 2006), la cual se refleja en las numerosas reformas llevadas a cabo para afirmar la primacía del derecho, la defensa de los derechos humanos y específicamente de las mujeres, y la armonización de las leyes nacionales con las disposiciones de los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos. A parte de las reformas ya citadas anteriormente<sup>155</sup>, las que afectan directamente al ámbito de la política se relacionan con el Código de Libertades Públicas; la adopción de una nueva Carta Comunal (2002-2008) para mejorar la gestión pública local y la organización de las relaciones Estado-Colectividades locales y, promover la democracia local; las reformas del Código Electoral (2003-2007-2008)<sup>156</sup>; la ley de la Cámara de Representantes (2002, 2011) que

---

<sup>155</sup> El Código Penal (2003), el Código de Trabajo (2003), el Código de la Familia (2004), el Código de la Nacionalidad (2007), etc.

<sup>156</sup> En relación con el Código Electoral y los textos relativos a las elecciones, cabe mencionar que la ley nº 9-97 que forma el Código electoral ha sido modificada y completada en marzo de 2003 por la ley 64-02 y posteriormente por la ley nº 23-06 en marzo de 2007 y por la ley nº 36-08 en 2008. A la vez que se promulgaron en las dos últimas ocasiones las leyes (24-06 y 37-08) relativas a la organización de una revisión excepcional de las listas electorales generales.

En 2011, se promulga la ley que fija las condiciones y las modalidades de la observación independiente y neutra de las elecciones. ([www.parlement.ma](http://www.parlement.ma))

ha introducido el escrutinio de listas regionales y de lista nacional, ésta última reservada a la candidatura femenina con 30 escaños en 2002, y en 2011, se introduce la lista de 90 escaños, 30 para jóvenes varones menores de 40 años y 60 para las mujeres; el Código de los partidos políticos (2006), y recientemente la reforma constitucional (2011).

## **6.2 Género y participación política: de la desigualdad a la discriminación positiva**

Las elecciones legislativas de los años 1963, 1977, 1984 y 1992 contaron con candidatas mujeres pero en ninguna fueron elegidas. Sólo cuando se tomaron medidas de discriminación positiva, a saber la cuota y la Lista Nacional, que las mujeres pudieron conseguir escaños en el parlamento y algunos puestos de decisión gracias a la movilización y el lobby del movimiento de mujeres que tiene conciencia de la importancia del acceso de las mujeres a los puestos de decisión y gracias a un programa de gobernabilidad que tiene como objetivo la igualdad democrática entre hombres y mujeres. (Alami M'chichi, 2004)

En relación con la participación femenina en el gobierno (véase Cuadro VI.2), en 1997, por primera vez en Marruecos, las mujeres consiguen inaugurar su presencia. En efecto, en agosto de 1997, en el 24º Gobierno cuatro mujeres fueron nombradas por el rey Hassan II como Secretarías de Estado en puestos ministeriales relacionados con La administración de las Minas, El deporte, Los Asuntos sociales y La Cultura, cargos que ocuparon sólo hasta marzo de 1998 cuando fueron reemplazadas por ministros hombres en el 25º gobierno. De hecho, en este gobierno de alternancia de Abderrahman Youssoufi sólo se nombraron en 1998 dos mujeres Secretarías de Estado encargadas de la Cooperación y de los Discapacitados, y en 2000 se contaba sólo con una mujer. Pero ésta única mujer en el gobierno de 2000 constituía la primera ministra de la historia de Marruecos; se trata de Nezha Chekrouni y ocupaba el cargo de Ministra delegada Encargada de la Condición Femenina, de la Protección de la Familia y de la Infancia y de la Inserción de los discapacitados.

Este ministerio fue suprimido en 2002 y sustituido por otro, en el cual Yasmina Baddou ocupó el cargo de Secretaria de Estado encargada de la Familia, de la Solidaridad y la Acción Social<sup>157</sup>. Ese cambio, como dice Alami M'chichi (2004) ha

---

<sup>157</sup> Esta institución que se encarga, entre otras misiones, de la cuestión femenina, cambia de nombre con cada gobierno y pasa de Secretaría de Estado a Ministerio y viceversa continuamente. Además, a veces se asocia a la familia, a la infancia y a los discapacitados, otras a la solidaridad, al empleo... etc. En 1998, Said Saadi (del PPS) ocupaba el cargo de Secretario de Estado encargado de la Protección social, de la Familia, y de la Infancia, en el Ministerio de Desarrollo social, de la Solidaridad, del Empleo y de la

sido considerado como un retroceso en la concepción de la cuestión femenina, y un reflejo de una voluntad de reposicionar a las mujeres en el marco de la familia, después de una larga polémica sobre la cuestión femenina. De hecho, la reforma del CSP que pasa a ser llamado Código de la Familia lo confirman. Además, como se puede apreciar, las funciones ministeriales atribuidas a las mujeres no se alejan de la división clásica de los roles. El gobierno de 2002 contaba con dos mujeres más, Nezha Chekrouni como ministra delegada encargada de la Comunidad marroquí residente en el extranjero y Najma Ghozali Secretaria de Estado encargada de la Alfabetización y de la Educación no Formal. Ésta última pierde el cargo en 2004, sustituida por un Secretario de Estado en el 28º gobierno, mientras las otras dos lo mantienen.

El gobierno de 2007 marca la diferencia en relación con la participación de la mujer en el gobierno. 7 carteras han sido confiadas a mujeres, 5 ministras a título pleno (en Cultura; Minas; Juventud y deportes; Desarrollo social, familia y solidaridad y Salud) y 2 Secretarías de Estado (en Educación y Cooperación), aunque 3 de ellas pierden el cargo en 2009, siendo sustituidas por otros. Estas nominaciones reflejan el compromiso político en el proceso de integración de las mujeres en los altos cargos del estado, no obstante no dejan de ser insuficientes puesto que están por debajo de las aspiraciones de las militantes feministas, que llevan reivindicando un tercio de escaños para las mujeres desde el famoso debate sobre el PANIFD.

---

Formación profesional. Se trata del Ministerio que apadrinó durante el gobierno de alternancia el proyecto Plan Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo (PANIFD) que desencadenó un fuerte debate. En 2000, se crea el primer ministerio que lleva en su nombre “la condición femenina” y se asigna a una mujer, Nezha Chekrouni (USFP); se trata del cargo de Ministra delegada encargada de la Condición Femenina, de la protección de la Familia, y de la Infancia y de la Inserción de los Discapacitados, del Ministerio del Empleo, de la Formación Profesional, del Desarrollo Social y de la Solidaridad. En 2002 se suprime este cargo y se convierte en Secretaria de Estado encargada de la Familia, de la solidaridad y de la Acción social, dependiente del Ministro del Empleo, de los Asuntos Sociales y de la Solidaridad, con Yasmina Badou (del partido Istiqlal), que sigue como Secretaria de Estado en 2004 del Ministerio de Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad. Pero en 2007, éste Ministerio se asigna a una mujer, Nezha Skalli (del PPS), la ministra que mantiene el cargo hasta 2011. En esta fecha, después de las elecciones anticipadas, en las cuales sale ganando el partido islamista moderado PJD, y forma coalición con el PPS, Istiqlal, entre otros, se crea el Ministerio de la Solidaridad, de la Mujer, de la Familia y del Desarrollo Social, recuperando el término mujer en el nombre de la institución, y asignándolo a la única mujer del gobierno, Bassima Hakkaoui (PJD), la que era, curiosamente, una de los opositores al PANIFD. (Véase la Tabla IV.2)

**Cuadro VI.2 Participación de la mujer marroquí en el Gobierno (1997-2012)**

Gobierno- fecha Primer ministro	Cargos ocupados por mujeres	Nombre y apellido	Reajuste ministerial que afecta a los cargos ocupados por las mujeres
<b>24º- 13/08/1997</b> Abdellatif Filali	Secretaria de Estado Encargada de la Cultura.	Aziza Bennani <sup>158</sup>	En el 25º gobierno, el <b>03/1998</b> , Mohamed Achaari es nombrado Ministro de los Asuntos Culturales.
	Secretaria de Estado Encargada de la Juventud y de los Deportes.	Nawal El Moutawakkil <sup>159</sup>	En el 25º gobierno, el <b>03/1998</b> , Ahmed Moussaoui es nombrado Ministro de la Juventud y de los Deportes.
	Secretaria de Estado Encargada de Auxilio Nacional.	Zoulikha Nasri <sup>160</sup>	En el 25º gobierno, el <b>03/1998</b> , Hammou Ouahili es nombrado Secretario de Estado Encargado de la Solidaridad y de la Acción Humanitaria.
	Secretaria de Estado Encargada del Desarrollo del Sector Minero.	Amina Benkhadra	En el 25º gobierno, el <b>03/1998</b> , Youssef Tahiri es nombrado Ministro de la Energía y de las Minas.
<b>25º- 03/1998</b> Abderrahmane Yousseoufi	Secretaria de Estado Encargada de la Cooperación.	Aïcha Belarbi	En el 28º gobierno, <b>8/04/1999</b> , Aïcha Belarbi es nombrada embajadora de Marruecos ante el Consejo de la Unión Europea y de la Comunidad Europea.
	Secretaria de Estado Encargada de los Discapacitados.	Nezha Chekrouni	
<b>26º- 6/09/2000</b> Abderrahmane Yousseoufi	Ministra delegada Encargada de la Condición Femenina, de la Protección de la Familia y de la Infancia y de la Inserción de los Discapacitados.	Nezha Chekrouni	
<b>27º- 7/11/2002</b> Driss Jettou	Ministra delegada Encargada de los Marroquíes Residentes en el Extranjero.	Nezha Chekrouni	
	Secretaria de Estado Encargada de la Familia, de la Solidaridad y de la Acción social.	Yassmina Baddou	
	Secretaria de Estado Encargada de la Alfabetización y de la Educación no formal.	Najima Rhozali	<b>8/06/2004</b> Anis Birou nombrado Secretario de Estado Encargado de la Alfabetización y de la Educación no formal.
<b>28º- 8/06/2004</b> Driss Jettou	Ministra Delegada Encargada de los Marroquíes Residentes en el Extranjero.	Nezha Chekrouni	
	Secretaria de Estado del Ministerio de Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad.	Yasmina Baddou	
<b>29º- 19/09/2007</b> Abbas El Fassi	Ministra de la Energía, de las Minas, del agua y del Medio Ambiente.	Amina Benkhadra	
	Ministra de la Salud	Yasmina Baddou	
	Ministra de la Juventud y de los Deportes	Nawal El Moutawakil	<b>29/07/2009</b> Moncef Belkheyat, es nombrado Ministro de la Juventud y de los Deportes.
	Ministra del Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad.	Nouzha Skalli	

<sup>158</sup> Aziza Bennani, hispanista y doctora en Letras, fue decana de la Facultad de Letras de Mohamedia. Desde 1998 es embajadora permanente de Marruecos en La UNESCO.

<sup>159</sup> Nawal El Moutawakel es una atleta marroquí que debutó su carrera deportiva en 1978, y marcó la historia del deporte siendo la primera mujer árabe, africana y musulmana que gana una medalla de oro en los juegos Olímpicos de los Ángeles, con 400 metros Vallas. Desde su retirada de las pistas, ocupó varios cargos en organismos internacionales y nacionales relacionados con el mundo del deporte.

<sup>160</sup> Zoulikha Nasri, es la primera mujer Consejera del Rey Mohamed VI desde 2000. Se encarga de la política social de la monarquía. Se incorporó al Gabinete Real desde 1998 y es una de las más activas. Colaboró en la Creación de la Fundación Mohamed V Para la Solidaridad en 1999 bajo la presidencia efectiva del rey Mohamed VI y forma parte del Consejo de Administración de la Fundación.

	Ministra de la Cultura	Touriya Jabrane	<b>29/07/2009</b> Bensalem Himmich es nombrado Ministro de la Cultura.
	Secretaria de Estado del Ministerio de la Educación Nacional, de la Enseñanza Superior, de la Formación y de la Investigación Científica.	Latifa Labida	
	Secretaria de Estado del Ministerio de los Asuntos Extranjeros y de la Cooperación.	Latifa Akherbach	<b>29/07/2009</b> Mohamed Ouzzine es nombrado Secretario de Estado del Ministerio de los Asuntos Extranjeros y de la Cooperación.
<b>30º- 03/01/2012</b> Abdelilah Benkirane Jefe de Gobierno	Ministra de la Solidaridad, de la Mujer, de la Familia y del Desarrollo Social.	Bassima Hakkaoui	

Elaboración propia, a partir del historial de los gobiernos disponible en [www.maroc.ma](http://www.maroc.ma)

En relación con la participación de las mujeres en los altos cargos, cabe mencionar, entre otros, que una mujer es consejera del Rey desde 2000, ocho mujeres forman parte del Consejo Nacional de Derechos Humanos<sup>161</sup> (CNDH), desde 2002, tres de ellas han sido nombradas directamente por el rey, dos por las asociaciones, dos por los partidos políticos y una designada por diferentes instituciones y actores de la sociedad civil. Actualmente son 13 mujeres miembros, más 4 presidentas de las Comisiones regionales de Derechos humanos. En abril de 2004, por primera vez se nombran 36 mujeres predicadoras, una para formar parte del Consejo Supremo de Ulemas y otras 35 de los consejos locales de Ulemas. Con ello, se inaugura el acceso de la mujer a puestos de decisión y de acción relacionados con el ámbito religioso. Estas mujeres están destinadas a ejercer funciones en el seno de las mezquitas, centros sociales y culturales, una misión asumida antes sólo por los hombres.

En 2002, 2 mujeres formaban parte de la Cámara de los Consejeros. 25,7% de los directivos superiores y miembros de profesiones liberales eran mujeres en 2001, una cifra que no varió casi desde 1990, cuando constituía 25,3%; en cambio el porcentaje de mujeres miembros de los cuerpos legislativos, elegidos locales, y responsables jerárquicos de la función pública y directivos era sólo 9,8 en 1990 y 9,2 en 2001. (Según el Ministerio del Interior, Ministerio de la Comunicación y dirección de la Estadística)

En cuanto a los partidos políticos, su rol es importante en la promoción de las mujeres en la esfera política, y esto es posible a través de la inserción de éstas en las estructuras de los partidos. Muchos factores lo favorecieron; a saber, por un lado las reivindicaciones de las mujeres de una presencia femenina en los altos cargos de los

<sup>161</sup> Es un instrumento para la promoción de los derechos humanos en Marruecos. El nombre de esta institución desde su creación en 1990 era Consejo Consultivo de Derechos humanos. En 2002, sometido a una reforma, ha sido sustituido por Consejo Nacional de Derechos Humanos.

partidos, y por otro la adopción de medidas de discriminación positiva. A partir del año 2000, algunos partidos han adoptado unas cuotas de 20% en la composición de sus instancias de decisión a escala nacional. En este sentido, el artículo 22 de la ley de partidos políticos incita a los partidos a prever en su reglamento la proporción reservada a las mujeres y a los jóvenes en las instancias dirigentes de los partidos (Gribaa, 2009).

El perfil de las mujeres elegidas en el seno de los partidos políticos, especialmente en las elecciones legislativas, es de alto nivel académico en general y particularmente algunas son militantes por los derechos de las mujeres como es el caso de Latifa Jbaldi, que fue diputada de USFP, y es fundadora de la asociación Unión de Acción Femenina, O Nouzha Skalli, del PPS, quien fue diputada, primera mujer presidenta de un grupo parlamentario y posteriormente ministra, y es además cofundadora de ADFM.

En 2006, Zhor Chekkafi fue la primera mujer Secretaria general de un partido político, se trata del Partido Socialista Democrático (PSD). En 2011, Nabila Mounib es elegida Secretaria General del partido Socialista Unificado (PSU), que llamó al boicot de las elecciones legislativas de noviembre de 2011.

No obstante, sigue habiendo una diferencia entre los discursos de los líderes de los partidos, que favorecen que las mujeres sean partícipes en la acción política, por un lado, y la práctica que queda insuficiente, a pesar de la adopción de la cuota, por otro. La realidad refleja que la escena política está dominada todavía por la cultura masculina. Los partidos políticos no proponen suficientes candidaturas femeninas, y siguen sin acordarles las carteras consideradas masculinas (Gribaa, 2009). Y en las últimas elecciones de 2011, simplemente asignan una sola cartera a una mujer y, sin lugar a dudas, es la del Ministerio encargado de la solidaridad, la mujer, la familia y el desarrollo Social.

En cuanto a la participación de las mujeres en el parlamento, es en 1993 cuando se inició el acceso de 2 mujeres, y en 1997 se mantuvo ese número. El acceso de 35 mujeres al parlamento en 2002, fue un paso muy simbólico y significativo en materia de participación de las mujeres en la política. Pero ese logro no dejaba de ser frágil dado que dependió de muchos factores; a saber; el principio de la cuota utilizado en el establecimiento de la lista nacional femenina, fruto de un acuerdo entre los partidos políticos. Una medida aleatoria que corría el riesgo de desaparecer, como pasó en el caso en las elecciones comunales de 2003.

La Lista nacional fue el fruto de la lucha incesante del movimiento de las mujeres a favor de la participación política de las mujeres desde 1990 para consolidar la

discriminación positiva y acabar con la exclusión de las mujeres en la política. Después de la negociación con los partidos políticos se llegó al acuerdo en 2002 de dedicar una cuota de 30 escaños para la representación de las mujeres en el Parlamento garantizada por el procedimiento de una lista nacional y de un modo de sufragio proporcional. Hubo voluntad política y se benefició de la reforma de varias leyes, a saber; las leyes que regulan la cámara de representantes en su artículo 1, y La Cámara de Consejeros y las reformas del Código electoral, especialmente la reducción de la edad de mayoría legal de 20 a 18 años.

Sin embargo, el campo político sigue caracterizado por una división desigual del poder a favor de los hombres, y relegando las mujeres a roles subalternos. Éstas no benefician de una presencia significativa a nivel de los órganos donde se toman las decisiones políticas lo que impide que influyan en las políticas, las estrategias y las decisiones.

Los modernistas suelen justificar la limitada representatividad de las mujeres en el ámbito político en los puestos de toma de decisión por la falta de mujeres con formación académica superior. Pero últimamente el número de mujeres formadas está aumentando y alcanzando al de los hombres. Según Alami M'chichi (2004: 100), ese argumento no es válido para las elecciones legislativas y comunales, prueba de ello es que las pocas mujeres que han conseguido ser elegidas en las elecciones de 2002 para la Cámara de Representantes tenían un nivel universitario y en su mayoría eran profesoras mientras que los hombres no tenían un nivel de instrucción similar. Otra cuestión importante para que las mujeres sean elegidas es que deben ser bien posicionadas en las listas, pero algunos partidos no presentan a las mujeres en la cabeza de las listas locales.

En efecto, en las elecciones de 2002 para la Cámara de Representantes, sólo tres partidos han contado con mujeres elegidas en las Listas Locales, en total 5 mujeres; añadiendo las 30 mujeres que han sido elegidas por la lista nacional, en total fueron 35 mujeres diputadas, constituyendo 10,77% de los elegidos, frente a 0,61% en 1997 (Tabla VI.1).

En las elecciones de 2007 han sido sólo 34 diputadas las elegidas para la Cámara de representantes entre un total de 325 escaños. La candidatura femenina era muy baja, sólo 269 candidatas sobre un total de 6691. El resultado de las legislativas de 2007, fueron consecuencia de la no institución de la cuota por la ley de la Cámara de Diputados de 2002, y el no cumplimiento del compromiso y el consenso de los partidos políticos en 2002 sobre la introducción de una cuota de mujeres en las listas locales.

Con lo cual la representatividad política de las mujeres en la cámara de representantes dependía de la voluntad de los responsables políticos.

En cambio, en las últimas elecciones legislativas de 2011, 67 mujeres diputadas han sido elegidas sobre un total de 395, pasando la tasa de representación femenina en la Cámara de diputados de 10,5% a 17% (Skalli, 2011).

Se adoptó una lista nacional de 90 escaños; 60 para mujeres y 30 para jóvenes hombres menores de 40 años sobre un total de 395 escaños en la Cámara de Representantes. Estas últimas elecciones legislativas debían celebrarse en septiembre de 2012 pero se anticiparon a raíz de las protestas que emergieron en los países árabes y que tuvieron su eco en Marruecos dando lugar a varias reformas<sup>162</sup>, entre ellas la reforma constitucional de julio 2011, que teóricamente atribuyó más poderes a los partidos políticos y al jefe de gobierno.

**Tabla VI.1: Los elegidos según sexo en las elecciones legislativas (1993-2011)**

Años	Mujeres	Hombres	Total
1993	2 (0,9%)	331	222 <sup>163</sup> (sobre 333)
1997	2 (0,61%)	323	325
2002	35 (10,77%)	290	325
2007	34 (10,46%)	291	325
2011	67 (17%)	328	395

Elaboración propia a partir de [www.maroc.ma](http://www.maroc.ma)

En cuanto a las elecciones comunales, en 1992, 77 mujeres fueron elegidas, formando un porcentaje de 0,35% del total, un porcentaje que casi no varía en 1997, cuando se presentan 1651 candidatas mujeres de las cuales fueron elegidas 83. En cambio en 2003, aunque se presentaron 6024<sup>164</sup> candidatas, sólo han sido elegidas 127 mujeres sobre un total de 23689 elegidos, o sea 0,54% de los escaños comunales (Véase tabla VI.2).

En esas elecciones comunales de 2003 el principio de cuota no fue adoptado oficialmente, a pesar de la aplicación del nuevo modo de sufragio; a saber, un doble sistema electoral basado en:

<sup>162</sup> Varias reformas de textos de ley afectaron estas últimas elecciones legislativas, a saber, la ley orgánica n° 27.11 relativa a la cámara de representantes promulgada el 14 de octubre de 2011. La ley orgánica, n° 29.11 relativa a los partidos políticos promulgada el 22 de octubre de 2011. El decreto de 19 de octubre de 2011, sobre la creación de circunscripciones electorales locales para la elección de miembros de la cámara de representantes y fijando el número de escaños atribuidos a cada una de ellas.

<sup>163</sup> 222 escaños constituyen los dos tercios de escaños del parlamento que se eligieron por elección directa el 25 de junio de 1993, mientras que el tercer tercio se eligió por sufragio indirecto el 17 de septiembre de 1993. (Según el informe de IFES (1993): *Maroc, Elections legislatives directes, 25 juin 1993*, Rapport Des Delegations De Responsables Du Suivi Et D'observateurs De L'Ifes, préparé par Thomas C. Bayer).

<sup>164</sup> La tasa de candidatura femenina en las elecciones comunales se ha elevado a casi 5% en 2003 mientras que 1997 era de sólo 1,61%.

-Escrutinio de lista en un solo turno y con representación proporcional a base del resto más alto en las comunidades que superan 25000 habitantes.

-Escrutinio uninominal en un solo turno en las otras comunidades.

Aunque esas elecciones de 2003 van en la misma dinámica de voluntad política que ha caracterizado las elecciones legislativas que le han precedido, las esperanzas de las mujeres se han visto abortadas. 127 mujeres de un total de 6024 candidatas no se puede considerar un avance sino más bien un retroceso en relación con las elecciones anteriores (El número de candidatas a las elecciones comunales de 2003 se ha cuadruplicado en comparación con las de 1997). Ese retroceso es debido a la falta de paridad en las listas electorales de los partidos políticos y la posición de las mujeres en la lista (falta de mujeres que encabezan las listas, y su ausencia del primer tercio de cada lista; suelen ser puestas más bien en las últimas posiciones que no llevan a ganar), la no aplicación de la cuota en las listas, y la colocación de las mujeres en unas comunidades donde las posibilidades de ganar son reducidas o casi nulas. Esa tasa tan insignificante de participación en las instituciones comunales a pesar del gran número de candidatas mujeres presentadas provoca interrogantes sobre el porqué de esa ausencia de las instituciones representativas locales; ¿es la voluntad política, los factores socioculturales, el arsenal jurídico, la naturaleza del juego político o de las elecciones, o es efecto de la ausencia generalizada de las mujeres en todas las escenas del poder, empezando con los altos cargos en los partidos políticos.

**Tabla VI.2: Los elegidos según sexo en las elecciones comunales (1992-2009)**

<b>Años</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Hombres</b>	<b>Total</b>
1992	77 (0,35%)	22163	22240
1997	83 (0,34%)	24153	24236
2003	127 (0,54%)	23562	23689
2009	3428 (12,33%)	24367	27795

Elaboración propia a partir de varias fuentes: Gribaa (2009), Skalli (2011) y ADFM (2006)

A las vísperas de las elecciones comunales de 2009, grandes reformas vieron la luz y prepararon el terreno para una mejor representatividad de las mujeres; a saber una nueva Carta Comunal y nuevas reformas del Código electoral para promover la democracia local. La Carta comunal establece (art.14 y 36) la creación de comisiones para la paridad y la igualdad de oportunidades y la integración de la dimensión de género en los planes comunales. Y la reforma del Código Electoral instituye (art. 204 y 204-2) la creación de circunscripciones electorales complementarias en las comunas urbanas o rurales y un fondo de apoyo a los proyectos para la promoción política de las

mujeres (art. 288 bis). Se asigna a las mujeres una cuota de 12% para las elecciones comunales de 2009, permitiendo pasar de una tasa de presencia femenina en los comunas de 0,54% a 12%. Aunque queda por debajo del tercio que pide el movimiento de mujeres, no deja de ser un salto muy significativo. De hecho, se eligieron 3428 consejeras en las elecciones comunales de 2009, mientras eran sólo 127 mujeres en 2003 (Gribaa, 2009; Skalli, 2011).

Son varios y complejos los motivos de la exclusión de las mujeres, que constituyen la mitad de la población, de la escena política; a saber, principalmente la ausencia de una estrategia nacional clara y efectiva para acabar con todas las formas de discriminación contra las mujeres, la falta de mecanismos institucionales eficaces; los factores culturales, sociales y económicos; especialmente la división tradicional de los roles y de los espacios público y privado, la cultura política; el derecho electoral y los sistemas de elección, la estructura y el discurso de los partidos políticos, etc. (Alami M'chichi, 2004; Rabbah, 2006). Pero ¿cómo se puede superar esa realidad de exclusión?, ¿cómo se puede traducir a la práctica la ley y la adhesión al arsenal jurídico internacional de derechos humanos? La igualdad es una construcción social variable que no es suficiente reconocerla filosóficamente e incluirla en la Constitución para que vuelva una realidad palpable. De hecho cuando se introdujeron medidas positivas y reformas de leyes, tales como el código electoral, el código de los partidos, la ley de cámara de representantes, el porcentaje de participación de las mujeres en la escena política ha ido en aumento (los resultados de las elecciones comunales de 2009 y las legislativas de 2011 lo confirman). No obstante, viendo como se marginan las mujeres en el gobierno de 2012, figurando una sola mujer ministra, refleja que los logros no son irreversibles y que falta mucho por hacer para no dar pasos atrás.

### **6.3 Medidas y estrategias para una participación efectiva de las mujeres en la política.**

Las militantes de las organizaciones femeninas tenían la esperanza de que las reformas legislativas junto a la voluntad de los partidos políticos pudieran favorecer el aumento de la representación femenina en las elecciones comunales confiando en que la representatividad equilibrada de las mujeres es un instrumento necesario e inevitable para conseguir un desarrollo social, económico, político y local.

El uso de la Cuota todavía crea discordia entre los defensores de la discriminación positiva, por un lado, que la consideran un paso temporal capaz de crear las condiciones

para instaurar la justicia, romper el ciclo vicioso que ha generado la discriminación, y mejorar los mecanismos de función de la democracia, y por otro, los opositores que rechazan de forma absoluta cualquier mecanismo discriminatorio por considerarlo no democrático, insistiendo sobre la igualdad ante la ley.

Sin embargo, las asociaciones femeninas llevan vehementemente acciones para favorecer la institucionalización de la discriminación positiva. Para facilitar y preparar las condiciones de inclusión y aplicación de la cuota, las asociaciones femeninas organizan diferentes actividades de formación, sensibilización, comunicación y lobby (presión): a saber;

- Lobby ante los partidos políticos, el gobierno y los diferentes responsables en puestos de decisión para cambiar las leyes.

- Reflexión y análisis mediante la organización de congresos, conferencias, seminarios y campañas, y la elaboración de sondeos y encuestas. Cabe mencionar los diferentes sondeos o estudios elaborados por ADFM para averiguar la opinión sobre la posición de la mujer en el desarrollo, o la percepción de la igualdad o la democracia; tales como un estudio sobre la percepción de la mujer que ocupa puesto de decisión pública o política en Marruecos (véase el portal de ADFM) con el objetivo de hacer un repertorio de los obstáculos de índole social que frenan el acceso de la mujer al poder. Se puede mencionar también encuentros celebrados en fechas previas a las elecciones legislativas de septiembre 2002, tales como las jornadas sobre *Mujer y elecciones* organizada por Assaida Alhurra en diciembre de 2001 en Tetuán para reflexionar sobre la participación de la mujer en la gestión de los asuntos públicos y el papel de la ley electoral, y el Encuentro Internacional *Mujeres y campo político* organizado por la Asociación Femenino Plural en Rabat el 13 y 14 de junio de 2002.

- Comunicación con varios actores y asociaciones de la sociedad civil, los partidos políticos, y la prensa, mediante encuentros, ruedas de prensa, publicaciones, e Internet. De hecho, se suelen publicar a menudo las actas de los diferentes encuentros, jornadas o congresos que se celebran.

- Formación: creación de centros de formación de mujeres con perfil de líder, capaces de asumir la responsabilidad, mediante la organización de talleres y de cursos de formación en técnicas de comunicación y de negociación. En esos centros, las mujeres reciben también formación sobre instituciones gubernamentales y sus mecanismos, género y poder, sistema electoral, etc. (Comité de Coordinación Femenino Democrático, 1997a).

Para esa función ha sido creado El Centro para el Liderazgo Femenino (El CLEF), de formación, información e intercambio, por ADFM en 1999. ADFM, en palabras de Skalli, miembro fundador de esa asociación y ministra<sup>165</sup> del Desarrollo social, de la Familia y de la Solidaridad:

“se ha asignado como misión la defensa y la promoción de los derechos de las mujeres en el plano económico, sociocultural, jurídico y político. Inscribe su acción en el marco de estrategia para la consolidación de la democracia y del Estado de derecho y para la realización de un proyecto de sociedad moderno y fundado sobre la cultura de la igualdad de los sexos. Su acción en el ámbito de consolidación de las capacidades políticas de las mujeres remonta a comienzos de los años 90. Pero es a partir de 1997 que la acción de la ADFM ha tomado un carácter continuo y planificado en el plano estratégico creando EL CLEF, Centro para el Liderazgo Femenino.”<sup>166</sup> (Skalli, 2001)

ADFM parte en su acción de la convicción de que la cuestión de la participación de las mujeres en la escena política y en los puestos de toma de decisión pública es clave para el desarrollo del país y tiene repercusiones directas sobre los derechos socioeconómicos y jurídicos de las mujeres, es decir la relación directa entre la deficiente representación de las mujeres en los puestos de responsabilidad y de decisión y la situación de discriminación y vulnerabilidad que viven las mujeres en todos los niveles. Por ello, la asociación lleva muchas acciones para disminuir los obstáculos que limitan la promoción y el acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad.

- Constitución de redes: tales como la que se formó en 2002, con el apoyo de UNIFEM, por 20 asociaciones femeninas y de derechos humanos para elaborar una propuesta de proyecto de revisión de la ley electoral llamada Agenda 20. Sus reivindicaciones se centran en el uso del sistema de elección con la Lista, dedicar una cuota de 30% de las candidaturas en las listas a las mujeres con alternancia y en incitar materialmente a los partidos políticos que presentan candidaturas femeninas. El Grupo de los 40, a su vez, formado por 40 asociaciones, ha sido creado para trabajar por conseguir una presencia efectiva de las mujeres en las comunidades locales en las elecciones comunales de 2003.

La lucha de las feministas sigue a favor de la institucionalización de las disposiciones positivas como mecanismos para consolidar la representatividad femenina en la escena política. Aún más, no se va a conformar sólo con apostar por el arsenal jurídico positivo y esperar que los partidos políticos demuestren una verdadera voluntad política; sino que se trabaja por una reforma radical que conlleve la inserción de la

---

<sup>165</sup> A raíz del gobierno formado en octubre de 2007 hasta diciembre de 2011.

<sup>166</sup> Nouzha Skalli, en una entrevista publicada en Maroc Hebdo Internacional, 465, de 18 a 24 de mayo, de 2001.

discriminación positiva y su institucionalización en todas las leyes, la Constitución, el Código Electoral,... etc. (Rabbah, 2006).

Siguen los esfuerzos tanto de los actores de la sociedad civil como de las instituciones públicas para una mejor participación política de las mujeres porque es un verdadero factor de desarrollo. A parte de las acciones de las asociaciones de mujeres, desde el Ministerio de desarrollo social, de la Familia y de la solidaridad se desarrollan acciones para contribuir a la reflexión sobre las reformas necesarias para una representación equitativa de las mujeres, tales como las conferencias nacionales, campañas de sensibilización e información en colaboración con la sociedad civil, y los planes de acción como la Estrategia de la Igualdad y de la equidad para la integración de la aproximación de género en las políticas y programas gubernamentales. Últimamente, una nueva Agenda Gubernamental de la Igualdad ha sido elaborada para ejecutar de 2011 a 2015, con una aproximación participativa que agrupa 25 departamentos ministeriales, actrices y actores de ONG's, parlamentarias/os y el apoyo de expertas/os. Fue adoptada por el consejo de gobierno el 17 de marzo de 2011. La agenda es un plan de acción para la igualdad entre hombres y mujeres para alcanzar los objetivos de desarrollo del milenio. Pretende hacer converger las políticas en materia de igualdad de género con más eficacia convirtiéndose en catalizador para crear una fuerte sinergia para integrar la aproximación de género en las políticas nacionales y programas de desarrollo. Entre los ámbitos prioritarios de la agenda, relacionados con el tema que tratamos aquí, figuran los siguientes: “anclaje institucional de la igualdad de género; acceso equitativo e igual a los puestos de toma de decisión elegibles y en la administración; y difusión de la cultura de la igualdad y lucha contra los estereotipos sexistas” (Skalli, 2011).

Pero los cambios que se esperan son difíciles de conseguir todavía. Como dice Skalli (2011), no es sencillo cambiar el concepto clásico de la democracia que no contempla el género por el concepto moderno de la democracia paritaria. Hay que seguir luchando para romper las resistencias ante la feminización, el rejuvenecimiento y la renovación de las élites. Las mujeres deben imponerse en la escena política, en el seno de los partidos políticos y en los lugares de toma de decisiones, ahora que los derechos constitucionales de 2011 están conquistados.

Las militantes de las asociaciones de mujeres seguirán su lucha y presión para que se cumplan los objetivos planteados desde las instituciones públicas y para que se

apliquen las reformas adoptadas. El acceso de las mujeres al menos al tercio de los escaños elegibles es el reto más inmediato.

## **CAPÍTULO VII. CONTEXTO SOCIO-ECONÓMICO DE LAS MUJERES EN MARRUECOS**

La integración de la mujer en el desarrollo y sobre todo su participación en la vida económica depende de factores estructurales de orden sociológico, cultural, político y económico (Saadi, 2004: 150); a saber, entre otros, la estratificación social, las relaciones de género, el papel y las políticas del Estado y las estrategias económicas y de desarrollo adoptadas. Por consiguiente, hay una relación intrínseca entre las evoluciones de la política económica y de la estrategia de desarrollo nacional por un lado y las evoluciones de la pobreza y de las desigualdades sociales por otro, así como los lazos entre los objetivos de la política económica y aquellas de las políticas sociales adoptadas.

### **7.1 Las trayectorias de crecimiento en Marruecos**

Un análisis <sup>167</sup> retrospectivo (El Aoufi et al., 2006) de las tendencias macroeconómicas permite poner en evidencia tres principales fases de crecimiento que han marcado la evolución de la economía nacional:

*Primera trayectoria que abarca de 1960 a 1981:* que se puede dividir a su vez en dos fases; una primera fase de crecimiento moderado (1960-1972) con políticas presupuestarias y monetarias relativamente retenidas y estrategias de crecimiento económico prudentes; el crecimiento del producto interior bruto (PIB)<sup>168</sup> en esa fase era lento (3,5% al año). Se han elaborado en esa fase tres planes de desarrollo socioeconómico. La segunda fase (1973-1981) coincidiendo con un cambio de la coyuntura nacional e internacional, registra un crecimiento elevado alcanzando una media de 7,3% del PIB (hasta el año 1977 coincidiendo con el fin del boom del fosfato). En esa fase se elabora un plan quinquenal (1973-1977), que tenía como objetivos prioritarios: “la movilización de las capacidades productivas del país para asegurar una tasa de crecimiento elevado, la creación de empleo y la mejora de las condiciones de vida de la población y un reparto más equitativo de los frutos del crecimiento” (Greffit-Alami, 2005: 29), sin embargo no se han registrado resultados considerables en materia de desarrollo humano. Al final de esa fase, y ante los cambios externos (efecto petróleo,

---

<sup>167</sup> El informe de El Aoufi, Nouredine, Ahmed Herzenni y Mohamed Bensaid (2006): “Croissance Economique et Développement Humain. Rapport thématique” fue publicado en el marco de la iniciativa 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025.

<sup>168</sup> En adelante haremos referencia a producto interior bruto con la sigla PIB.

baja de precio del fosfato, subida del dólar y su efecto sobre la deuda externa... etc.), se ha tenido que optar por un programa de estabilización transitorio (1978-1983). La fragilidad de las estructuras de la economía frente a los factores coyunturales se ha agudizado en los años 80. En 1982, el déficit presupuestario representaba 12,6% del PIB y la deuda externa a medio y largo plazo ha pasado de 19,6% del PIB en 1975 a 85% en 1983.

*Segunda trayectoria que abarca de 1983 a 1993:* está marcada por un cambio en las políticas económicas coyunturales y estructurales de Marruecos. Con el objetivo de reparar los desequilibrios macroeconómicos se han adoptado una serie de reformas y disposiciones de estabilización y ajuste estructural, a saber;

- Un programa de estabilización para reducir el déficit del presupuesto del Estado y del balance de los pagos, para ello se han limitado los gastos del Estado (las subvenciones al consumo han sido comprimidas, se ha reducido el programa de inversión pública), se ha devaluado la moneda nacional (en 1985 y 1990) y se han racionalizado las importaciones....etc.

- Un programa de Ajuste Estructural (PAS)<sup>169</sup> establecido en colaboración con el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional y centrado en la mejora de la productividad y la competitividad; ha consistido en establecer una serie de reformas (del código de Aduanas, los impuestos indirectos, el comercio exterior, el sistema monetario y financiero), y medidas para liberalizar los precios, promocionar las exportaciones...etc.

Esos programas han permitido una cierta recuperación de los desequilibrios fundamentales pero en materia de desarrollo social los resultados han sido nefastos sobre todo para la población desfavorecida y vulnerable.

El PAS se ha basado sobre la hipótesis de que la estabilización y la liberalización favorecerán el crecimiento económico y por consiguiente el desarrollo social, considerando éste resultado de aquél. Privilegiando los equilibrios y objetivos financieros, a base de compresión de los gastos públicos, esa estrategia ha revelado muchos límites dado que ha hecho depender la mejora de las necesidades sociales de la mejora de los equilibrios económicos.

*Tercera trayectoria que abarca desde 1993:* Es la etapa post ajuste estructural, marcada por un ritmo de reformas estructurales más sostenido tanto a nivel institucional

---

<sup>169</sup> En adelante, haremos referencia al Programa de ajuste estructural con su sigla PAS que corresponde a su nombre en francés Programme d'ajustement structurel.

como en relación con la política económica, con el objetivo de reducir el alcance de los déficit estructurales y rehabilitar la componente social.

Las reformas pretenden modernizar el sistema fiscal (instaurando los impuestos sobre el valor añadido, sobre las sociedades y sobre la renta) y racionalizar los gastos públicos. En ese sentido el Estado se ha desentendido de ciertas actividades económicas y comerciales pasándolas al sector privado o a empresas públicas en una dinámica de privatización intensa.

La aceleración y la lentitud del crecimiento son debidas, en parte, también a la producción del sector agrícola que está sujeta a las fluctuaciones climatológicas. En los años noventa, el crecimiento del PIB ha bajado a 1,8% al año frente a 4,3% entre 1986 y 1990 para volver a reestablecerse a comienzos del nuevo siglo. A pesar del aumento de las actividades no agrícolas debido a la oferta manufacturera no se ha podido reducir el nivel de paro.

Esa etapa registra pocos efectos en términos de mejora de los indicadores de desarrollo social dado que el interés por la problemática social no deja de tropezar con los límites trazados por el peso de la deuda externa y el deficiente margen de maniobra en materia de finanzas públicas.

## **7.2 Las estrategias de desarrollo social en Marruecos**

Las acciones y políticas del Estado para luchar contra la exclusión, la pobreza y la precariedad de las condiciones de vida de la gran mayoría de la población marroquí han ido progresando y variando en función de las estrategias adoptadas. Bourqia (2006) clasifica esas estrategias en tres:

a) una estrategia de asistencia: adoptando programas de asistencia y protección dirigidos a los pobres, tales como La Promoción Nacional, L'Entraide Nacional, los Programas Alimentarios...etc. que compensan la ausencia de un sistema de protección social institucionalizado. Pero esas estrategias no han sido eficaces a causa de la mala gestión. No beneficiaban a los que son verdaderamente necesitados.

b) *Una estrategia sectorial*: adoptada paralelamente a la anterior con el objetivo de luchar contra los factores de la pobreza. Sus programas se centran sobre la vivienda, la salud, la formación profesional y los créditos y microcréditos para jóvenes emprendedores y para la promoción del empleo en colaboración con las ONG's. Esa estrategia ha favorecido la reducción de la pobreza, aunque tiene sus límites.

c) *Una estrategia de desarrollo social “le ciblage”*: pretende superar los límites de la estrategia sectorial, identificando los beneficiarios prioritarios de los programas partiendo de indicadores determinados. Se ha centrado en mejorar las infraestructuras de ciertas provincias. Como ejemplo se puede mencionar El Programa de las Prioridades Sociales (BAJ)<sup>170</sup> y el programa de Desarrollo de las Provincias del Norte. Esa estrategia basada sobre una aproximación de desarrollo social integral ha tenido algunos progresos, pero también tiene sus límites que consisten en la deficiencia en la gestión de los recursos, los límites en la determinación de los beneficiarios prioritarios... etc.

Ante las deficiencias de tal estrategia resulta más interesante según Bourqia (2006) plantear una estrategia de desarrollo local que permita identificar mejor a capas restringidas y bien definidas a las cuales dirigir los programas en el marco de una dinámica descentralizada y tomando en cuenta las necesidades de los beneficiarios.

Actualmente asistimos a un entorno institucional (reformas), político (voluntad política) y social (emergencia de sociedad civil, ONG's de desarrollo y de mujeres) favorables, para la lucha contra la pobreza, las desigualdades y las disparidades sociales entre hombres y mujeres, el entorno rural y urbano y entre las diferentes capas de la sociedad. Ese ambiente positivo se ha traducido en iniciativas de elaborar estrategias de desarrollo social integrado, esa vez con intención de superar los límites de las políticas del pasado y tratar de integrar las últimas aproximaciones teóricas en materia de desarrollo social sostenible.

Las principales medidas llevadas a cabo, entre otras, son las siguientes:

*Reformas legislativas*, a saber, la adopción de leyes conformes con lo postulado en diferentes convenciones y conferencias internacionales, tales como la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (ratificada en 1993), la Conferencia internacional sobre la Población y el Desarrollo (El Cairo; 1994), la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social (Copenhague; 1995) y la Cuarta conferencia Mundial sobre la Mujer: Acción para la Igualdad, el Desarrollo y la Paz (Beijing; 1995). Se puede mencionar, entre otros, en relación con la educación la adopción, por el Parlamento en marzo de 2000, de la ley relativa a la obligación de la enseñanza fundamental de una duración de 9 años para los dos sexos. Cabe mencionar

---

<sup>170</sup> El Programa de las Prioridades Sociales (BAJ1, BAJ2 y BAJ3) ha sido objeto de evaluación del Banco Mundial.

también el Nuevo Código de Trabajo<sup>171</sup>. Esa nueva legislación de trabajo constituye un logro legislativo y un nuevo marco jurídico e institucional que regula la gestión de las relaciones de trabajo. El nuevo Código de Trabajo modifica muchas reglas introduciendo una gran flexibilidad y mejora de las condiciones de trabajo, conforme con los principios de base fijados en la Constitución, con las normas declaradas en las convenciones internacionales de trabajo ratificadas y los derechos previstos por las principales convenciones de la Organización Internacional de Trabajo.

En relación con los niños, el nuevo código de trabajo penaliza y sanciona el empleo de menores de 15 años. En cuanto a los derechos de las mujeres asalariadas, están más protegidos y consolidados en función de la igualdad de oportunidades, la equidad y la especificidad (derecho de cancelar un contrato de trabajo; protección contra todas las formas de discriminación fundada, entre otros, sobre el sexo, la situación conyugal, la opinión política, la afiliación o la actividad sindical de los asalariados; el derecho de la mujer casada o no a adherirse a un sindicato profesional y participación en su administración y gestión. (Código de Trabajo, 2003: art. 9: 3) Además, es un logro que el Código de Trabajo considere en el art. 40 el abuso sexual como una de las faltas graves cometidas por el empleador contra el asalariado. (Informe nacional CEDAW, 2006)<sup>172</sup>

*Reformas institucionales:* en el marco de la estrategia de lucha contra la pobreza y la exclusión se han creado nuevas instituciones; a saber: el Ministerio de Desarrollo Social, de la Familia y de la Solidaridad en 2004, la Secretaría de Estado encargada de

---

<sup>171</sup> El nuevo Código de Trabajo (Ley n° 65-99) ha sido adoptado por el Parlamento el 3 de julio de 2003 y promulgado por el Dahir n° 1-03-194 del 11 de septiembre del mismo año. Se han suprimido muchas de las reglas que se consideraban rígidas, liberalizando los mecanismos de contratación y de despido y permitiendo a la Agencia Nacional para el Empleo y las Competencias (ANAPEC) y a las agencias privadas de empleo ser intermediarios no obligatorios entre la oferta y la demanda, limitando con ellos el monopolio del Estado en materia de control de la contratación (A raíz de la ratificación de la Convención Internacional del Trabajo n°181 sobre las agencias privadas del empleo). Por otro lado, el nuevo Código de Trabajo consolida un cierto equilibrio entre la libertad sindical y la libertad del trabajo atenuando la doble representación sindical y profesional en la empresa. Instituye modos de negociación colectiva, conciliación y arbitraje dentro de la empresa basados sobre el principio de participación para una mejor gobernabilidad. En relación con las condiciones de trabajo, han mejorado en cuanto a la duración del trabajo legal que ha disminuido de 48 a 44 horas semanales, las normas de seguridad, higiene, y derechos. Se ha revalorizado la medicina de trabajo, se han reglamentado los marcos jurídicos de período de prueba, la contratación, etc. (FEMISE, 2004: 39)

<sup>172</sup> Hacemos referencia con 'Informe nacional CEDAW, 2006' al documento siguiente: Royaume du Maroc, Secrétariat d'Etat Chargé de la Famille, de l'Enfance et des Personnes Handicapées (2006): *3ème et 4ème rapports périodiques du Maroc relatifs à la mise en œuvre de la Convention de lutte contre toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW)*, juin 2006, avec l'appui du UNFPA et UNIFEM.

la alfabetización en 2002, y de la educación no formal, además de agencias y fundaciones tales como:

- La Agencia de Desarrollo Social (ADS<sup>173</sup>).
- La Fundación Mohamed V para la solidaridad.
- El Fondo Hassan II.
- La Agencia Nacional para la pequeña y mediana empresa (ANPME)<sup>174</sup>.

Según el Informe Nacional Beijing+10 (2004)<sup>175</sup>, las políticas públicas han priorizado la coordinación financiera e institucional de la economía solidaria mediante esas agencias. En efecto, la ADS se encarga de llevar acciones que tienen como objetivo mejorar las condiciones de vida de las personas vulnerables a nivel social y económico. Ejecuta programas y ofrece ayuda técnica y material a proyectos individuales y colectivos que tienen como fin mejorar las condiciones de vida y el acceso a los recursos de la población más vulnerable, y suministra apoyo para la creación de pequeñas empresas y para promover las capacidades institucionales de las ONG's y colectividades locales (Informe nacional CEDAW, 2006), tomando en cuenta las especificidades de las iniciativas económicas femeninas.

Consciente de la importancia del empoderamiento de las mujeres y del interés de la aproximación transversal de género como instrumento básico en los proyectos, la ADS adopta la aproximación de género y la aproximación participativa durante todo el proceso de un proyecto con el objetivo de reducir las desigualdades entre hombres y mujeres en materia de acceso a los recursos (el capital, la tierra...etc.), participación en la toma de decisión en las asociaciones, los comités locales, y su implicación y participación en la realización del proyecto.

La ANPME refleja el compromiso del Estado con el apoyo al sector privado y especialmente a los jóvenes emprendedores tanto hombres como mujeres. Esa agencia ofrece, además, formación profesional para capacitar el potencial femenino y habilitar a las mujeres para acceder a puestos de trabajo mejor o para crear su propia empresa. Pero las formaciones ofrecidas hasta ahora registran deficiencias dado que no se adaptan a las

---

<sup>173</sup> En adelante nos referiremos a la Agencia de Desarrollo Social con su sigla ADS correspondiente a su nombre en francés Agence de Développement Social.

<sup>174</sup> En adelante haremos referencia a la Agencia Nacional para la Promoción de la Pequeña y Mediana Empresa con su sigla ANPME que corresponde a su nombre en francés Agence Nationale pour la Promotion de la Petite et Moyenne Entreprise.

<sup>175</sup> Hacemos referencia con Informe Nacional Beijing+10 al Rapport National Beijing+10, elaborado en 2004 por la Secretaría de Estado encargada de la Familia, de la Solidaridad y de la Acción Social.

especificidades y necesidades de la mujer rural, ni concuerdan con las ofertas de empleo disponibles (Informe Nacional Beijing+10, 2004).

*Iniciativas integrales y estrategias y acciones puntuales:* la voluntad política de luchar contra la pobreza se refleja en la adopción de una serie de estrategias que se cristalizan en las siguientes acciones; la Iniciativa Nacional para el Desarrollo Humano, el compromiso<sup>176</sup> de conseguir los Objetivos de Desarrollo del Milenio<sup>177</sup>, planes quinquenales y programas de desarrollo tales como el Programa de Desarrollo Humano Sostenible y de Lucha contra la Pobreza (MOR/02/004) con el apoyo del PNUD, tomando en cuenta la Integración de la aproximación de Género y transversalidad (mainstreaming), como, por ejemplo, la integración de la dimensión de género en la elaboración y el análisis del Presupuesto del Estado<sup>178</sup> ... etc.

En materia de educación cabe señalar las iniciativas siguientes (ADFM, 2003), tales como El “Programa Nacional de Promoción de la cultura de los derechos humanos en el ámbito escolar” puesto en marcha desde 1994 por el Ministerio de Derechos Humanos y el Ministerio de Educación Nacional. En 1997, tras el análisis de 120 manuales, el Programa ha podido identificar los contenidos escolares y elaborar un currículo transversal que introduce el concepto de la igualdad. En julio de 1999 se anuncia la “Carta Nacional de la Educación y de la Formación” con el objetivo de la generalización de la enseñanza de calidad para los dos sexos y se declara el período de 2000-2009 la década de la educación y la formación. Este programa pretende centrar la voluntad política en la generalización de la enseñanza y la reducción de las disparidades entre la escolarización de niños y niñas y entre los entornos urbano y rural.

Las asociaciones femeninas y de derechos humanos, tales como la Asociación Marroquí de los Derechos Humanos (AMDH)<sup>179</sup>, entre otros, impulsan y aprovechan las reformas y actúan también en el marco de la sensibilización y la promoción de los

---

<sup>176</sup> En este sentido, Marruecos elaboró informes de seguimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, tales como las siguientes publicaciones; Royaume du Maroc (2003): *Rapport National relatif aux Objectifs du Millénaire pour le Développement*, décembre, y Royaume du Maroc (2005): *Objectifs du Millénaire pour le Développement. Rapport National*, septembre. Se publicaron posteriormente nuevos informes.

<sup>177</sup> Elaborada en el seno de la Cumbre del Milenio en 2000, la Declaración del Milenio constituye un acuerdo sobre los valores comunes de paz, seguridad, protección de los derechos humanos y la garantía de la una vida digna para todos. Esa Declaración fue firmada por 191 Estados miembros de la Naciones Unidas. Luego, a raíz de esta Declaración surgió un programa de desarrollo mundial que se plasma en la consecución de los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio para un plazo establecido hasta 2015.

<sup>178</sup> En Marruecos, el presupuesto nacional para 2006 incluyó, por primera vez, un anexo especial sobre la forma en que se abordarían las prioridades basadas sobre la igualdad entre hombres y mujeres.

<sup>179</sup> En adelante haremos referencia a la Asociación Marroquí de los Derechos Humanos con su sigla AMDH correspondiente a su nombre Association Marocaine des Droits de l’Homme.

valores universales, llevando acciones en colaboración con el Estado, especialmente el Ministerio de Educación Nacional, así como con organizaciones Internacionales que ofrecen la posibilidad de financiación de proyectos, asesoramiento y apoyo.

En relación con las iniciativas en materia de salud, desde comienzos de los años 80, en Marruecos se ha desarrollado una política de salud que se inscribe en el marco de la estrategia universal <Salud para todos>. Implicado en la consecución de los objetivos del milenio para el Desarrollo<sup>180</sup>, Marruecos está tomando muchas medidas que se cristalizan en estrategias de promoción de la salud para mejorar la calidad de vida y alcanzar una mayor equidad en la salud entre hombres y mujeres.

Se ha acordado a la salud de las mujeres un interés prioritario en el proceso de desarrollo en el período de 1992-2004, y eso se refleja en las acciones de investigación e información llevadas a cabo y los programas de acción diseñados en esa etapa. En efecto, muchos trabajos de investigación, conferencias y encuentros han tenido lugar dejando claro el interés de las ONG, los investigadores y los responsables por la problemática de la salud femenina. Asimismo, se han elaborado muchas encuestas relacionadas con el tema de la salud de las mujeres<sup>181</sup>.

Las acciones del gobierno y especialmente la política del ministerio de salud se consolidan a través de diferentes programas nacionales, regionales y células provinciales de salud reproductiva cuyo objetivo consiste en la promoción de la maternidad sin riesgo, la mejora de los indicadores de salud reproductiva, la expansión de los servicios de salud a las zonas rurales y el aumento de las estructuras de salud de base, la generalización de la vacunación, la planificación familiar, la lucha contra la mortalidad materna e infantil, y la lucha contra las infecciones sexualmente transmisibles y el VIH /SIDA.

En efecto, la política del ministerio de salud consiste en los siguientes ejes, entre otros, la elaboración de la tarjeta sanitaria para atenuar los desequilibrios de la cobertura sanitaria; extensión de las infraestructuras de la red de tratamientos de salud de base; e instauración de un régimen de seguro de enfermedad obligatorio, que ha entrado en vigor en septiembre de 2005 para mejorar la cobertura de los costes de prestaciones

---

<sup>180</sup> Los objetivos 5 y 6 se han retomado de las disposiciones de CEDAW en materia de derechos a la salud.

<sup>181</sup> La Segunda Encuesta Nacional sobre la Población y la Salud (ENPS-II/Enquête Nationale sur la Population et la Santé II) publicada en 1992, La Encuesta de Panel sobre la Población y la Salud (EPPS/Enquête de Panel sur la Population et la Santé) realizada en 1995 y publicada en 1996, La Encuesta Nacional sobre la Salud de la Mujer y del Niño (PAPCHILD) de 1997 y La Encuesta sobre la Población y la Salud Familiar (EPSF/Enquête sur la Population et la Santé Familiale) realizada entre octubre de 2003 y febrero de 2004. En adelante haremos referencia a estas encuestas con las correspondientes siglas mencionadas.

sanitarias públicas. Para los más vulnerables se ha puesto en marcha un régimen de asistencia médica. Además la Agencia de Desarrollo Social (ADS) tiene la misión de ejecutar programas cuyo objetivo radica en mejorar las condiciones de vida de las personas vulnerables a nivel social y económico a través de, entre otros, la participación en la financiación directa de proyectos de desarrollo social en los ámbitos considerados prioritarios, entre los cuales los servicios básicos de salud.

En relación con la salud reproductiva<sup>182</sup>, el Ministerio de salud ha tratado de ofrecer la difusión y los servicios necesarios para los tratamientos de salud y la planificación familiar. Asimismo, se han adoptado algunos programas, tales como: el programa Nacional de Planificación Familiar y la Estrategia Nacional de Maternidad sin riesgo. Esa estrategia preconiza un mejor control del embarazo a través del aumento de las visitas médicas, la necesidad de los exámenes y análisis médicos, la vacunación, y la detección precoz de las complicaciones. La adopción de la tarjeta sanitaria de la mujer ha permitido también un mejor seguimiento de su estado de salud. Además, se ha puesto en marcha un sistema de colección y difusión de los datos, a través de la creación de un Centro nacional de documentación sobre la salud reproductiva, y de apoyo a las investigaciones médicas y socioculturales sobre la salud reproductiva.

Para atenuar las disparidades entre las diferentes regiones y entre el entorno urbano y el rural en materia de servicios de salud, se están consolidando el papel y las capacidades de las ONG y se prevé la desconcentración de la administración sanitaria y la regionalización del sector de la salud<sup>183</sup>.

Desde la Independencia, en Marruecos ha sido el Estado el proveedor de la financiación de los tratamientos y los servicios y el regulador del sector de la salud. Pero en la era actual el Estado no puede por sí sólo responder a la fuerte demanda y ante los crecientes problemas emergentes; a saber la disparidad entre el entorno urbano y el rural, la transición demográfica y epidemiológica...etc. El contexto actual apela a una necesaria reforma que tome en cuenta los enfoques de gobernabilidad,

---

<sup>182</sup> La conferencia mundial sobre la Población y el Desarrollo celebrada en el Cairo en 1994, ha considerado el derecho a disfrutar de una mejor salud reproductiva uno de los derechos fundamentales del individuo, uno de los factores esenciales del desarrollo sostenible y uno de los principios básicos de toda política en materia de población. La salud reproductiva es pensada entonces en términos de derechos; derecho del individuo a la información para un mejor uso y elección de los métodos de planificación familiar, derecho al acceso a los servicios de salud que permiten llevar en las mejores condiciones el embarazo, el parto, el posparto y la mejor protección de los hijos, derecho a la prevención, protección y tratamiento de las enfermedades del aparato genital, de las enfermedades sexualmente transmisibles, y de disfrutar de las mejores condiciones de salud en materia de sexualidad.

<sup>183</sup> La primera experiencia ha sido la creación de una dirección regional de la salud en la región oriental con el apoyo de la Unión europea.

descentralización, y transversalidad de género para poder gestionar mejor el sistema de salud, asegurando más equidad en el acceso a los servicios y más desarrollo humano (Maazouzi et al., 2006).

### **7.3 Las disparidades sociales en Marruecos**

La vulnerabilidad en el caso de Marruecos tiene diferentes fuentes y se vive de varias maneras. Las principales causas pueden ser, por orden de importancia, las adversidades climáticas, tales como la sequía, las fluctuaciones de los precios de los productos básicos y los riesgos sociales, tales como la muerte de la cabeza de familia, la enfermedad, el divorcio, etc. (Bourqia, 2006: 25). Las disparidades sociales son varias, constituyen las fuentes principales de la vulnerabilidad y se viven con más intensidad en el caso de las mujeres. Las disparidades se pueden estudiar de diferentes maneras según el parámetro usado para observarlas; el espacio para distinguir las disparidades entre el entorno urbano y el rural que limitan el acceso a las infraestructuras y los recursos para satisfacer las necesidades básicas; y el género que desvela la desigualdad entre hombres y mujeres en materia de acceso a los recursos (capital, tierra...), disfrute de derechos (salud, educación...), y toma de decisión (poder, gestión...).

La aproximación de la estratificación social es muy útil para determinar las disparidades sociales que afectan a toda la sociedad. Permite delimitar los contornos de las capas desfavorecidas así como los mecanismos que reproducen la pobreza.

Es difícil delimitar en etapas precisas la evolución de la estratificación social en Marruecos, pero Bourqia<sup>184</sup> (2006: 14) distingue unos tres momentos de transformación que destacan desde la Independencia hasta la actualidad, a saber;

- 1°. Marcado por la colonización; abarca desde la independencia hasta comienzos de los 80, y se caracteriza por la aparición de una jerarquía fruto de la industrialización de las grandes ciudades, y la emergencia de nuevos estratos sociales, tales como los obreros industriales.
- 2°. Abarca de los 80 a mediados de los 90, marcado por el Programa de Ajuste Estructural (PAS) que ha producido el aumento del número de funcionarios y la aparición de una pequeña burguesía.

---

<sup>184</sup> Para más detalles sobre este tema de la estratificación social, véase Bourqia, Rahma (2006): *La stratification sociale. Note de synthèse*, pp. 11-43, publicado en el marco de los trabajos realizados para el Informe de Desarrollo Humano, “50 ans de développement Humain”.

3°. Se extiende de mediados de los 90 a nuestros días, siendo la década posterior al PAS, una etapa marcada por el aumento del interés por el desarrollo social y la lucha contra la pobreza.

Son muchos los factores que influyen en la producción de las jerarquías; Bourqia (2006: 18) enumera varios, planteándolos desde diferentes perspectivas y aproximaciones, a saber,

**a)** La estratificación económica o aproximación del nivel de vida en los hogares.

**b)** El reparto desigual de los bienes y de las riquezas y la falta de acceso a los recursos.

**c)** La falta de movilidad social: la educación es un factor de movilidad social, dado que permite acceder a puestos de trabajo, pero a causa de la crisis del paro de los diplomados ya no es una vía segura, con lo cual se asiste a un bloqueo de la movilidad social. Ante esa situación, se genera el abandono de la educación como vía de mejora del nivel de vida o la emigración hacia el extranjero.

**d)** La estructura de estratificación monetaria basada sobre los gastos y el consumo, y, por consiguiente, sobre los ingresos.

**e)** La exclusión cultural basada en una estratificación que segmenta la sociedad marroquí entre las culturas de la ciudad y las del campo, devaluando esa última y estigmatizando a los pobres y a sus labores.

**f)** El parámetro de género: las mujeres que pertenecen a las capas de los desfavorecidos están doblemente en desventaja, simplemente por ser mujeres independientemente de los demás factores de vulnerabilidad.

El Centro de Estudios y de Investigaciones Demográficas (CERED)<sup>185</sup> publicó datos en 1997 sobre la población vulnerable distinguiendo una estratificación basada sobre el nivel de vida en los hogares y destacando cuatro categorías sociales: los marginados, los vulnerables a la pobreza, la categoría media y la de los acomodados. Los marginados son aquellos que no disponen de una fuente de ingresos formal. Los vulnerables a la pobreza son aquellos que rozan el nivel de la pobreza. Se trata de la población que no dispone de fuente de ingresos fija y vive en condiciones aleatorias y vulnerables a las condiciones climáticas (agricultura, sequía), cambio de precios de productos o desastres familiares (viudez, divorcio, muerte de la cabeza de familia). La categoría media es

---

<sup>185</sup> Es Le Centre d'Etudes et de Recherches démographiques. En adelante utilizaremos la sigla CERED para referirnos a este centro.

constituida por varios grupos y es vulnerable en cierto modo a causa del aumento del nivel de vida y las necesidades en esa sociedad de consumo.

La estratificación social en Marruecos es muy compleja, no se puede reducir a tres clases o cuatro. Cada categoría está formada por varios grupos sociales que se constituyen en función de la articulación entre el nivel de vida, el área profesional y la categoría socioprofesional. Los límites entre las tres primeras categorías son frágiles dependiendo de las fluctuaciones sociales y económicas, lo que les hace ser vulnerables. Según CERED (1997), más de la mitad de la población en Marruecos forma parte de las capas desfavorecidas y vulnerables, viviendo en condiciones precarias, y las mujeres son las que sufren con más intensidad esa vulnerabilidad.

A pesar de los esfuerzos de lucha contra la pobreza, éstos no han tenido todavía los efectos deseados (Yaakoubd, 2004: 259), dado que las estadísticas de la Encuesta Nacional sobre los Niveles de Vida de los Hogares (ENNV<sup>186</sup>, 1990-91 y 1998-99<sup>187</sup>) revelan que la pobreza se ha extendido más todavía entre los años 1990-91 y 1998-99, registrando una tasa que ha aumentado respectivamente de 13,1% a 16,2% a nivel nacional. Para el mismo período, en el ámbito rural, las tasas de pobreza han pasado respectivamente de 18,0% a 24,1%, y de 7,6% a 9,5% en el ámbito urbano (Haut-Commissariat au Plan/HCP<sup>188</sup>). En 2006-07, se registra una mejora considerable dado que la tasa de pobreza ha llegado a marcar 8,9% a nivel nacional, 14,4% a nivel rural y 4,8% a nivel urbano según la encuesta ENNV<sup>186</sup> 2006-07 (HCP, 2007a), (Tabla VII.1).

Las tasas de vulnerabilidad son mucho más altas, según las mismas encuestas (ENNV<sup>186</sup> 1990/91, 1998/99 y 2006/07; HCP, 2007a) se registran unas tasas de 21,9% a nivel nacional en 1990-91, alcanzando 30,8% en el mundo rural y 11,7% en el urbano. Una tasa que ha aumentado considerablemente en 1998-99 sobre todo en el ámbito urbano marcando 20,2%, y 28,1% en el rural para constituir un total a nivel nacional de 23,9%. En 2006-2007 bajan las tasas de vulnerabilidad a 17,5% a nivel nacional, y 12,7% en el entorno urbano pero en el rural sigue siendo alta quedando en 23,6% (Tabla VII.1).

---

<sup>186</sup> En adelante hacemos referencia a esta Encuesta nacional sobre los niveles de vida de los hogares con las siglas ENNV<sup>186</sup> que corresponde a su denominación en francés utilizada en Marruecos: *Enquête nationale sur les niveaux de vie des ménages*.

<sup>187</sup> Véase Direction de la Statistique (2000): *Enquête nationale sur les niveaux de vie des ménages (ENNV<sup>186</sup>) 1998-1999*, Rabat.

<sup>188</sup> Haut Commissariat au Plan es el Alto Comisionado para la Planificación, en adelante lo citamos con su sigla HCP.

**Tabla VII.1: Evolución entre 1990 y 2007 de la tasa de pobreza y de vulnerabilidad a nivel nacional y en los entornos urbano y rural.**

	Tasa de pobreza en (%)	Tasa de vulnerabilidad en (%)
<b>ENNVM 1990/91</b>		
Urbano	7,6	11,7
Rural	18,0	30,8
Nacional	13,1	21,9
<b>ENNVM 1998/99</b>		
Urbano	9,5	20,2
Rural	24,1	28,1
Nacional	16,2	23,9
<b>ENNVM 2006/07</b>		
Urbano	4,8	12,7
Rural	14,4	23,6
Nacional	8,9	17,5

Fuente: ENNVM 1990/91, 1998/99 y 2006/07, (HCP, 2007a)

La exclusión y la pobreza no afectan de la misma manera a los hombres y a las mujeres, ni a los urbanos y los rurales. Las mujeres separadas, viudas y especialmente las rurales son las más vulnerables. Las mujeres sufren más que los hombres de la marginalización social. El riesgo de vulnerabilidad a la pobreza es más grande en el ámbito rural, en los hogares dirigidos por mujeres en el ámbito urbano, y en aquellos hogares cuya cabeza de familia tiene un nivel de escolarización muy bajo (PANIFD, 1999). En efecto, la tasa de pobreza y de vulnerabilidad varía según el nivel escolar del jefe de hogar entre 1990 y 2007. La tasa de pobreza de jefes de hogar sin nivel escolar constituye 16,0% en 1990-91 y 12,7% en 2006-07 frente a 0,0% y 2,3%, respectivamente, en el caso de jefes de hogar con nivel escolar de secundaria. En cuanto a la tasa de vulnerabilidad, los jefes de hogar sin nivel escolar constituyen 26,3% y 22,2% en las mismas fechas frente a 2,6% y 4,8% en el caso de los jefes de hogar con nivel de secundaria (ENNVM 1990-91 y 2006-07, HCP, 2007b) (Tabla VII.2).

**Tabla VII.2: Evolución entre 1990 y 2007 de las tasa de pobreza y de vulnerabilidad según el nivel escolar del jefe del hogar**

	Tasa de pobreza en (%)	Tasa de vulnerabilidad en (%)
<b>ENNVM 1990/91</b>		
- Sin nivel	16,0	26,3
- Secundaria	0,0	2,6
- Superior	0,0	0,0
<b>ENNVM 2006/07</b>		
- Sin nivel	12,7	22,2
- Secundaria	2,3	4,8
- Superior	0,4	0,9

Fuente: ENNVM 1990/91 y 2006/07, (HCP 2007b)

Las mujeres cabeza de familia suelen ser en general mujeres viudas o divorciadas. Son vulnerables porque se enfrentan a condiciones económicas difíciles, esas dificultades se refuerzan con la mirada hostil y despectiva de la sociedad a las mujeres que viven solas. Ese fenómeno se ha visto en aumento a causa de la feminización de la migración interna y autónoma de las mujeres solteras, divorciadas o viudas.

Según datos de la Encuesta nacional sobre el empleo (HCP, 2011) la parte de los hogares dirigidos por mujeres del efectivo total de hogares independientemente del sexo del jefe del hogar constituye 17,8 en 2000 frente a 19,1 en 2010 a nivel nacional, 20,2 en el ámbito urbano y 14,2 en el ámbito rural en 2000 frente a 20,8 y 16,1 respectivamente en el ámbito urbano y rural en 2010 (HCP, 2011). Y lo más impactante es que a nivel nacional 92,9% de las mujeres jefas de hogar en 2000 no disponen de ningún diploma frente a 86,3% en 2010 (HCP, 2011).

Según datos de la ENCDM<sup>189</sup> 2000/2001 y la ENNVM 2006/2007 (HCP) la tasa de vulnerabilidad según el sexo del jefe de hogar a nivel nacional registra 20,5% en 2001 y 16,4% en 2007 en el caso de los hogares cuyo jefe es una mujer frente a 23,1% en 2001 y 17,6% en 2007 en el caso de los hogares dirigidos por hombres. Estas tasas empeoran en el caso de los hogares del ámbito rural, dado que la tasa de vulnerabilidad cuando el jefe de hogar es una mujer es 29,0% en 2001 y 23,2% en 2007, unas tasas muy aproximadas en el caso de los hogares cuyo jefe es un hombre dado que la tasa es de 30,6% en 2001 frente a 23,6% en 2007 (HCP, 2011).

La pobreza es causa y efecto de la insuficiencia del acceso a la promoción de las capacidades humanas y del desigual reparto social y espacial de esta promoción en materia de educación, formación y salud; en efecto:

- “- La pobreza a menudo se atribuye al acceso limitado de las capas y zonas pobres a la educación (escolarización y alfabetización) y a la formación.
- Las dificultades de acceso a las formaciones sanitarias en el ámbito rural así como la deficiencia de los niveles de ingreso y de la cobertura medico-sanitaria limitan la demanda de tratamiento de salud.
- Las prestaciones sanitarias dispensadas por el sector público son las mejor dirigidas a las poblaciones pobres que no están aseguradas por un sistema de cobertura medico-sanitaria.
- La pobreza constituye un obstáculo real a los tratamientos de salud materna; sea como sea el ámbito de residencia, la posibilidad de proceder a una consulta prenatal, de parir en un entorno controlado o de beneficiar de la asistencia de personal de salud durante el parto, se reduce a medida que disminuye el nivel de vida.
- Las condiciones sanitarias de alojamiento de las poblaciones pobres son meramente insatisfactorias y lo son sobre todo en el ámbito rural. Contribuyen a la complicación de las dificultades cotidianas de la pobreza...” (Direction de la Statistique, 2002: 14-17)

---

<sup>189</sup> ENCDM es la Encuesta nacional sobre el consumo y los gastos de los hogares (Enquête nationale sur la consommation et les dépenses des ménages).

En relación con la educación, ésta no sólo es un derecho universalmente aceptado y explícitamente consagrado en las convenciones internacionales sino que, también, es causa y producto del desarrollo<sup>190</sup>. En efecto, los países que tienden a reducir las disparidades entre los sexos en materia de educación e invierten en la enseñanza de las niñas actúan en su propio interés económico y social, porque invertir en la educación es rentable; ayuda a disminuir las tasas de fecundidad, a mejorar la salud y a tener ingresos con lo cual favorece el crecimiento económico del país y la reducción de la pobreza. Asimismo la educación nutre el civismo y es una condición para la democracia, el desarrollo participativo y la gobernabilidad.

El acceso a la escuela fue el primer paso de las mujeres hacia el espacio público, el saber y la vida activa. Sin embargo en Marruecos persisten todavía las desigualdades entre hombres y mujeres y no sólo en el ámbito de la educación. El derecho a la educación sin discriminación en función del sexo ha sido establecido por la primera Constitución<sup>191</sup> marroquí, pero la falta de políticas favorables ha contribuido a que las mujeres y las niñas permanezcan sin disfrutar plenamente de ese derecho.

La tasa de alfabetización de la población de a partir de 15 años de edad sigue siendo muy baja, en total se ha pasado de 41,6% en 1994 a 56,1% en 2009, en el caso de las

---

<sup>190</sup> La desigualdad entre los sexos es una violación de los derechos de las mujeres y las niñas y constituye un obstáculo para el desarrollo económico y social. El derecho a la educación figura en muchos tratados y declaraciones universales. Después la Carta Internacional de Derechos Humanos, que proclamó la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza elemental y la igualdad entre los sexos en el acceso a los estudios superiores, se sucedieron muchas convenciones internacionales, tales como la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), que se aprobó en 1979 y entró en vigor como tratado internacional en 1981 y la Convención sobre los derechos del niño (CDE) en 1990. Estas convenciones recogen exhaustivamente todas las obligaciones jurídicas con respecto al derecho a la educación y la igualdad entre los sexos y establecen un programa de acción para que los Estados partes garanticen el goce de esos derechos. La década de los noventa ha conocido una serie de conferencias internacionales sobre derechos humanos, la mujer, la población y el desarrollo social (La conferencia Mundial sobre la educación para todos (EPT), organizada en Jomtien (Tailandia) en 1990, la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo celebrada en el Cairo (Egipto) en 1994 y el Foro Mundial sobre la Educación celebrado en Dakar (Senegal) en 2000), de las cuales emanan declaraciones que confirman y amplían las disposiciones sobre la igualdad entre los sexos en materia de educación, y garantizan el seguimiento de las obligaciones ya establecidas por las convenciones internacionales sobre derechos humanos. Esas conferencias así como los Objetivos de Desarrollo para el Milenio (ODM) se distinguen de las convenciones internacionales por el hecho de que fijan plazos para los objetivos que se pretende conseguir (Informe de seguimiento de la EPT en el Mundo, 2003-2004, UNESCO, 2003). En efecto, la declaración de Jomtien abogaba por universalizar la educación para el año 2000, la CIPD ha ampliado el programa de acción de Jomtien recomendando, entre otros, la mejora del contenido de los programas de manera que se comprenda mejor la correlación entre población y desarrollo sostenible, los problemas de salud y la igualdad entre los sexos. El marco de Acción de Dakar a su vez puso como plazo 2005 para alcanzar la paridad entre niños y niñas en la enseñanza primaria y secundaria, y de aquí a 2015 conseguir la plena igualdad entre los sexos en el conjunto del sistema educativo.

<sup>191</sup> El derecho a la enseñanza ha sido promulgado en la Constitución por el Dahir del 13 de noviembre de 1963, estableciendo por primera vez la obligatoriedad de la enseñanza de los niños de 7 a 13 años.

mujeres de 28,7% a 43,9% y en el caso de los hombres de 55,2% a 68,9%. La disparidad según el entorno de residencia es igualmente alta, dado que en el entorno rural registra una tasa de 20,7% en 1994 pasando a 38,0% en 2009, y en el entorno urbano de 59,9% se ha pasado a 68,5% en las mismas fechas (HCP, 2009), (Tabla VII.3).

En cuanto a la tasa de escolarización (HCP, 2008), la disparidad por sexo no está tan marcada como la disparidad por entorno de residencia en algunos casos. Según las cifras del Ministerio de Educación Nacional, la tasa neta de escolarización de niños de 6-11 años de edad en 1990-91 en el caso de niños es de 77,5% en el entorno urbano frente a 48,8% en el rural, y la de las niñas es de 71,7% en el urbano y de 22,5% en el rural. Estas tasas han mejorado bastante en 2006-07 marcando en el caso de los niños 95,0% en el entorno urbano y 94,6% en el rural, y en el caso de las niñas 92,1% y 87,7%. En cambio, la tasa neta de escolarización de niños de 12-14 años es mucho más baja y refleja el problema de la subescolarización de las niñas sobre todo en el entorno rural. En 1990-91, la tasa relativa a los niños es de 39,5% en el entorno urbano frente a 3,4% en el entorno rural mientras que la de las niñas es de 31,9% frente a 1,1%. Estas tasas han mejorado en 2006-07 aunque siguen siendo muy bajas marcando 65,4% frente 21,2% en el caso de los niños y 65,6% frente a 15,6% en el caso de las niñas respectivamente en el entorno urbano y rural (HCP, 2008), (Tabla VII.4).

**Tabla VII.3: Tasa de alfabetización de la población de a partir de 15 años de edad (en%) según el sexo y el entorno de residencia**

% de la población de a partir de 15 años de edad	1994	2004	2009
Total	41,6	52,3	56,1
Mujeres	28,7	39,6	43,9
Hombres	55,2	65,6	68,9
Urbano	59,9	67,0	68,5
Rural	20,7	32,5	38,0

Fuente: RGPH<sup>192</sup> de 1994 y 2004 y Encuesta Nacional sobre el empleo, (HCP, 2009)

<sup>192</sup> El RGPH es el Censo General de Población y Vivienda, sigla que corresponde a su nombre en francés Recensement Général de la Population et de l'Habitat. Utilizaremos, en adelante, esta sigla para designar este censo.

**Tabla VII.4: Tasa de escolarización (en %) a diferentes edades por sexo y entorno de residencia**

	1990-91		2006-2007	
	Niños	Niñas	Niños	Niñas
<b>Tasa neta de escolarización de niños de 6-11 años</b>				
Urbano	77,5	71,7	95,0	92,1
Rural	48,8	22,5	94,6	87,7
<b>Tasa neta de escolarización de niños de 12-14 años</b>				
Urbano	39,5	31,9	65,4	65,6
Rural	3,4	1,1	21,2	15,6

Fuente: Ministerio de Educación Nacional, de la Enseñanza Superior, de la Formación y de la Investigación Científica, (HCP, 2008)

Aunque el Estado está dedicando actualmente muchos esfuerzos a la escolarización de las niñas, la diferencia entre el entorno urbano y el rural todavía persiste y acentúa las disparidades geográficas, sociales y de género existentes. Esas disparidades son graves en el caso de la población femenina rural y/o de capas sociales pobres, dado que las niñas no escolarizadas o las que abandonan la escuela se enfrentan a la posibilidad del matrimonio y la maternidad precoz, asimismo a la incorporación a trabajos en condiciones difíciles, tales como los trabajos domésticos como sirvientas en casas en la ciudad, el trabajo en el campo o en el sector informal. Por consiguiente, los problemas del sector de enseñanza persisten: la pobreza, la lejanía geográfica de los colegios, la priorización de la escolarización de los niños a las niñas<sup>193</sup>, el analfabetismo de las madres, el matrimonio precoz, el control social de las niñas, y la falta de infraestructuras apropiadas para la estancia de las niñas en las urbanizaciones lejanas donde se sitúan los colegios (Chaker, 2004: 210-217).

En relación con la salud, sabemos que la salud para todos sin discriminación es un objetivo esencial del desarrollo humano. El debate a nivel internacional sobre la salud ha permitido llegar a un consenso, a saber que la equidad y la solidaridad en el acceso a los servicios de salud no sólo son una condición de la eficacia de los sistemas de salud sino un factor importante del desarrollo humano.

<sup>193</sup> En Marruecos, el debate sobre la instrucción de las niñas empezó cuando se establecieron las primeras escuelas públicas por el Protectorado donde se enseñaba en francés, y con las cuales surgió la problemática de la identidad nacional y de la autenticidad y especificidad. Algunos ulemas estaban en contra de que las niñas salgan a la escuela pero otros lo aceptaban a condición de que sea en un marco de respeto de las bases religiosas y morales. En cuanto a los nacionalistas, por supuesto, abogaban por la emancipación de la mujer y consideraban la enseñanza de las niñas un factor fundamental, pero llamaban a una enseñanza mixta; religiosa y en árabe, en combinación con asignaturas modernas, como la lengua francesa, matemáticas, historia entre otros. Con lo cual animaban a la creación de escuelas libres frente a las escuelas francomarroquíes (Chraïbi: 2006).

El sistema de salud en Marruecos y en muchos países, plantea retos de carácter estructural, organizacional, financiero y de gestión que dificultan la tarea de asegurar la eficacia del sistema y la equidad de acceso a los servicios de salud. No obstante, se ha registrado una mejora en el conjunto de los indicadores de la salud en los últimos años, según las estadísticas del Ministerio de Salud y del Alto Comisionado de Planificación, tales como el aumento de la esperanza de vida al nacer, el descenso del número de habitantes por médico, el descenso de la tasa de mortalidad materna e infantil, y del índice sintético de fecundidad (ISF), además del uso de los medios contraceptivos y el aumento de la cobertura de vacunas.

En efecto, el aumento de la esperanza de vida al nacer ha sido bastante considerable, dado que de 67,9 años en 1994 (66,3 años en el caso de los hombres y 69,5 años en el caso de las mujeres), ha pasado a 71,8 años en 2004, siendo 70,6 años para los hombres y 73,0 años para las mujeres (HCP, 2009). Las últimas cifras correspondientes a 2010 registran una esperanza de vida más elevada todavía de 74,8 años, 73,9 para los hombres y 75,6 para las mujeres (HCP, 2011; Ministerio de Salud, 2010).

El número de habitantes por médico ha pasado de 2933 en 1994 a 1630 en 2011 (HCP, 2011). La mortalidad infantil ha descendido registrando, en 2010, 32,7 por mil nacimientos en el caso de los niños y 27,4 en el caso de las niñas, un descenso muy considerable si tomamos en cuenta que en 1987 registraba 81,4 y 69,8 por mil nacimientos respectivamente en el caso de niños y niñas (Datos de ENDPR <sup>194</sup> 1986/1988 y 2009/2010, HCP, 2011).

El descenso espectacular del índice sintético de fecundidad (número de hijos por mujer de entre 15 y 49 años de edad) en Marruecos, que ha pasado de 4,5 hijos por mujer en 1987, 3,31 en 1995 (EPPS, 1996: 24) para quedar en 2,2 en 2010 (Datos de ENDPR 1986/1988 y 2009/2010, HCP, 2011) es debido a los esfuerzos llevados en materia de planificación familiar desde los años 70. La edad de matrimonio y el uso de la contracepción son unos de los factores que explican estas mutaciones. La edad de matrimonio de las mujeres ha ascendido de 23,4 en 1987 a 26,6 en 2010, incluso en el mundo rural donde ha registrado una marcada evolución, dado que ha pasado de 21,5 a 25,6 en este mismo período (HCP, 2009; HCP, 2011), (Tabla VII.5).

---

<sup>194</sup> ENDPR es la sigla correspondiente a Enquête Nationale Démographique à Passages Répétés. La utilizaremos en adelante para hacer referencia a esta Encuesta Nacional Demográfica.

**Tabla VII.5: Evolución de la edad del primer matrimonio por sexo y entorno de residencia**

	Total nacional		Urbano		Rural	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
<b>1987</b>	27,9	23,4	29,7	25,4	26,1	21,5
<b>1994</b>	30,0	25,8	31,2	26,9	28,3	24,2
<b>2004</b>	31,2	26,3	32,2	27,1	29,5	25,5
<b>2010</b>	31,4	26,6	32,5	27,4	30,0	25,6

Fuente: RGPH, 1994 y 2004; ENDPR 1986/1988 y 2009/2010, (HCP, 2009 y 2011)

No obstante, sigue existiendo en Marruecos el matrimonio de menores de 18 años. La edad de matrimonio fue un tema de debate también a raíz de la polémica sobre el PANIFD, dado que este proyecto de plan de acción recomendaba elevar la edad mínima de matrimonio a los 18 años tanto para hombres como mujeres. El Código de la Familia de 2004 lo estableció como ley pero dejando en manos del juez la posibilidad de autorizar a la menor de 18 años, bajo petición de la familia, contraer matrimonio si la considera apta para ello. Esta excepción permitida por la ley la vacía de su sentido. De hecho, los datos del Ministerio de Justicia (HCP, 2011) revelan que 10% de las actas de matrimonio celebradas en 2007 corresponden a matrimonio de menores (29847 actas), y 11,1% en 2010 (34777 actas). Además, 86,8% de las solicitudes ante el juez de matrimonio de menores han sido aceptadas en 2007 frente a 92,2% en 2010.

En relación con la contracepción, los programas de ampliación de los servicios de planificación familiar han contribuido a la mejora y el aumento del uso de los métodos contraceptivos. Según el Ministerio de Salud (HCP, 2009), el indicador de las mujeres casadas con edad que comprende de 15 a 49 años utilizando un método contraceptivo registraba un progreso considerable dado que constituían 41,5% en 1992, siendo 54,4% en el entorno urbano y 31,6% en el rural. En 1995 se registraba 50,3% en total, 64,2% en el entorno urbano y 39,2% en el rural, y en 2003/2004 pasó a marcar 63,0% en total, registrando 65,5% en el entorno urbano y 59,7% en el rural. No obstante, los hombres siguen resistentes a los métodos modernos de contracepción.

Existe una cierta evolución cualitativa en los roles de las mujeres y de su situación en la sociedad; ahora son menos sumisas, más sensibilizadas y conscientes de los roles a los cuales les confinaba la sociedad como reproductoras y guardianas del linaje. El uso de la contracepción, ha permitido, a su vez, a las mujeres llevar el control de su propio cuerpo. El recurso a la contracepción refleja también cambios producidos en la sociedad, porque su uso no ha sido fácil; al principio se produjeron resistencias políticas

y religiosas que se oponían al principio de limitar los nacimientos<sup>195</sup>, y otras de orden sociocultural, a saber, el matrimonio precoz, el valor de la estructura patriarcal y de la descendencia y la consideración de los hijos como un seguro de futuro o fuente de ingreso. Pero ahora gracias al cambio de las actitudes, la contracepción se ha convertido en una práctica normal<sup>196</sup>, aunque depende de si se trata de mujeres rurales o urbanas, y según el nivel de estudios (Zirari: 2006).

Las mujeres urbanas e instruidas sufren menos de problemas de salud ligados a la reproducción mientras que las rurales siguen siendo vulnerables. En el entorno urbano también encontramos mujeres vulnerables, a saber las mujeres pobres, analfabetas y rurales, éstas últimas víctimas del éxodo rural están más castigadas y excluidas.

La perspectiva de género es necesaria (Yaakoubd, 2004) y fundamental para lograr la equidad en salud, porque ésta no significa sólo conseguir tasas iguales de mortalidad y morbilidad para ambos sexos sino alcanzar las mejores oportunidades para gozar de buena salud y bienestar tanto para hombres como mujeres. Éstas, aunque suelen tener mayor esperanza de vida que los hombres, tienden a padecer más de enfermedades crónicas y a largo plazo que afectan su calidad de vida.

El programa nacional de la maternidad sin riesgo ha permitido la reducción de las tasas de mortalidad y de morbilidad materna gracias a las acciones de control del embarazo a domicilio, el seguimiento del parto, la cobertura de las complicaciones obstétricas, y de tratamientos apropiados a los recién nacidos. En efecto, la tasa de mortalidad materna, considerada una de las más elevadas de África, ha descendido de 332 a 227 muertes por 100 000 nacidos vivos, de 284 a 186 en el ámbito urbano, y de 362 a 267 en el ámbito rural entre el período de 1985 y 2004. Pero las últimas cifras de 2010 demuestran un descenso más marcado situando la tasa de mortalidad materna en 112 en total, siendo 73 en el ámbito urbano y 148 en el ámbito rural (Programa nacional de maternidad sin riesgo, Ministerio de Salud; HCP, 2011), (Tabla VII.6).

---

<sup>195</sup> Esas resistencias se intensificaron durante el debate que surgió sobre el proyecto del Plan Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo (1999).

<sup>196</sup> Esta diferencia entre el ámbito urbano y rural se refleja en los porcentajes que destaca el informe de Indicadores sociales de 2009 de HCP, de las mujeres casadas de 15 a 49 años usando un método contraceptivo, a saber: 41,5 % en 1992 (59,4% en el ámbito urbano, y 31,6% en el rural); 50,3% en 1995 (64,2% en el ámbito urbano y 39,2% en el rural) y 63% en 2003/2004 (65,5% en el ámbito urbano y 59,7% en el rural) (HCP, 2009).

**Tabla VII.6: Evolución de la tasa de mortalidad materna por cien mil nacidos vivos según el entorno de residencia**

	<b>ENPS-II 1992 1985-1991</b>	<b>Papchild 1997 1992-1997</b>	<b>EPSF 2003-04</b>	<b>ENDPR, 2009- 2010, HCP</b>
<b>Urbano</b>	284	125	186	73
<b>Rural</b>	362	307	267	148
<b>Total</b>	332	228	227	112

Fuente: Ministerio de Salud y HCP.

En relación con los factores de género en la economía, los prejuicios de género, según Saïd Saadi, pueden estar ligados a tres ejes fundamentales, a saber;

- La división sexual del trabajo, las desigualdades de género en los salarios, las perspectivas de futuro y las condiciones de trabajo;
- La división sexual de “la care economy” (las actividades de cuidado familiar);
- La división según el género de los costes y beneficios en la organización económica de las unidades familiares. Deberíamos añadir igualmente la ignorancia del trabajo no remunerado que en su mayoría está ejercido por las mujeres.” (Saadi, 2004: 151-152)

En Marruecos, es cierto que el acceso de la mujer al mercado de trabajo ha marcado un progreso cuantitativo constante desde la independencia hasta ahora pero todavía su participación en la vida económica está marcada por muchas discriminaciones de género. La división sexual del trabajo persiste. Las mujeres todavía están relegadas a los sectores y los empleos menos cualificados y menos remunerados con falta o escasas posibilidades de ascenso. Se someten a varias formas de discriminación, vertical y horizontal, salarial, paro... etc. Persiste todavía la falta de reconocimiento moral y financiero sobre todo en el ámbito rural del trabajo femenino de ayuda familiar, y la falta de protección o seguridad social o sindicalización en el trabajo informal que es en la mayoría de los casos feminizado.

Los obstáculos de la participación femenina en la vida económica son ligados al paro, el trabajo informal, el empobrecimiento de las mujeres especialmente las viudas, divorciadas, o solteras...), el limitado acceso a las infraestructuras y a los recursos y la insuficiencia de éstos, la falta de formación y de información para las mujeres emprendedoras y los obstáculos de orden administrativo, financiero y social.

La tasa de feminización de la población activa en paro ha pasado de 25,6% en 2000 a 28,3% en 2010 a nivel nacional, siendo más alta esta tasa en el ámbito urbano marcando 29,0% en 2000 y 31,3% en 2010, frente a 10,5% y 16,7% en el entorno rural (Según datos de la Encuesta nacional sobre el empleo, HCP, 2011).

Por otro lado, aunque las mujeres ocupan muchos puestos en la función pública todavía no hay suficiente equidad e igualdad de oportunidades en materia de acceso a los puestos de responsabilidad y poder.

La realidad de la participación de la mujer en la vida económica refleja que todavía persisten muchos obstáculos ante la integración y la plena participación de la mujer en el desarrollo. Actualmente, se tiende a compaginar entre el trabajo al exterior y las cargas familiares y de hogar con el fin de mejorar el nivel de vida familiar. La pregunta que se plantea es si el acceso de la mujer al mercado de trabajo asalariado ha permitido impulsar un cambio a nivel de los roles de los hombres y las mujeres en el seno de la familia y en términos de la igualdad; si ha permitido a las mujeres acceder a los recursos, conseguir su autonomía y participar en la toma de decisiones. Es cierto que se pueden observar ciertas evoluciones que reflejan un cambio registrado a nivel del comportamiento y la concepción del trabajo y, por consiguiente, la redefinición de las responsabilidades y de los roles de los hombres y de las mujeres especialmente en el ámbito urbano.

**TERCERA PARTE:  
PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS**



## CAPÍTULO VIII. METODOLOGÍA

*Si la ciencia es incapaz de decirnos cómo deberían ser las cosas, porque no puede pretender (pre) decir la Verdad, sino, como dice Estruch i Gibert (2003: 22) citando a Max Weber, sólo nos ayuda a comprender mejor las cosas acercándonos más a la lucidez y alejándonos del autoengaño, no tenemos entonces más remedio que optar por estar abiertos a un proceso crítico reflexivo permanente. Esa opción sería, para nosotros, una forma inteligente no sólo de estar y ser consciente, sino de ser y sentirse vivo, testigo y participe en el proceso de construcción permanente y renovable de la experiencia humana.*

Para emprender mejor esta labor de comprensión de nuestro objeto de estudio, presentamos aquí nuestro planteamiento metodológico, que estructuramos en varios pasos. Después de una breve aproximación a la perspectiva sociológica y la investigación cualitativa, pasamos a justificar el diseño de nuestra investigación y la perspectiva adoptada, las técnicas usadas para la obtención de los datos, a saber, las entrevistas en profundidad y los grupos de discusión, y finalmente las herramientas usadas para el análisis, tanto la Grounded Theory como el análisis cualitativo asistido por ordenador mediante el programa ATLAS.ti.

### 8.1 La perspectiva cualitativa

Estruch i Gibert y Cardús i Ros (2003) nos proporcionan de manera clara y sencilla claves fundamentales para entender la sociología, mediante una aproximación lúcida a las características de la perspectiva sociológica y al oficio de sociólogo, determinando cómo debería ser el trabajo sociológico e ilustrando sus luces y sombras.

Hablar de las bases del trabajo sociológico nos remite a entender primero en qué consiste y cómo se define la sociología. Para ello retomamos las definiciones de Estruch i Gibert (2003: 15-25):

“Aprender sociología es aprender a interrogar; es decir: aprender a hacer preguntas y a hacerse preguntas”

“la sociología es una manera determinada de situarse ante la realidad e interrogarse sobre la misma”

“Hablar de sociología como perspectiva implica tomar conciencia de que no basta con saber qué es lo que estamos observando y analizando, sino que tenemos que saber, al mismo tiempo, desde dónde lo estamos considerando...”

¿Cómo puede efectuar el sociólogo en la práctica esta tarea en un mundo marcado por *prenociones*, es decir nociones preconcebidas, y representaciones preconstruidas?

La sociología es una ciencia que piensa y que hace sociología de la sociología, y el trabajo sociológico en este sentido es un *oficio reflexivo*:

“La reflexibilidad es una condición fundamental para la práctica de toda ciencia que esté interesada en tener en cuenta los condicionamientos sociales que determinan su manera de actuar y la influencia que éstos tienen en sus resultados...” (Cardús i Ros, 2003: 185)

El sociólogo, consciente de sus propias limitaciones adopta una mirada autocrítica para resistir a la demanda social de convertirse en “profeta social” para guiar a la sociedad. La sociología es una ciencia incapaz de doblegarse a la tentación de predecir cómo deberían ser las cosas, porque es siempre un intento de comprensión de la realidad social. Cuando se convierte en acción transformadora deja de ser sociología para pasar a ser ingeniería social al servicio del Estado, y de los objetivos políticos, económicos o ideológicos.

El trabajo sociológico, para comprender la sociedad debe tener las siguientes bases:

**-Reconocer su parcialidad:** una parcialidad que no se opone a imparcialidad sino a globalidad y totalidad. El trabajo sociológico, aunque aspira profundamente a la imparcialidad, reconoce que constituye un punto de vista más entre muchos, lo que remite a la necesidad de un enfoque pluridisciplinar para estudiar cualquier fenómeno.

**-Ser crítico** pero empezando con ser autocrítico. Siendo un trabajo científico incapaz de decir cómo deberían ser las cosas, sino más bien un compromiso para observar y decir como son, no como nos gusta que sean, el trabajo sociológico debe cuestionar las prenociones y las concepciones de la realidad que devienen “oficiales” en la sociedad.

**-Desenmascarar** mediante, primero la observación y la comprensión de los papeles y los roles que interpretamos en la sociedad para poder luego desvelar y quitar las máscaras que tapan el objeto estudiado o la estructura interna de la sociedad y de sus fenómenos.

**-Relativizar** las evidencias colectivas y las certezas. En este sentido lo absoluto es visto como relativo y lo normal y natural como social y cultural. Este “relativizar” es “dudar” de las presuposiciones inherentes al hecho de ser un ser social, y de lo preconstruido y establecido como representaciones oficiales.

En definitiva el trabajo sociológico se basa en un proceso crítico, desenmascarador y relativizador; una triple perspectiva que corresponde a un proceso de objetivación, resultado de una triple acción:

- a- romper con el sentido común ordinario.
- b- romper con la propia teoría científica.

c- hacer transparente la posición del investigador en relación con el objeto estudiado.

Este proceso de objetivación debe reemplazar necesariamente cualquier pretensión de alcanzar la objetividad dada la relación discutible entre sujeto observador y objeto observado.

La teoría sociológica es una herramienta imprescindible para producir conocimiento, provocar las evidencias colectivas, pensar de manera reflexiva, y cuestionar “lo dado por descontado”. Para objetivar desde la razón es imprescindible la teoría; su uso puede constituir un arma de defensa contra la “dominación simbólica”, en palabras de Bourdieu (Cardús i Ros, 2003). Esta arma es útil para asegurar el rigor científico y mantener la pasión y el compromiso necesarios para desenmascarar los procesos de construcción histórica de las experiencias, representaciones y concepciones, y cuestionar las relaciones de poder que las sostienen como orden social. Pero la teoría debe mantener un proceso permanente de revisión y actualización, para que no se convierta en ideología, o integrarse en las formas de conocimiento ordinario:

“Sólo así la teoría puede mantener su papel fundamental: llegar a ser una estrategia de interrogación crítica de la realidad social.” (Cardús i Ros, 2003: 212)

Esta aproximación a la sociología como ruptura y como un permanente proceso de reflexión, crítica, autocrítica y actualización suscita resistencias que emanan de las exigencias de la perspectiva sociológica misma, que van en contracorriente de la naturaleza de la experiencia humana que tiende a la rutina e incita a no pensar. Estas resistencias invitan a la pereza y rehuyen la aventura que supone abrazar la perspectiva sociológica, y el riesgo de abandonar las ideas preconcebidas.

Estruch i Gibert (2003: 16) antes de introducirnos en esta aventura de adentrarse en comprender la perspectiva sociológica ya nos advirtió sobre dos posibles tipos de resistencias que nos puedan surgir: *resistencia pasiva* que nos encierra en la mera contemplación como espectadores, y *resistencia activa* que se manifestaría en el abandono del espíritu crítico que invita a preguntar e interrogar y, en el rechazo de dejarse ser interrogado e interpelado.

En caso de no ofrecer resistencias a esta aproximación a la perspectiva sociológica que ofrece el autor, éste preconiza el placer de adentrarse en una nueva forma de conocimiento y de conciencia. Así pues, puestos a elegir, optaríamos por asumir el riesgo que supone reflexionar y criticar aunque de entrada sabríamos que no tendríamos respuestas definitivas ni conclusiones cerradas y absolutas.

Desde este punto de partida, el planteamiento metodológico de nuestra investigación consiste en un diseño basado sobre la metodología de análisis cualitativo.

La investigación cualitativa se realiza desde un espacio transdisciplinar, y lo cualitativo requiere una actitud multidisciplinar de cada investigador o investigadora porque:

“crea y construye un nuevo espacio metodológico, ético y epistemológico que muy bien puede considerarse como un nuevo paradigma, o alternativo, frente a las perspectivas positivistas predominantes en la investigación científica de varios de los últimos siglos. El propio concepto de paradigma es en sí, o al menos lo debería ser, un concepto transdisciplinar. Ninguna disciplina o área de conocimiento puede apropiarse del concepto de paradigma.” (Tójar, 2006: 54-55)

La investigación cualitativa procede de varias tradiciones epistemológicas, tiene diversas metodologías y varias técnicas de obtención de la información. Por eso, es difícil determinar una definición de la investigación cualitativa y determinar sus características específicas, pero cabe destacar una de las principales características de la investigación cualitativa, a saber el compromiso ético en relación con el tema a investigar, la persona investigada y los resultados de la investigación (Tójar, 2006: 141).

Recogemos la definición de Denzin y Lincoln citada por Tójar (2006: 144):

“... es un campo interdisciplinar, transdisciplinar y en muchas ocasiones contradisciplinar. Atraviesa las humanidades, las ciencias sociales y las físicas. La investigación cualitativa es muchas cosas al mismo tiempo. Es multiparadigmática en su enfoque. Las personas que la practican son sensibles al valor de un enfoque multimétodo. Están comprometidas a la perspectiva naturalista y a la comprensión interpretativa de la experiencia humana. Al mismo tiempo, el campo de la investigación cualitativa es inherentemente político y se construye a través de múltiples posiciones éticas y políticas. La investigación cualitativa incluye dos tensiones simultáneas. Por un lado, es atraída una amplia sensibilidad interpretativa, postmoderna, feminista y crítica. Por otro, puede serlo por concepciones más positivistas, postpositivistas, humanistas y naturalistas de la experiencia humana y su análisis.”

Tójar piensa que cualquier definición puede ser reduccionista, por eso prefiere definir la investigación cualitativa describiéndola y analizando cómo es:

“La investigación cualitativa es humanista porque se ocupa del ser humano desde la perspectiva del ser humano. No busca esconderse o disfrazarse detrás de una vestimenta de objetividad, de alteridad, para analizar los fenómenos. Busca al hombre y a la mujer desde la propia persona. (...) El valor de la persona y su dignidad están además por encima de la propia investigación...” (Tójar, 2006: 145)

A nivel ontológico, una aproximación cualitativa es subjetiva porque es concebida como una construcción del propio investigador. Asimismo a nivel epistemológico que hace referencia a las bases del conocimiento, éste es considerado subjetivo porque el investigador está implicado subjetivamente en los diferentes procesos, tanto en la

naturaleza de la realidad social estudiada, el cómo se adquiere su conocimiento y cómo se puede interpretar y comunicar (Tójar, 2006: 59).

Varios autores (citados por Tójar, 2006: 61-62), tales como Guba y Lincoln, Tuthill y Ashton, Morin, entre otros, reconocen la existencia de dos perspectivas dentro de la perspectiva cualitativa; una interpretativa y otra crítica, subdivididas a su vez en varios enfoques o metodologías, aunque algunos no comparten esta distinción entre paradigmas y consideran ambas perspectivas, la interpretativa y la crítica un mismo paradigma postpositivista (Koetting, citado por Tójar, 2006). Lather (citado por Tójar, 2006) a su vez plantea más de dos perspectivas paradigmáticas postpositivistas; a saber el interpretativo, el crítico y el postmoderno. Incluso llega a enumerar dieciséis paradigmas de investigación postpositivista divididos en función del conocimiento requerido; a saber comprensión, emancipación y deconstrucción.

El paradigma feminista corresponde a un modo diferente de concebir el mundo desde la perspectiva de género para luchar contra la tradicional dominación masculina. En cuanto al reciente paradigma postmoderno destaca por el énfasis de la relación entre conocimiento y poder y la consideración del sujeto como el fruto de identidades fragmentadas (Tójar, 2006: 65). Ambos para nosotros son claves en el análisis.

Dos perspectivas epistemológicas; el subjetivismo y el constructivismo destacan en la investigación cualitativa. En el subjetivismo se prioriza a la perspectiva del sujeto en la interpretación de la realidad estudiada, con lo cual no cabe la objetividad en la producción del conocimiento. Éste lo impone el sujeto al objeto. En cuanto al construccionismo se distingue por la idea de que la realidad se construye y se reconstruye en función de interacciones sociales de las personas que la interpretan. Con lo cual el construccionismo es contrario al esencialismo.

En cuanto a la perspectiva teórica, para Crotty:

“es la postura filosófica que se encuentra en la base de cada metodología. La perspectiva teórica fundamenta y proporciona un marco, o contexto, desde el que un proceso de investigación se puede desarrollar incorporando, además, los criterios que establecen qué tipo de conocimiento es válido.” (Tójar, 2006: 71)

Se distinguen cuatro perspectivas teóricas en la investigación social: el interpretativismo, la teoría crítica, la teoría feminista y el postmodernismo.

La Teoría feminista o los estudios de la mujer y la investigación cualitativa han tenido una relación de enriquecimiento mutuo. En efecto, la teoría feminista ha aportado nuevas perspectivas metodológicas de investigación y la investigación cualitativa ha enriquecido la investigación feminista con sus métodos y técnicas. En un momento en

que el conocimiento sociológico era parcial y no tomaba en cuenta a las mujeres por basarse en el estudio de un sujeto masculino como si fuera neutro y universal, la alternativa feminista ha permitido dar a conocer una nueva forma de conocimiento, sin dominación masculina; una nueva forma de pensar, observar y explicar la realidad marcada por una inevitable subjetividad. La categoría de género y la categoría de patriarcado son categorías fundamentales que configuran la perspectiva investigadora feminista.

En el siguiente cuadro VIII.1 desglosamos, por consiguiente, las perspectivas, metodología y métodos adoptados en nuestra investigación.

**Cuadro VIII.1 Perspectivas, metodología y métodos seguidos en la tesis**

<b>Paradigma</b>	El Postpositivista
<b>De los dos paradigmas (Guba y Lincoln, Tuthill y Ashton, Morin)</b>	El Crítico
<b>De los tres paradigmas (Lather)</b>	El Emancipatorio
<b>De los 16 Paradigmas (Lather)</b>	El Feminista
<b>Perspectivas epistemológicas</b>	El Constructivismo
<b>Perspectivas teóricas</b>	La Teoría feminista
<b>Metodología</b>	La Investigación cualitativa
<b>Métodos</b>	La Grounded Theory

Elaboración propia a partir del cuadro de Tójar (2006: 84).

## 8.2 Diseño de la investigación

Hemos considerado la perspectiva de investigación cualitativa la más adecuada para nuestra tesis. La perspectiva cualitativa es fundamental para nuestro objetivo principal, que es estudiar el movimiento y el discurso feminista marroquí. La perspectiva cuantitativa está presente también, precisamente en la segunda parte de la tesis, con la finalidad de conocer el estado de la situación de las mujeres en Maruecos, que nos permitirá entender mejor más tarde los discursos de los diferentes actores del debate.

Movimiento, discurso e identidad son tres ejes claves para entender el feminismo marroquí. El movimiento se entenderá en su relación dinámica e interactiva con los demás actores que han participado en el debate efervescente sobre la cuestión femenina que ha durado más de una década desde la famosa campaña del millón de firmas de 1992 para la reforma del Código de Estatuto Personal hasta la aprobación en el parlamento del nuevo Código de la Familia en 2004. Aunque para entender bien el movimiento, las fuentes de sus referencias y su discurso hemos tenido que remontar a

épocas anteriores a este debate, e indagar desde la génesis del movimiento en los años 80.

Aproximarse al movimiento partiendo de estos tres ejes, nos remite a la interacción del movimiento feminista marroquí con los demás movimientos sociales o políticos tanto internos como externos, a saber, los movimientos de derechos humanos, los demás movimientos feministas e incluso el emergente movimiento islamista, la interacción del movimiento con los partidos políticos, y el juego de poder, entre partidos, sociedad civil y monarquía. Por consiguiente, la influencia y la interacción con los demás discursos y referencias: discurso oficial interno, discurso oficial externo, los demás feminismos, los movimientos islamistas, el discurso de los partidos...etc.

Aproximarse a la coyuntura nacional e internacional en la cual se desenvuelve el movimiento feminista marroquí en todo un proceso de cambio, interacción y desarrollo permanente nos permite desvelar cómo el movimiento deconstruye la identidad de género y cómo reconstruye una nueva identidad femenina por un lado, y por otro cómo construye la nueva identidad colectiva del movimiento.

Además del enfoque cualitativo se ha utilizado el enfoque histórico, y el crítico-racional. El enfoque histórico se refleja en el planteamiento cronológico de los temas tratados, la génesis del movimiento feminista, su trayectoria y el impacto de factores sociales, culturales, económicos y políticos sobre su desarrollo. El Método crítico-racional en este trabajo se refleja por un lado en la propia reflexión realizada por las personas entrevistadas sobre el movimiento feminista, sus características, logros, límites y retos, y por otro en el propio análisis.

En el siguiente cuadro VIII.2 se detalla el esquema metodológico completo de la tesis, que ilustra el tema, los planteamientos teóricos, el contexto, y el análisis del discurso de los agentes sociales con sus correspondientes objetivos, además de las técnicas y las fuentes usadas para obtenerlos.

**Cuadro VIII.2 Esquema metodológico de la tesis**

Objeto de la tesis	Subáreas	Objetivos	Técnicas	Fuentes	Perspectiva
<b>Identidad y género: Aproximación al discurso feminista en Marruecos</b>	<b>Planteamientos teóricos</b>	Introducir los conceptos de identidad, género, feminismo y acción colectiva, básicos para el análisis de nuestro objeto de investigación	Análisis de textos y documentos	Fuentes bibliográficas y documentales	Crítico-racional
		Estudiar los antecedentes de ligar la cuestión femenina a la problemática de la identidad en Marruecos. El discurso masculino sobre la mujer y la identidad antes y durante el Protectorado, durante la lucha por la descolonización y después de la Independencia (el discurso nacional, el discurso religioso, el discurso político). Aproximarse al movimiento islamista: su génesis, su trayectoria y su discurso.			Histórica y crítico racional.
		Aproximarse al movimiento feminista marroquí, su génesis y su trayectoria			
	<b>Contexto</b>	Estudiar el contexto jurídico-legal, político y socioeconómico de las mujeres en Marruecos en el período 1992-2004.	Análisis de los datos secundarios y documentales	Datos secundarios y documentales	Cuantitativa
<b>Análisis del discurso de los agentes sociales</b>	<p>El Análisis del feminismo marroquí como movimiento social y de acción política: centrándonos en su génesis partiendo de los partidos políticos, sus acciones diversas, sus características, su relación con el poder y con los partidos y su trayectoria de establecerse como movimiento independiente. Una trayectoria que ha tenido frutos pero sigue teniendo límites y retos que afrontar.</p> <p>Analizar el discurso feminista: la evolución de sus referencias teórico-ideológicas, desde la referencia socialista al principio hasta la feminización del <i>iyihad</i>. Estudiar el discurso feminista marroquí en relación con los demás discursos: -El discurso oficial interno -El discurso de los partidos políticos -El discurso islamista y conservador -El discurso externo (discurso oficial externo, identidad, derechos humanos, feminismo global y feminismos árabes e islámicos)</p> <p>Analizar cómo el movimiento feminista cuestiona la identidad y deconstruye la identidad de género construida y respaldada cultural y políticamente (La identidad defendida por los islamistas, la identidad arraigada por las leyes discriminatorias...)</p> <p>Analizar cómo el movimiento feminista marroquí construye una nueva identidad femenina. Analizar la construcción de una nueva identidad feminista</p> <p>Analizar las visiones de tres grupos de discusión: Mujeres amas de casa, jóvenes estudiantes y hombres practicantes sobre cuestiones clave; la cuestión femenina, la identidad, los roles de género, el feminismo como movimiento, los cambios y los actores que los impulsan.</p>	<p>El análisis de los discursos de los agentes sociales:  -Entrevistas -Grupos de discusión</p>	<p>Datos primarios: Los discursos de los agentes sociales  Entrevistas</p> <p>Datos primarios: Grupos de discusión</p>	Cualitativa	

El análisis de los discursos que pretendemos hacer en este trabajo parte del principio de no presuponer nada. Tratamos, siguiendo a Bourdieu (2005), de cuestionar las preconstrucciones y presupuestos existentes entre los actores sociales. Por ello planteamos preguntas a los entrevistados y a los miembros de los grupos de discusión que en principio parecían obvias, pero a nosotros nos sirven para que ellos también cuestionen y empiecen a reflexionar sobre razones que habrían tenido asumidas.

Es común en toda nuestra investigación el objetivo de aproximarse al discurso feminista, pero en la fase del análisis de los discursos de los agentes sociales desde una perspectiva cualitativa tenemos la posibilidad de acceder a las opiniones de las mismas mujeres militantes. Así, entendemos mejor el movimiento desde la perspectiva de sus militantes y analizamos su discurso en relación con los discursos de los demás actores participantes en el debate sobre la cuestión femenina. Asimismo, detectamos los límites del movimiento, y los retos que le enfrentan.

A continuación presentamos los cuadros detallados del diseño de la investigación. El cuadro VIII.3 recoge los conceptos teóricos claves que hemos planteado. El cuadro VIII.4 es para los planteamientos teóricos desde un enfoque histórico. El cuadro VIII.5 es del contexto socioeconómico, jurídico-legal y político de las mujeres en Marruecos. En cuanto al cuadro VIII.6, pues, detalla los temas que se plantean en el análisis de los discursos de los entrevistados y de los grupos de discusión según una serie de campos temáticos.

### **Cuadro VIII.3 Conceptos teóricos claves**

<b>Conceptos claves</b>	<b>Dimensiones analíticas</b>
Identidad	Identidad: concepto y herramienta de análisis.
	Identities individuales e identidades colectivas: varias dimensiones.
Movimiento social y acción colectiva	Características de las nuevas formas de acción colectiva.
	Identidad y acción colectiva.
Género	Género: concepto y categoría de análisis.
	Identidad de género.
	Identidad nacional y género.
Feminismo	Feminismo como teoría crítica.
	Feminismo como movimiento social y acción colectiva.

#### Cuadro VIII.4 Planteamientos teóricos desde un enfoque histórico

Antecedentes históricos sobre las mujeres y la identidad en Marruecos	El nacionalismo
	El islamismo
Movimiento de mujeres y feminismo en el mundo musulmán y en Marruecos	Evolución histórica del movimiento de mujeres en Marruecos

#### Cuadro VIII.5 Contexto jurídico-legal, político y socioeconómico de las mujeres en Marruecos

Contexto jurídico-legal, político y socioeconómico de las mujeres en Marruecos	Ámbito jurídico-legal
	Participación en la vida política
	Contexto socioeconómico

#### Cuadro VIII.6 Análisis del discurso de los agentes sociales. El movimiento feminista marroquí: una década de debate

Campos de análisis	Temas planteados	
Movimiento y acción política	Génesis del movimiento	
	Acciones del movimiento feminista marroquí	Acción de investigación
		Acción de reivindicación social
		Acción de reivindicación política
		Acción de reivindicación jurídica
	Características del movimiento feminista marroquí	
	Mujeres, poder y acceso a puestos de decisión	
La construcción de un movimiento independiente	Logros	
	Límites	
	Retos	
Referencias y discursos	Referencias teórico ideológicas del feminismo	Referencia socialista
		Feminización del <i>iytiḥad</i>
		Derechos humanos universales
	Discursos cruzados: feminismo marroquí y cuestión femenina	Discurso conservador e islamista
		Discurso partidos políticos <sup>197</sup>
		Discurso oficial interno
		Discurso oficial externo
		Discurso de los demás feminismos
Identidad	Deconstrucción de la identidad	Cuestionamiento de la identidad
		Deconstrucción de la identidad de género
	Reconstrucción de la identidad	Nueva identidad femenina
		Nueva identidad feminista
Visiones desde “fuera”	Visiones de tres grupos de discusión: Mujeres amas de casa, jóvenes estudiantes y hombres conservadores	Sobre la cuestión femenina y los roles de género
		Sobre el feminismo
		Sobre el cambio y los actores del cambio

<sup>197</sup> Este tema relacionado con la visión cruzada de discurso feminista vs. discurso de los partidos políticos se desarrolla en el campo de análisis de “Movimiento y acción política”, lo que hace innecesario retomarla de nuevo en este capítulo de referencias y discursos.

### **8.3 Técnicas de obtención de datos y herramientas de análisis**

En función de las perspectivas usadas hemos aplicado las técnicas de análisis de datos documentales y secundarios y las técnicas cualitativas de entrevistas en profundidad y grupos de discusión.

Para el análisis de los datos documentales y secundarios nos basaremos sobre diversos tipos de documentos que nos facilitan la información necesaria; obras que plantean los temas tratados en esta tesis, y trabajos escritos o disponibles en los portales oficiales, tales como textos de ley, informes, documentación estadística, estudios, actas de congresos y seminarios, boletines, comunicados, memorándum, artículos de prensa, publicaciones que recopilan materiales que nos interesan... etc. Recogeremos un fondo bibliográfico diverso que ilustra el debate sobre la cuestión femenina especialmente en el período 1992-2004.

En la presente tesis se realiza un análisis del movimiento y el discurso feminista desde el discurso de las propias militantes feministas. Un discurso centrado en las experiencias de las propias militantes feministas en asociaciones o partidos políticos, y que relata las acciones de este movimiento, sus logros, sus límites, sus retos y su interacción con los demás discursos.

El proceso de construcción de este discurso feminista y de la identidad femenina y feminista durante el proceso de evolución del movimiento tiene diversas dimensiones porque en ambos procesos participan e intervienen de manera directa o indirecta diferentes actores.

Los diferentes actores<sup>198</sup> del debate sobre la cuestión femenina; sean feministas, partidos políticos, islamistas, ulemas, etc. (actores sociales o políticos) piensan, toman decisiones y posturas, reaccionan y actúan influidos por la coyuntura nacional e internacional, y en función de las referencias del grupo al que pertenecen, interaccionando unos con otros. Además, la cultura en la cual se desenvuelve cada uno de los actores de cada grupo influye en sus respectivas decisiones. Esta cultura está marcada no sólo por los referentes religiosos y los referentes de derechos humanos universales, sino también por el patriarcado, y los roles de género. Recordamos que el

---

<sup>198</sup> Los diferentes actores que participaron en el debate sobre la cuestión femenina que estudiamos en esta tesis son: el gobierno, especialmente el ministerio de Desarrollo Social, de la Familia y de la solidaridad, las mujeres miembros del gobierno, el parlamento y las mujeres diputadas, los partidos políticos y especialmente las mujeres políticas, las asociaciones femeninas y feministas y las asociaciones de defensa de los derechos humanos y sus militantes, los líderes religiosos, los sindicatos, los investigadores y grupos de investigación sobre la mujer y el género, los medios de comunicación, etc.

papel del rey en los dos grandes debates que hubo sobre la cuestión femenina a raíz de las reformas de la Mudauana fue el de árbitro que zanja el debate.

Para responder a los objetivos de esta tesis se ha optado por entrevistar a aquellos actores que han participado en el debate efervescente que ha durado más de una década sobre la cuestión femenina, dando voz a estas militantes feministas, mujeres políticas, y ulemas, así como a las propias mujeres amas de casa, jóvenes o estudiantes; en total son 17 entrevistas y 3 grupos de discusión, que se adjuntan en completo en anexo (véase los detalles en los cuadros VIII.7 y VIII.8)<sup>199</sup>.

Hemos necesitado observar, escuchar, analizar, y estudiar los grupos y los actores sociales para comprender mejor su discurso y entrar en un proceso de comunicación eficaz con ellos. Por eso, además de entrevistar a las mismas militantes feministas, entrevistamos a otros actores tales como ulemas, y otro grupo que hemos llamado "expertos" formado por personas que pertenecen a diferentes ámbitos: profesores, abogados, médicos, psiquiatra,...etc., que sin ser militantes feministas participan en el movimiento feminista, con la observación, el seguimiento, la investigación o la escritura.

Partiendo de este enfoque de investigación cualitativa, las técnicas cualitativas utilizadas en nuestra investigación y que consideramos idóneas son las entrevistas en profundidad y los grupos de discusión.

Para acercarse a los discursos, y dada la diversidad y heterogeneidad de los actores que participan en el debate sobre la cuestión femenina, hemos optado por la técnica de entrevista en profundidad. Se ha considerado idónea la técnica de entrevista para abordar las posturas y opiniones divergentes que existen no sólo entre partidos políticos y sociedad civil sino incluso entre las mismas militantes feministas.

A este tipo de entrevista se le denomina también *entrevista especializada y a elites* término acuñado por Dexter (1970) en su libro *Elite and Specialized Interviewing*. Con "elites" no se refiere aquí a entrevistas únicamente a personas importantes en ámbitos determinados, sino más bien se refiere a entrevistado "experto" o "bien informado" sobre el tema objeto del estudio (Valles, 1997: 188, 189). Como ejemplo puede ser

---

<sup>199</sup> En los párrafos siguientes se menciona toda la información sobre las entrevistas y los grupos de discusión realizados. Todas las entrevistas fueron traducidas al castellano, del árabe la mayoría, y del francés, algunas cuantas, excepto una que fue realizada en castellano. Los grupos de discusión fueron traducidos del dialecto marroquí al castellano.

Los grupos de discusión y las entrevistas fueron realizados entre noviembre de 2004 y enero de 2005. Los perfiles de las/os entrevistadas/os corresponden a su situación durante el período de la realización de la entrevista.

considerada elite y experta una mujer beneficiaria de clases de alfabetización en el caso de ser entrevistada en el marco de una investigación sobre la alfabetización.

La entrevista en profundidad ofrece muchas ventajas frente a otros procedimientos de obtención de información o incluso frente a las demás técnicas de conversación. Por un lado, al igual que otras técnicas cualitativas, la entrevista en profundidad permite la obtención de una gran parte de información que destaca por su calidad contextualizada, intensiva y holística en las propias palabras de los entrevistados, y por otro lado, permite al investigador interactuar con el entrevistado con flexibilidad y espontaneidad y dirigir y manipular el cauce de la entrevista. Valles (1997) enfatiza, además, la característica flexibilidad, diligencia y economía de esta técnica.

La entrevista en profundidad se complementa con la técnica cualitativa de grupo de discusión; ambos constituyen dos técnicas capaces de facilitar la información de difícil acceso sin la intervención de un entrevistador. Sin embargo, no son reemplazables, dado que se puede preferir la entrevista por su intimidad, o por la posibilidad de transmitir información intensiva y profunda.

Las mismas ventajas de la entrevista en profundidad vienen acompañadas de ciertos inconvenientes que hay que tomar en cuenta. Valles destaca especialmente el factor tiempo, puesto que se gasta más tiempo por entrevistado entre realización y tratamiento de la información comparada con la encuesta o, incluso, el grupo de discusión. La interacción entrevistador-entrevistado marcada por exceso de direccionismo del primero o suspicacia de ambos puede afectar la validez y fiabilidad de la información obtenida. Asimismo se le puede echar en falta a la entrevista en profundidad las ventajas que ofrecen otras técnicas cualitativas, a saber, la observación directa o participada, y la interacción grupal.

“La entrevista de investigación social encuentra su mayor productividad no tanto para explorar un simple lugar fáctico de la realidad social, sino para entrar en ese lugar comunicativo de la realidad donde la palabra es vector vehiculante principal de una experiencia personalizada, biográfica e intransferible (...) La entrevista de investigación social es la mínima expresión de un sistema comunicativo que se retroalimenta, y como todo sistema abierto no puede entenderse como la suma de sus partes, sino como el resultado de una circularidad interaccional cuyos resultados dependen de la organización concreta y sucesiva de las secuencias comunicativas y no de la simple programación del canal de información (...) Operativamente la entrevista de investigación se construye como un discurso principalmente enunciado por el entrevistado, pero que comprende también las intervenciones del investigador, cada uno con sentido y un proyecto de sentido determinado (generalmente distintos), relacionados a partir de lo que se ha llamado un contrato de comunicación, y en función de un contexto social o situación...” (Alonso, 1994: 228- 231)

Para la preparación de la entrevista en profundidad contamos necesariamente con un *guión de entrevista* que recoge los temas que se deben plantear en función del objetivo de la investigación y de cada entrevista, con lo cual el guión no constituye una lista de preguntas directas ni de respuestas esperadas, sino más bien un conjunto esquemático de puntos que se pretende abordar no forzosamente de forma seguida. El guión es entonces flexible, adaptable a cada entrevistado, y abierto a posibles modificaciones o incorporación de otros puntos si se ve necesario (Valles, 1997: 204).

El guión (se adjunta en el anexo de la tesis) que hemos elaborado es flexible y adaptado a las diferentes personas entrevistadas según su perfil. No todos los temas han sido abordados por todos los entrevistados.

El guión de los grupos de discusión no abarca todos los temas que se abordan en las entrevistas, por la simple razón de que los grupos de discusión no están formados por los actores del debate sobre la cuestión femenina ni por expertos o militantes feministas, sino por tres grupos de ciudadanos compuesto por estudiantes de ciencias económicas de ambos sexos, un grupo de mujeres amas de casa y otro grupo de jóvenes varones en su mayoría trabajadores en un polígono industrial de Casablanca y que se autodefinen como conservadores.

En cuanto a la selección de los entrevistados, parte de *decisiones muestrales* que se toman tanto al proyectar la investigación como durante la realización del trabajo de campo. La elección de algunos fue una decisión previa, fruto de investigaciones anteriores propias y de la documentación, pero afortunadamente el punto de partida puso en marcha la técnica de bola de nieve (acuñada por Coleman en 1958, Valles, 1997: 215) en el proceso de búsqueda y elección de los siguientes entrevistados. Puesto que la mayoría son actores importantes partícipes en el debate sobre la cuestión femenina me han facilitado información sobre otros actores que me puedan interesar. La documentación, la observación, la conversación, la casualidad y la suerte han desempeñado un papel igual de importante en esta fase que ha sido fascinante y sorprendente.

En nuestra elección de los informantes hemos tratado de que sean representativos (véase los detalles en el cuadro VIII. 7). Han sido 17 entrevistas realizadas en las siguientes 6 ciudades: Rabat, Kenitra, Tetuán, Casablanca, Chauen y Fez. En relación con las asociaciones femeninas entrevistamos a 4 presidentas de las siguientes

asociaciones: de la Unión de Acción Femenina<sup>200</sup> (UAF) entrevistamos a la presidenta Latifa Jbabdi de la sede de Rabat, y Nezha Alaoui directora de UAF de Kenitra. UAF es conocida por su historia, sus iniciativas y su acción pionera durante la génesis del movimiento. De Tetuán, entrevistamos a Hakima Ennaji presidenta, fundadora de Assaida Alhurra y de Casablanca a Aïcha Echenna, presidenta fundadora de Solidaridad Femenina.

En relación con los partidos políticos, figuran 5 mujeres políticas de los partidos<sup>201</sup> representativos en el debate; una diputada de la Unión Socialista de las Fuerzas Populares (USFP) y otra del Partido de la Justicia y del Desarrollo (PJD) y 3 miembros activos de los partidos políticos siguientes: 1 del Partido del Progreso y del Socialismo (PPS), 1 del Movimiento Popular (MP) y 1 de Fidelidad a la Democracia (FD).<sup>202</sup>

La lista de los 7 expertos se compone de 3 profesores, 2 médicos y 2 investigadores que nos hablan desde su propia opinión y experiencia. No representan forzosamente a ningún partido político ni asociación, aunque algunos forman o formaban parte de alguna asociación como es el caso de Nadia Naïr que es secretaria general de UAF Tetuán, e investigadora y profesora interesada por el tema de la mujer y, que hemos optado por incluirla en la lista de expertos, porque ya tenemos en la lista de entrevistadas a dos representantes de UAF. De la lista de profesores tenemos también al sociólogo Abdessamad Dialmy experto en feminismo y género, y a Fatiha Benlabbah conocedora del movimiento de mujeres siendo cofundadora de la asociación Feminin Pluriel. De los médicos, por un lado, tenemos a Nezha Guessous, médico de Casablanca, que fue de las pocas mujeres que formaron parte del Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal, compuesto en su mayoría por hombres y, por otro, a Ghita El Khayat médico psiquiatra y escritora. De los investigadores hemos entrevistado a Latifa Bouhssini, funcionaria del Ministerio de Desarrollo Social, de la Familia, y de la Solidaridad y experta en el tema, y al abogado Mohamed Ahdaf.

Incluimos entre los entrevistados a los ulemas porque es fundamental su participación en el debate. Contamos con la entrevista del ulema Ali Raissouni. Nos reunimos también previamente con los ulemas Yessef y Taouil, pero no hemos grabado la entrevista respetando la voluntad de ambos.

---

<sup>200</sup> De aquí en adelante nos referiremos a la Unión de Acción Femenina con la siguiente sigla ‘UAF’.

<sup>201</sup> De aquí en adelante nos referiremos a estos partidos con las correspondientes siglas: la Unión Socialista de las Fuerzas Populares (USFP), el Partido del Progreso y del Socialismo (PPS), el Partido de la Justicia y del Desarrollo (PJD), Movimiento Popular (MP) y Fidelidad a la Democracia (FD).

<sup>202</sup> El partido Istiqlal es también interesante aunque no figure en la lista. Estaba previsto entrevistar a su miembro militante feminista Milouda Hazeb, pero no fue posible.

Valles (1997: 214) cita varios inhibidores que afectan la disposición de los entrevistados; a saber, entre otros, "la *amenaza al ego* (o el temor a que la información trascienda y se vuelva en su contra, o la *etiqueta* (o autocensura psicosocial)". Ha sido el caso de dos de nuestros entrevistados, ambos ulemas, uno rechazó la grabación y otro aunque aceptó, en principio, ser entrevistado, luego mostró recelo el día de la entrevista, rechazó la grabación, además exigió la presencia de un ayudante varón en la sala donde se realizó la entrevista. Ésta fue demasiado corta, con muy poca colaboración por parte del entrevistado, incluso las respuestas era inhibitoras. A pesar de ello, la falta de comunicación que pareció caracterizar la entrevista fue significativa y comunicativa. Este ulema formaba parte del Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal, y por lo visto no parecía muy de acuerdo con las disposiciones del nuevo Código de la Familia. Uno de los participantes en uno de los grupos de discusión mostró también un cierto recelo al saber que la investigación se llevará a cabo en una universidad española, y precisó la necesidad de saber el objetivo de la investigación. Una intervención cuidadosa de nuestra parte tranquilizó a este participante y creó, por consiguiente, un ambiente adecuado de confianza en el grupo antes de empezar su realización.

En relación con a cuántos entrevistar, la decisión depende del criterio de saturación teórica (Valles, 1997: 214). En total han sido 17 entrevistas y 3 grupos de discusión los que constituyen el trabajo de campo utilizado para el análisis en esta tesis y que se han podido seleccionar y realizar gracias a un trabajo previo de observación y recopilación de información.

En efecto, antes de la realización de estas entrevistas definitivas se efectuaron previamente visitas a varias asociaciones y conversaciones con diferentes personas con el fin de perfilar mejor el trabajo de campo, diseñar los guiones de las entrevistas y grupos de discusión definitivos, conocer en profundidad la realidad de la acción de las asociaciones de mujeres y las asociaciones de desarrollo o de derechos humanos que plantean las cuestiones femeninas, recoger el material bibliográfico necesario, observar y recopilar información de primera mano. Se mantuvieron conversaciones con dos ulemas, una sindicalista y una consejera del partido USFP<sup>203</sup> y se visitaron en total 12

---

<sup>203</sup> Se mantuvieron conversaciones con Halima Al Arabi, sindicalista en la Confederalité Democratique du Travail (CDT), ingeniera y tesorera en la Unión de Acción Femenina de Tetuán; Fatema Zahra Chikhi, miembro del partido Union Socialiste des Forces Populaires (USFP), Consejera tercera del presidente de la Comuna Urbana de Tetuán, encargada de asuntos culturales; el Ulema Mohamed Taouil miembro del consejo científico de Fez, profesor Cátedra de la Universidad Alkaraouine, y ex miembro de la Comisión

asociaciones y sus respectivos centros de atención a las mujeres víctimas de violencia (Almahroun para el Desarrollo y la Comunicación; Investigación Femenina para el Desarrollo y la Cooperación; Talasamtan para el Medio Ambiente y el Desarrollo, Derechos de la Gente; Iniciativas para la Protección de los Derechos de la Mujer, Ennakhil para la Defensa de los Derechos de la Mujer y del Niño; Amal Mujeres en Movimiento para una Vida Mejor; Asociación Nacional de las Mujeres de Marruecos; dos de los centros de Liga Democrática de los Derechos de la Mujer, Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos<sup>204</sup>; Organización de Renovación de la Toma de Conciencia Femenina)<sup>205</sup>, de 6 ciudades diferentes: Tetuán, Chauen, Fez, Marrakech, Casablanca y Rabat, y se mantuvieron conversaciones con sus correspondientes secretarios/as generales, trabajadoras sociales y beneficiarias de las acciones de dichos centros visitados, que además nos facilitaron publicaciones, documentación e informaciones interesantes y necesarias para nuestro objeto de estudio.

La segunda técnica cualitativa que consideramos idónea para nuestra investigación es el grupo de discusión. Una de las características del grupo de discusión, a parte de ser difícil de definir y delimitar, es precisamente no ser un grupo porque la agrupación, como dice Callejo definiéndolo sin mencionar la palabra grupo, es un horizonte que se va alcanzando poco a poco durante la realización del grupo, cuando los participantes

---

Real encargada de la revisión de la Mudauana, y el ulema Mohamed Yessef, Vicepresidente del Consejo Científico Supremo y Miembro del Consejo de Derechos Humanos.

<sup>204</sup> De aquí en adelante nos referiremos a La Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos con la sigla ADFM.

<sup>205</sup> Se trata de los siguientes centros, tal como se denominan en francés: en Tetuán, la Association Almahroun pour le développement et la communication, en la cual se mantuvo una conversación con su Secretaria General Khadija Moussa, y la Association de Recherche Féminine pour le Développement et la Coopération (ARFEDEC) y Centre d'Assistance pour les Femmes Maltraitées, en la cual se mantuvo una conversación con su Secretaria General Amina Echikhi. En chauen se visitó la Association Talasamtan pour l'Environnement et le Développement (ATED) y se mantuvo una reunión con su Secretario general, una trabajadora social, consultora, y mujeres trabajadoras de una pequeña cooperativa de textil que benefician de formación y alfabetización en esta asociación. En Fez, se mantuvo una reunión con las trabajadoras sociales de la Association Droits des gents y su centro Al Karama pour l'Écoute, l'Orientation et le Soutien Juridique des Femmes au Travail, y de la Association Initiatives pour la Protection des Droits de la Femme (IPDF) y su centro Nawal Belahmar. En Marrakech, nos atendió una trabajadora social de la Association Ennakhil pour la Défense des Droits de la Femme et de l'Enfant y su centro Hawwaâ pour la Défense des Droits de la Femme et de l'Enfant. En Casablanca, nos atendieron los responsables de la Association Amal Femmes en Mouvement pour une Vie Meilleure y su Centre Amal pour l'Information y l'Orientation Juridique, los de la Union Nationale des Femmes Marocaines (UNFM) y su Centre Nationale d'Écoute NON à la Violence contre la Femme, y también los responsables de la Ligue Démocratique pour les Droits de la Femme (LDDF) y sus dos centros Centre d'Information et d'Observation des Femmes Marocaines (CIOFEM) y Centre d'Écoute et d'Orientation Juridique LDDF Assistance, éste último también fue visitado su centro situado en Rabat. En Rabat, además, vistamos l'Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM), donde se pudo adquirir varias publicaciones coordinadas por la misma asociación e informes relacionados con nuestra investigación, y en Casablanca se visitó l'Organisation du Renouveau de la Prise de Conscience Féminine donde se consiguió material bibliográfico.

empiezan a referirse a sí mismos usando un "nosotros". Al comienzo del grupo son sólo individuos desconocidos entre sí. No es necesario que haya un grupo previo a la práctica ni al final tampoco, porque el grupo de discusión es precisamente una práctica para conocer y no una finalidad en sí (Callejo, 2001: 21-22).

Lo que importa en el grupo de discusión es la opinión total que produce el grupo, no la opinión de cada uno. En el caso del grupo de los jóvenes de Casablanca nos ha permitido acceder a una opinión grupal homogénea.

El 'Efecto de sinergia' se provoca por el propio escenario grupal y no puede ser producido en entrevistas individuales con las mismas personas que conforman el grupo.

Esta interacción es una ventaja pero puede ser un inconveniente también porque puede convertirse en medio de transmisión de los tópicos o los consensos impuestos por la cultura dominante o una vía de transformación de la opinión personal. (Valles, 1997: 304).

“Una primera definición del grupo de discusión nos lleva a sus aspectos más manifiestos: reunión de personas, entre seis y diez, previamente desconocidos entre sí, que hablan de un tema bajo la dirección de otra persona (...) Así, se dice algo, pero queda todavía mucho por definir. Uno de los problemas, por los que el grupo se escapa a los intentos de formalización y cierre, se encuentra en la carencia de definición. No hay una serie de indiscutibles signos que lo caracterizan, más allá de la grupalidad. Por eso es una práctica...” (Callejo, 2001: 21)

Con Ibáñez encontramos una definición más completa que enfatiza la separación entre el discurso individual y el grupal:

“un grupo de discusión es un dispositivo analizador cuyo proceso de producción es la puesta en colisión de los diferentes discursos y cuyo producto es la puesta de manifiesto de los efectos de la colisión (discusión) en los discursos personales (convencimiento: convencido es el que ha sido vencido por un conjunto) y en los discursos grupales (consenso)...” (Ibáñez, 2000: 89)

El grupo de discusión tiene varias ventajas, a saber la interacción directa entre el investigador y los participantes en el grupo, lo que hace que sean flexibles, creativos, abiertos a la modificación y facilitadores de gran cantidad de información verbal e incluso no verbal (Callejo, 2001: 173).

De sus características cabe mencionar (Callejo, 2001: 65-76) que es una situación de interrelación de varios individuos cara a cara en un escenario con varios condicionamientos para la circulación pública de discursos. El encuentro se celebra en un espacio y tiempo bajo una demanda de investigación y cuenta con un moderador que establece la dinámica de la reunión. Es un proceso de consenso y de reagrupación que no deja de ser fruto de una lucha de intereses e identidades.

Consideramos adecuado el grupo de discusión como técnica cualitativa para nuestra investigación combinada con las entrevistas en profundidad. Si éstas fueron utilizadas con expertos o elites, en nuestro caso actores sociales partícipes en el debate sobre la cuestión femenina considerados representativos, o especiales, en el caso de los grupos de discusión, hemos escogido sectores no expertos, precisamente 3 grupos; el primero se compone de 8 jóvenes estudiantes de ambos sexos, el segundo lo forman 5 mujeres amas de casa, y el tercero lo constituyen 5 hombres que viven en un barrio industrial y que comparten una mentalidad conservadora (Véase el cuadro VIII.8).

El grupo de discusión se ha contemplado como una técnica de investigación complementaria a la entrevista. En ésta encontramos las trayectorias de las militantes, el discurso políticamente correcto, lo dicho, o lo que hay que decir, en definitiva el discurso racionalizado; mientras en aquél indagamos lo no dicho, lo relacionado con las vivencias personales de los participantes, y las representaciones sociales, o la quiebra de “lo que hay que decir” (Callejo, 2001, 166). En el caso de los jóvenes de Casablanca, éstos se mantienen fieles al discurso que tenían antes y que coincidía con el discurso islamista que era muy hostil al movimiento feminista, al PANIFD y a las demandas de reforma de la Mudauana, mientras que los expertos relacionados con este discurso, Bassima Hakkaoui por ejemplo, que es la representante del partido PJD que formó parte de la oposición en su momento, en la entrevista expresó un discurso políticamente correcto, y reflejó el cambio de postura de su partido; de una fuerte oposición a temas relacionados con la reforma de la Mudauana tales como elevar la edad de matrimonio a 18 años, el divorcio judicial, el *wali*,...etc., a la aceptación total del nuevo Código de la Familia que recoge las mismas reivindicaciones de las feministas.

A la hora del análisis del discurso, Callejo nos advierte que:

“Dentro del análisis del discurso, no ha de olvidarse que las representaciones sociales están definidas por grupos sociales. Lo que trata este tipo de análisis es buscar las representaciones de ‘los otros’ y los mismos emisores de discurso, en el propio discurso. Las representaciones sociales circulan en discursos...” (Callejo, 2001: 48)

Los grupos de discusión favorecen la producción conversacional de discursos, por eso la situación grupal es idónea para la producción de *discursos ideológicos*,

“En un contexto situacional, socialmente ambiguo y poco definido, los invitados tienden a dar prioridad a la legitimación. Por lo tanto, a iniciar la relación con el recurso a los discursos ideológicos más legitimados en el sector social de referencia, que quien interviene puede ir deduciendo según los signos que se van ofreciendo progresivamente: ropas, presentación, primeras intervenciones, etc.... El discurso tiende a lo legitimado y, a su vez, legitima. El análisis de la legitimación y análisis del discurso están estrechamente unidos...” (Callejo, 2001: 47)

Por eso, es tan importante lo dicho como lo no dicho en el grupo de discusión.

Cabe mencionar que el grupo de discusión tiene también ciertas limitaciones que hay que tomar en cuenta; a saber, las características del tema de investigación (por ejemplo que lo que conoce el sujeto sea poco discursivo), las características de la población, la concepción de la propia práctica (que no es una herramienta para cuantificar, ni para convencer)... etc.

A la investigación cualitativa, tradicionalmente se le criticaba la dificultad para elaborar teorías a partir de casos individuales y datos cualitativos. Esta brecha entre los datos de campo y las teorías formales ha sido disminuida gracias a la Grounded Theory o teoría fundamentada. La Grounded Theory es una metodología de investigación en ciencias sociales, desarrollada por los sociólogos Barney Glaser y Anselm Strauss en 1967 como método de investigación proveniente del interaccionismo simbólico. Es un método para construir teorías, conceptos, e hipótesis partiendo de los datos en lugar de partir previamente de supuestos o marcos teóricos ya existentes (Tójar, 2006: 120).

Glaser y Strauss (1967) distinguen entre dos tipos de teorías; las sustantivas que se construyen sobre áreas sustanciales y concretas de la realidad social, y las formales que hacen referencia a áreas conceptuales. La teoría fundamentada se propone elaborar teorías formales a partir de teorías sustantivas generadas desde los datos. Se trata, entonces, de una teoría desarrollada inductivamente a partir de los datos, con los cuales tiene que cuadrar al final. Se inicia la investigación entonces con una pregunta general en lugar de hipótesis, y la recolección de los datos y su análisis se realizan al mismo tiempo pudiendo ir modificando las preguntas a medida que el trabajo progresa.

Para desarrollar una Grounded Theory son necesarias dos estrategias principales, a saber el método comparativo constante (MCC) y el muestreo teórico. En la primera, el investigador codifica y analiza los datos mediante la comparación continua para desarrollar conceptos. Estos conceptos provenientes directamente de los datos se van refinando e identificando sus propiedades para ir delimitando una teoría. En la segunda estrategia, el investigador recoge nuevos casos a estudiar para poder refinar y fundamentar los conceptos y teorías desarrolladas (Rodríguez Gómez et al., 1999).

La teoría fundamentada es una herramienta de análisis que proporciona un conjunto de estrategias para estudiar el movimiento feminista en Marruecos considerado como un proceso de interacción, un proceso desarrollado en un contexto influido por asuntos culturales. El feminismo marroquí como movimiento y discurso es un encuentro con el

otro, marcado por polémicas y consensos. Un análisis cualitativo del tema permite la comprensión y la valoración de este encuentro, desvelar las interacciones entre los diferentes actores, y las construcciones de identidad que se hacen dentro del movimiento.

El uso de los ordenadores y de los sistemas informáticos ha provocado una "revolución metodológica" en el ámbito de análisis cualitativo. Se destacan dos tipos de paquetes informáticos, unos generales diseñados para el tratamiento de textos y bases de datos textuales, y otros especializados diseñados para el análisis cualitativo, tales como NUDIST, ATLAS.ti, AQUAD, QUALPRO entre otros. Algunos han hecho eco de las herramientas de análisis de la Grounded theory propuestas por Glaser y Strauss. En efecto, mientras unos programas son útiles para el análisis estructural, otros sirven para el análisis interpretacional; tanto el descriptivo/ interpretativo como el de generación de teoría. En su mayoría sirven para imitar las tareas manuales de cortar fragmentos de textos, archivarlos y codificarlos, además permiten el registro de conexiones entre códigos (links), anotaciones y documentos primarios, y ayudan a la confección de redes conceptuales favoreciendo la formulación y comprobación de hipótesis y la elaboración de la teoría (Valles, 1997: 393-396).

En nuestra tesis hemos optado por el uso del programa informático ATLAS.ti, un software que destaca en la investigación cualitativa asistida por ordenador por facilitar el análisis cualitativo de grandes volúmenes, no sólo de datos textuales sino, también, de archivos de sonido, imagen o video.

El programa no automatiza el proceso de análisis ni sustituye al investigador, pero ayuda en las diferentes tareas de análisis cualitativo desde la fragmentación del texto en citas, su codificación, la escritura de comentarios, etc. sustituyendo las tareas que se puedan realizar a mano mediante fichas de lectura o de análisis, sistematizándolas, integrándolas y permitiendo que sean más exhaustivas y flexibles.

En ATLAS.ti se distinguen dos niveles; el nivel textual y el nivel conceptual. El primero consiste en la lectura y selección de los fragmentos de texto, su codificación y la escritura de comentarios y el segundo consiste en la formación de redes conceptuales o representaciones gráficas mediante los códigos creados en la fase anterior (Muñoz, 2005).

Estas redes conceptuales o networks, los códigos o 'codes', y las anotaciones o 'memos' constituyen "*pedras angulares de la teoría emergente*" (Valles, 2000: 600).

Las fases textual y conceptual no son independientes o cerradas. Al contrario, el proceso de análisis con ATLAS.ti constituye un ir y venir entre una fase y otra.

A continuación, presentamos los cuadros del trabajo de campo que se van a utilizar para la presente tesis, el cuadro VIII.7 que recoge los datos de las entrevistas y el cuadro VIII.8 sobre los grupos de discusión.

**Cuadro VIII.7 Trabajo de campo. Entrevistas**

Tipología	Personas informantes	Entidad <sup>206</sup> Localidad	Nombre y apellido	Funciones	Códigos <sup>207</sup>	
<b>Asociaciones femininas</b>	<b>Presidentas de asociaciones</b>	-Union d'Action Féminine (UAF). Centre d'Aide aux Femmes Victimes de Violence « SOS-ANNAJDA ». -Rabat y Kenitra	Latifa Jbabdi	Presidenta fundadora de la asociación Directora de escuela privada.	<b>E. UAF. Jbabdi</b>	
			Nezha Alaoui	Directora de UAF de Kenitra y SOS Najda. Abogada. Miembro del Partido Socialista Democrático (PSD).	<b>E. UAF. Alaoui</b>	
		-Association Assaida Alhorra. Centre des Services Sanitaires, Socio-Éducatif et l'Écoute des Femmes en Situation Difficile. -Tetuán	Hakima Ennaji	Presidenta fundadora de la asociación Assaida Alhorra.	<b>E. AA. Naji</b>	
		-Association Solidarité Féminine -Casablanca	Aïcha Echanna	Presidenta fundadora de la asociación Solidarité Féminine.	<b>E. SF. Chenna</b>	

<sup>206</sup> Ponemos los nombres de las entidades a las que pertenecen los/as entrevistados/as sin traducir, manteniendo los nombres originales en francés para que estén bien identificados. En los anexos, en la breve presentación de las entrevistas, se puede encontrar la mención a las entidades en castellano.

<sup>207</sup> Los códigos asignados a las entrevistas son: E.+entidad o función.+apellido:

E para entrevista seguida de un punto, seguida de la abreviatura en mayúscula del nombre de la entidad a la que pertenece el entrevistado, sea un partido político, un nombre de asociación femenina; y en caso de minúscula se trata más bien de la función del entrevistado, cuando destaca más la función que la entidad, como en el caso de profesor, abogado, ulema, investigador. Algunos se pusieron en abreviatura también. Luego viene el apellido del entrevistado.

Hemos optado por mencionar los nombres y apellidos de los entrevistados. A parte de que ellos lo consintieron, lo consideramos interesante para nuestra investigación porque en su mayoría son actores sociales que participaron activamente en el debate sobre la cuestión femenina.

<b>Consejo científico</b>	<b>Ulemas</b>	-Consejo Científico de Chauen. Ministère des Habous et des Affaires Islamiques -Chauen	Ali Raisouni	Miembro del Consejo Científico de Chauen. Imam, historiador, ex profesor de Educación islámica en un liceo.	<b>E. Ulema. Raissouni</b>
<b>Partidos Políticos</b>	<b>Diputadas</b>	-Union Socialiste des Forces Populaires (USFP). -Parlement. -Rabat	Amina Ouchelh	Diputada de USFP en el Parlamento	<b>E. USFP. Ouchelh</b>
		-Parti de la Justice et du Développement (PJD). Parlement. -Rabat.	Bassima Hakkaoui	Diputada de PJD en el Parlamento. Directora del Consejo administrativo de Organization de Renouveau de la Conscience Féminine.	<b>E. PJD. Hakkaoui</b>
	<b>Miembros activos en partidos políticos</b>	-Parti du Progrès et du Socialisme. (PPS)  -Centre d'écoute et d'orientation juridique et psychologique des femmes agressées. -Rabat	Aïcha Alkarch	Miembro en el Consejo administrativo del partido. Abogada Miembro en el Conseil National de l'Égalité (del PPS). Presidenta del Centro.	<b>E. PPS. Elkarch</b>
		-Mouvement Populaire (MP). -Association Femme Action. -Rabat	Zhour Rachiq	Miembro en el partido. Alta funcionaria. Presidenta de la Comisión Nacional de la Mujer Popular. Presidenta de la Asociación Femme Action.	<b>E. MP. Rachiq</b>
		-Association Fidélité à la Démocratie -Rabat	Hayat Tiji	Ex miembro en USFP. Miembro en la asociación política Fidélité à la Démocratie. Alto cargo en la función pública.	<b>E. FD. Tiji</b>
	<b>Expertos</b>	<b>Profesores/as universitarios/as</b>	-Université Abdel Malek Assaâdi. -Tetuán	Nadia Naïr	Profesora en la universidad. Directora de Unión de Acción Femenina de Tetuán. Miembro de Amnistía Internacional.
-Université Dar El Mehrez. Faculté des			Abdessamad Dialmy	Profesor de Sociología. Investigador y experto en sociología de género.	<b>E. Prof. Dialmy</b>

		Lettres et des Sciences Humaines. -Fez			
		-Université Mohamed V. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. -Rabat	Fatiha Benlabbah	Profesora de Filología Hispánica en Universidad Mohamed V. Consejera y co-fundadora de la asociación Féminin Pluriel	<b>E. Prof. Benlabbah</b>
	<b>Médicos</b>	-Faculté de Médecine et de Pharmacie. -Casablanca	Nezha Guessous	Médico y profesora de Medicina. Ex miembro de la Comisión Real encargada de la Revisión de la Mudauana	<b>E. Med. Guessous</b>
		-Clínica privada. -Casablanca	Ghita El Khayat	Médico psiquiatra. Antropóloga. Escritora.	<b>E. Med. Elkhayat</b>
	<b>Investigadoras/es</b>	-Ministère de Développement social, de la Famille et de la Solidarité. -Rabat	Latifa Bouhssini	Doctora en Historia por la Universidad de París. Funcionaria. Formaba parte del Gabinete del Secretario de Estado Said Saadi. Investigadora. Ex Miembro de UAF.	<b>E. Inv. Bouhssini</b>
		-Rabat	Mohamed Ahdaf	Abogado. Investigador	<b>E. Abog. Ahdaf</b>

**Cuadro VIII.8 Trabajo de campo. Grupos de discusión**

<b>Tipología</b>	<b>Personas informantes</b>	<b>Número y perfil de los informantes</b>	<b>Códigos</b>
<b>Estudiantes universitarios</b>	Estudiantes universitarios en fase de licenciatura de Rabat.	8 estudiantes (4 H y 4 M) de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Sociales, y Económicas, en 3º y 4º año.	GD1. Estudiantes
<b>Mujeres</b>	Mujeres amas de casa de Rabat.	5 mujeres (2 analfabetas. 2 nivel de estudios de Primaria. 1 nivel de estudios de Secundaria). Número medio de hijos 3.	GD2. Amas de casa
<b>Hombres</b>	Hombres con orientación religiosa y conservadora de Casablanca.	5 miembros: 1 profesor de Secundaria, 2 obreros en una fábrica. 1 informático, 1 diseñador en fábrica de textil.	GD3. Hombres

**CUARTA PARTE:  
EL FEMINISMO EN MARRUECOS: MOVIMIENTO,  
DISCURSO E IDENTIDAD. UNA DÉCADA DE DEBATE  
SOBRE LAS MUJERES**



En esta parte de la tesis haremos el análisis de los discursos de los/as entrevistados/as y de los grupos de discusión. Se compone de cinco capítulos, cada uno finalizará con conclusiones que sintetizan los temas planteados.

## **CAPÍTULO IX. FEMINISMO COMO MOVIMIENTO SOCIAL**

En este capítulo vamos a analizar los discursos de nuestros/as entrevistados/as sobre el movimiento de mujeres en Marruecos desde su génesis como movimiento independiente, sus principales acciones, sus características, sus límites y los principales retos que le enfrentan.

### **9.1 Génesis del movimiento feminista marroquí**

Para describir las premisas del movimiento feminista en Marruecos, Bouhssini remonta hasta los años 40, tomando en cuenta los incipientes indicios del interés por la cuestión femenina y las primeras reivindicaciones, especialmente las de la asociación *Akhawat Assafa*. Considera esta última como la primera antecesora del movimiento. Eso se debe a que el movimiento que aparecerá a partir de los años ochenta presenta las mismas reivindicaciones relacionadas con reformas que afectan el estatuto civil especialmente el matrimonio.

Yo considero la primera generación la que apareció en los años 40, puedes llamar aquélla (la del movimiento de los años 80) la primera generación después de la Independencia, o la segunda generación si quieres historiar el movimiento en Marruecos en general. (...) Para hablar del nacimiento del movimiento feminista marroquí hace falta remontar en la historia para ver las primeras iniciativas del interés de la sociedad marroquí por la cuestión femenina y las premisas del nacimiento de los primeros organismos que se interesaban por el tema de la mujer. Prácticamente eso fue en un período en que Marruecos todavía luchaba por la independencia y eso fue en 1946 cuando aparecieron las primeras organizaciones interesadas por la cuestión femenina, podemos mencionar entre otros, por ejemplo, la organización femenina que depende del partido Istiqlal, y Unión femenina progresista, creo que se llamaba así y que depende del partido comunista marroquí y la Asociación Akhawwat Assafa, aunque podemos considerar esta última la antecesora del movimiento feminista marroquí que va a aparecer a mediados de los 80.

Yo lo considero así, ¿por qué?; porque las reivindicaciones de Akhawwat Assafa, a parte de los puntos en los cuales coincidían con la organización que dependía del partido Istiqlal y la que dependía del partido comunista y que son por ejemplo: sensibilización de las ciudadanas para que entrasen en la lucha por la independencia; pero lo que diferencia a Akhawwat Assafa fue concentrar sus reivindicaciones sobre la reforma de las leyes, o la necesidad de poner leyes, porque en el momento no había todavía el Código de la Familia, pero Akhawwat Assafa reivindicaba la necesidad de leyes relacionadas con la institución del matrimonio.

El lector de las reivindicaciones de Akhawwat Assafa en el momento encontrará que son las mismas que levantaron los que llamaríamos la segunda generación del movimiento feminista, cuyos núcleos aparecieron prácticamente a comienzos de los años 80 o principalmente a mediados de los 80. Entonces, hay puntos en común porque Akhawwat Assafa se concentró sobre una reivindicación relacionada con las leyes igualitarias y que es la misma reivindicación que hizo posteriormente el movimiento feminista (E16. Inv. Bouhssini)

Benlabbah destaca, por un lado, la herencia árabe del movimiento feminista ligándolo al movimiento reformista árabe, sobre todo en lo que afecta la llamada a la relectura de los textos sagrados en clave no discriminatoria, y por otro, la relación del movimiento con otros movimientos de mujeres coetáneos occidentales.

Creo que, eso es indispensable, primero hay que ligar el movimiento feminista al movimiento feminista árabe en general, sobre todo egipcio, sobre todo que muchos intelectuales árabes han hecho sus estudios en Egipto, estuvieron en contacto con los intelectuales egipcios. No hay que olvidar que en Túnez también había un movimiento de reforma, e intelectuales que realmente han estado en la vanguardia de la reforma árabe. Entonces reivindicaron ya en los años 20, 30 y 40 la relectura de los textos sagrados, eso es muy importante. Está también la influencia, eso es cierto, de las teorías feministas occidentales, (...) El movimiento feminista marroquí entonces, hay que ligarlo al movimiento reformista árabe en general que ya empezó a finales del siglo XIX y comienzos del XX. (E13. Prof. Benlabbah)

Las asociaciones de mujeres propiamente feministas aparecerán a partir de los años ochenta y tal como confirman los informantes todas nacen de la matriz de los partidos políticos de izquierda.

Podemos decir que el movimiento feminista marroquí nació de la matriz de los partidos políticos... (E1. UAF. Jbabdi)

Bouhssini relata con detalles la procedencia de la mayoría de las asociaciones de mujeres.

Todas prácticamente emanaron de la política, todas prácticamente se desprendieron del movimiento político marroquí. La Asociación Akhawwat Assafa fue una asociación compuesta de militantes que salieron o mejor dicho pertenecían al Partido democrático de la Independencia (PDI/ partido de Ashura wa al Istiqlal) claro tienen una cierta independencia en el trabajo, organizan sus propios congresos, y eligen sus propias líderes femeninas y trabajan con seriedad, pero lo que quiero enfatizar es que todas fueron miembros de este partido (PDI).

Lo mismo encontraríamos después a comienzos de los años ochenta, dado que las asociaciones más importantes que aparecieron en la época todas prácticamente se derivaron de la escena política; la Asociación Democrática de las mujeres de Marruecos (ADFM) y que es la primera asociación que verá la luz legalmente en la segunda generación del movimiento feminista. La ADFM apareció en 1985, todas sus militantes o su mayoría entonces pertenecían al Partido de Progreso y de Socialismo (PPS). La Unión de Acción femenina oficialmente se instituyó en 1987, pero sus militantes desde antes de esta fecha formaban parte del grupo llamado Periódico 8 de marzo que apareció en 1983, todas estas militantes o al menos su mayoría pertenecían a la Organización de Acción democrática y popular (OADP), etc. Después aparecerá la asociación Jossour cuyas militantes fueron del partido Unión Socialista de fuerzas populares (USFP). La Asociación Marroquí de la defensa de los derechos de las mujeres (AMDF), la mayoría de sus militantes se movían en la corriente partidaria de la izquierda radical llamada "Ila al-amam" (Adelante), o los "Qa'idiyin", llámalos como quieras pero que son de la Izquierda Radical. La Asociación de las Mujeres Progresistas, que aunque no pudo tener una presencia fuerte, ellas también dependen de algunas corrientes de la izquierda radical, es decir que el movimiento feminista en Marruecos prácticamente es un movimiento que emana principalmente de las diferentes corrientes políticas pero esencialmente de la izquierda, empezando por el USFP, y terminando por los "Qa'idiyin" o la izquierda radical y pasando por el PPS y el OADP. Entonces esas son las principales características que quería enfatizar. (E16. Inv. Bouhssini)

Las mujeres que crearon el movimiento y las asociaciones feministas eran militantes dentro de los partidos políticos y los sindicatos. Fueron formadas a finales de la década de los 70 en el seno del sindicato estudiantil UNEM, creado en 1956, que según Alaoui

y Bouhssini se echa mucho en falta ahora como un marco que formó política e intelectualmente a ellas y a otras feministas.

Efectivamente estas estudiantes que después se insertaron en el mercado de trabajo son las mismas que serán más tarde las responsables de la constitución de muchas asociaciones feministas. Casi todas sin excepción pasaron por la UNEM, Latifa Jbabdi, Amina Lemrini, etc. Es realmente el marco que nos permitió a todas forjar nuestras armas. Aquellas militantes de UNEM, prácticamente vivieron en el ambiente que vivió el movimiento democrático en Marruecos y sufrieron igualmente de maneras diferentes de la represión y de la prisión, etc. Consiguieron mucha experiencia y por consiguiente se les planteó insistentemente la cuestión de la mujer, eso porque adoptaban el pensamiento marxista leninista. (E16. Inv. Bouhssini)

Jbabdi y Bouhssini resaltan el perfil y la procedencia política de partidos de izquierda de la mayoría de las militantes feministas que posteriormente crearon asociaciones de mujeres.

... todas fuimos militantes en los sindicatos, los partidos políticos y las asociaciones en todos los ámbitos. Fuimos la generación de la Independencia, nosotras fuimos la generación que después de la Independencia entró a la escuela. Tras la independencia había un impulso fuerte, las familias mandaban a sus hijas a la escuela, esa misma generación luego ingresó a la universidad a finales de los 60 y comienzos de los 70, y vivieron el impulso de los movimientos sociales. Entonces dominaba el pensamiento socialista revolucionario. Muchas mujeres absorbieron muchas de las ideas liberales y progresistas, y empezaron a tomar conciencia de sí mismas y de sus derechos. (...)  
El nacimiento del nuevo movimiento feminista a comienzos de los 80 coincidió con la inserción y la integración de esas mujeres en la vida profesional, en la vida social..., y en los partidos políticos, los sindicatos (E1. UAF. Jbabdi)

El año 1975 ha sido un año clave para la historia del movimiento feminista en Marruecos. Coincidiendo con la declaración de la década y el año internacional de la mujer a raíz de la celebración de la primera Conferencia Mundial de la mujer por la ONU en México, las mujeres marroquíes empezaron a preparar informes sobre la cuestión de la mujer (como el preparado por Messaoudi et al. en 1974). El partido USFP, a su vez, en su congreso extraordinario presenta un informe sobre la mujer planteando la reforma del CSP, un informe que posteriormente fue retirado. El eje temático desde entonces era la reforma de este código discriminatorio.

Mientras en España las mujeres ya empezaron a defender un movimiento feminista autónomo e independiente de los partidos, enfatizando la especificidad y la legitimidad de la lucha (Augustín, 2003: 53), en Marruecos todavía la acción se ejercía en el marco de los partidos. Habría que esperar unos pocos años más. Sin embargo, los acontecimientos a nivel internacional en relación con el tema de la mujer frutos de la declaración de la ONU del año internacional de la mujer y de la conferencia mundial celebrada el mismo año 1975 en México han dejado su efecto sobre las militantes marroquíes que a partir de entonces empezaron a plantear seriamente la necesidad de la autonomía del movimiento.

La primera conferencia mundial en México constituyó el inicio del diálogo mundial sobre la condición jurídica y social de la mujer. La proclamación de la década de la mujer tenía como objetivos fundamentales la promoción de la igualdad entre hombres y mujeres, la integración de éstas en el desarrollo y el reconocimiento de su contribución en la consecución de la paz.

Llegamos después a 1975, salto directamente a 1975 y ya sabes tenemos un hueco en la historiografía entre los años 50 hasta 1975, porque en esa fecha había la conferencia mundial de la mujer, se denomina ese año como año internacional de la mujer y se considera toda una década de la mujer. También en esa fecha sale el primer informe sobre la mujer en el congreso extraordinario de USFP, ese informe lo quitaron después de la literatura del partido, porque quizá no se pusieron de acuerdo sobre su contenido, porque se prevé el planteamiento de la reforma de la Mudawana con sus temas de divorcio, poligamia...etc. entonces podemos decir que el eje del movimiento feminista en esas fechas es el Código de Estatuto Personal (E3. AA. Naji)

Bouhssini, Alaoui, Jbabdi y Ouchelh coinciden en que había que esperar a los años 80 para que el movimiento tome fuerza. Es precisamente cuando las militantes se han dado cuenta de la particularidad de la cuestión femenina, por consiguiente, de la necesidad de llevar una acción independiente de los partidos, aunque contando con la ayuda de éstos:

No hemos vivido un movimiento muy fuerte de reivindicación feminista, hasta prácticamente los comienzos de los años 80. (E16. Inv. Bouhssini)

El movimiento feminista en Marruecos data desde los años 70, efectivamente había pocas asociaciones, además había una relación de dependencia con los partidos políticos, que no las dejaba llegar a desplegarse. A partir de los años 80 empezó a cambiar la imagen y se quedó evidente la necesidad de crear asociaciones femeninas independientes de los partidos políticos, aunque al principio el movimiento nació de éstos. (E2. UAF. Alaoui)

Te voy a hablar primero de la génesis de las asociaciones feministas en Marruecos. Al principio había el movimiento nacional pero luego se formaron las secciones femeninas de los partidos. Había otras asociaciones donde hubo mujeres, pero a finales de los años 80 y comienzos de los 90, las mujeres de los partidos políticos se sintieron limitadas por éstos, no tenían toda la libertad de actuación, así que salieron de los partidos y crearon asociaciones independientes; por ejemplo Unión de Acción Femenina (UAF), Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos (ADFM). (E6. USFP. Ouchelh)

Pero más tarde se produjo una convicción por la cuestión de la mujer. (...) Hemos hecho una lectura de las experiencias de los partidos políticos en cuanto a la cuestión de la mujer. La experiencia de lo que se llamó las Secciones femeninas. Hemos repasado toda la historia del movimiento feminista desde el Protectorado, pero sobre todo hemos insistido en la lectura de la experiencia de las secciones femeninas de los partidos políticos, para demostrar su fracaso en ser una fuerza de presión y de proposición capaz de servir a la cuestión de la mujer o al menos capaz de difundir la conciencia femenina entre las mujeres. Los partidos políticos no consiguieron transmitir su mensaje ni coordinar a las mujeres, ni éstas mismas pudieron plantear sus problemas. (E1. UAF. Jbabdi)

Las famosas secciones femeninas de los partidos políticos estaban formadas precisamente por las mismas militantes que crearon posteriormente asociaciones femeninas independientes de los partidos. Se han dado este paso después de sentirse insatisfechas de la limitada acción dentro de los partidos y de empezar a ser conscientes

del fracaso de la experiencia de las secciones femeninas en ser fuerza de presión y de proposición. La cuestión femenina estaba relegada a un segundo plano dentro de los partidos, tal como lo confirman Jbabdi y Naïr.

Pero las asociaciones femeninas de las cuales he ido hablando antes, son las que fueron creadas por mujeres feministas a partir de los años 87. Esas mujeres que estuvieron militando antes en los partidos de izquierda, se dieron cuenta que dentro de estos partidos la cuestión de la mujer estaba situada en segundo plano. (E11. Prof. Naïr)

El paso de la militancia dentro de los partidos políticos a la creación de asociaciones femeninas independientes constituye un proceso doble, por un lado se trata de la independencia de los partidos y por otro de la génesis de un nuevo movimiento social. Ambos procesos siendo difíciles y dolorosos marcaron la emergencia de una conciencia feminista y femenina.

La independencia (del movimiento feminista) de la acción política, eso no fue fácil, ahora parece algo evidente con la aparición de tantas asociaciones femeninas nuevas pero en aquella etapa fue una génesis muy dolorosa y difícil. (...)

Como te he dicho antes, lo que caracteriza al movimiento feminista en Marruecos es que ha podido conseguir independencia en su acción, aunque la mayoría de las organizaciones femeninas se instituyeron por parte de militantes feministas que militaban dentro de los partidos políticos de izquierda en Marruecos. (E1. UAF. Jbabdi)

Ahora las asociaciones feministas son independientes, más o menos próximas a algunos partidos políticos pero son de todas formas independientes. (E11. Prof. Naïr)

Sin embargo, se sigue ligando muchas asociaciones a algunos partidos políticos, tal como sostiene Naïr.

Puede una mujer aunque no esté afiliada a un partido político dado formar parte de tal o cual asociación aunque como bien sabemos fueron creadas por unas mujeres que pertenecían a ciertos partidos se sigue calificando o ligando a algunas asociaciones a ciertos partidos. (E11. Prof. Naïr)

La creación de un movimiento femenino independiente de los partidos políticos surgía como una necesidad imperante para darle a la cuestión femenina la importancia, la prioridad, la dedicación y los recursos humanos e ideológicos que merece. Esta necesidad emerge como fruto de una nueva identidad colectiva.

En cuanto a la ADFM, puedo decir con mucha cautela que esta asociación no trató de reivindicar ni creía en un movimiento, pero si sigues sus actos políticos o feministas, te puedo decir que en realidad las militantes de la ADFM o al menos algunas de ellas pudieron desprenderse de lo que es partido político. De hecho, las militantes principales Amina Lemrini y Rabéa Naciri presentaron su dimisión cuando explotó un conflicto en su partido político y hubo una escisión. Ellas, simplemente, prefirieron dedicar sus esfuerzos a la asociación feminista y dejar de lado el partido político. La pregunta que se plantea es si esto fue la única alternativa.

Yo digo con mucha precaución que esta actitud de la ADFM en un momento decisivo sea para su partido político, sea para la cuestión feminista en Marruecos..., el hecho de que hayan escogido esa elección, quizá esto ayudaría a soltar la dinámica de pensar y tener conciencia de la cuestión de la mujer. Les puede servir lo político pero muchas de las complicaciones profundas relacionadas con el tema de la mujer sólo las mujeres las pueden resolver en unos marcos organizativos realmente independientes. (E16. Inv. Bouhssini)

La génesis del movimiento ha sido precedida por un debate teórico previo sobre varios aspectos relacionados con la cuestión femenina; a saber, la dialéctica privado/público, la salida de la mujer al espacio público, la subordinación de la mujer, la dominación masculina, y los juegos de poder.

Pues había un debate teórico profundo y amplio para la institución del movimiento, sobre todo con el objetivo de demostrar a la clase política la particularidad de la cuestión de la mujer; que las mujeres no sólo son víctimas de los diferentes tipos de discriminación, violencia, opresión, falta del derecho de expresión, etc., que afectan a muchos de los militantes marroquíes, sino que además tienen problemas particulares... decíamos que las mujeres sufren una doble opresión. Defendíamos entonces la aproximación de la dialéctica privado / público, demostrando desde el punto de vista teórico que la relación entre lo público y lo privado no es una relación espontánea, mecánica, sino que es una relación dialéctica, interactiva. (E1. UAF. Jbabdi)

El movimiento ha sido, por consiguiente, consecuencia de una gestación con una previa reflexión teórica y una acción de concienciación feminista. Jbabdi recuerda las circunstancias del nacimiento de una nueva subjetividad y conciencia femenina, que ha llevado a pensar crear un movimiento, crear asociaciones independientes de los partidos y hacer de la cuestión femenina una prioridad en la lucha por el cambio de la sociedad.

Todos esos debates que se plantearon demuestran que el movimiento feminista en Marruecos específicamente es consecuencia de una gestación. (...)

En esa fase de ímpetu podemos hablar de desarrollo subjetivo de un nuevo feminismo. Es la primera vez que constatamos una nueva conciencia de las mujeres marroquíes, conciencia de sí mismas y de sus derechos. (...) Eso es lo que llevó al nacimiento de una nueva conciencia, que llamábamos La nueva subjetividad femenina. La mujer de hoy en Marruecos no es la mujer de ayer, ella ahora posee una conciencia de sí misma y de sus derechos, algo que no fue accesible para las generaciones de nuestras madres y abuelas, por eso la mujer tiene que ser un número importante en cualquier ecuación en la reconstrucción, en el cambio, en la lucha, etc. No se puede desdeñar sus aspiraciones. Es entonces cuando empezó el movimiento. (E1. UAF. Jbabdi)

Tiji, mujer política, ex -militante en la sección femenina del partido socialista USFP, y actualmente militante en Fidelidad a la Democracia, reconoce que aunque los partidos políticos no se daban cuenta de la particularidad de la cuestión femenina, o no la consideraban entonces una prioridad, no podemos negar su papel en el nacimiento de esta nueva conciencia femenina puesto que el movimiento ha nacido en su seno.

El movimiento feminista, brevemente, te puedo decir que provino de los partidos políticos, lo que nos lleva a reconocer la participación de los partidos modernos en la constitución de la conciencia femenina. Pero en un momento dado, el movimiento feminista fue bloqueado por los programas políticos por eso se independizó de los partidos políticos y se organizó en asociaciones independientes. (E10. FD. Tiji)

Los partidos políticos participaron en la constitución de la conciencia femenina y a la vez bloqueaban el despliegue de toda su fuerza por eso las militantes cuando alcanzaron madurez decidieron independizarse de los partidos. No podemos, entonces,

negar la participación de los partidos políticos en la creación de esta nueva conciencia femenina. El marco de los partidos fue el caldo de cultivo en el cual ha sido posible la gestación del movimiento y de la nueva conciencia feminista.

Jbabdi enfatiza cómo empezaron a ser conscientes de la discriminación que sufren especialmente las mujeres, perpetuada por las leyes, y de cómo los partidos relegaban a un segundo plano la cuestión femenina en sus programas, dándole interés a la situación social en general sin tomar en cuenta la especificidad de los problemas de las mujeres. Se trata de la conciencia de la situación de discriminación que vivían las mujeres. La Mudauana, ley de estatuto personal discriminatoria, en este momento se convirtió en el eje principal de la lucha feminista.

En este momento empezó por primera vez el debate sobre la Mudauana porque empezó a fomentarse una conciencia de las leyes discriminatorias y de cómo los partidos políticos no toman en cuenta las cuestiones de las mujeres dentro de sus programas. (E1. UAF. Jbabdi)

En el caso de UAF, en lugar de empezar creando una asociación, sus militantes, primero, crearon un periódico que constituía una tribuna de debate y gestación del movimiento. Se trata del periódico 8 De Marzo, que no sólo era una herramienta de comunicación persuasiva sino también un mecanismo de movilización para el consenso. Se trata del nacimiento de un movimiento llamado 8 De Marzo.

Después se empezó a pensar ¿qué hacer?... Empezar por crear una organización, sobre todo que había un ambiente de falta de convicción, empezar por abrir el debate a nivel nacional y concienciar a las mujeres y propiciar unas condiciones objetivas que permitan crear un movimiento feminista. De ahí viene la idea de que en lugar de empezar por crear La Unión de Acción Femenina, empezar por crear el periódico 8 de Marzo, considerándola el elemento que permitirá preparar las circunstancias idóneas para la maduración del movimiento feminista. (...)  
Así fue. Eso era la génesis del movimiento de 8 de Marzo o el ambiente en que se produjo. (E1. UAF. Jbabdi)

El periódico 8 De Marzo empezó a constituir un marco de acción colectiva y de construcción social del movimiento, de sus referencias teórico-ideológicas y de la nueva identidad.

Después en noviembre de 1983 se creó El Periódico 8 de Marzo, este periódico vino en una etapa en que toda generación de mujeres que pasaron por la universidad encontraron un marco como el Periódico 8 de marzo para encontrarse a sí mismas.

#### UN MARCO INDEPENDIENTE DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

No sólo la cuestión de que sea independiente o no, pero lo que más importa es que es por fin algo que se consagra exclusivamente a la cuestión de la mujer. Te puedo decir que el Periódico 8 de marzo aunque lo crearon mujeres de la OADP, el periódico pudo captar el interés de muchos actores independientes que no pertenecen a ninguna tendencia política, y también el interés de la Izquierda radical o una parte de él al menos, que colaboraron con sus escritos y participaron en la sensibilización y en las diferentes actividades que organizaba el Periódico 8 de Marzo. (E16. Inv. Bouhssini)

El periódico y el movimiento 8 De Marzo se convirtió en una herramienta de

movilización porque constituía una plataforma abierta de debate, reflexión y demandas.

Así lo recuerda una de sus fundadoras Jbabdi que era a la vez la jefa de redacción.

... fue la plataforma de todos esos debates que hacíamos, donde se publicaron estudios de campo, donde se expresaron los problemas de las mujeres y se acercaba la opinión pública a la política. 8 de Marzo creó una dinámica y un impulso muy grandes, se vendían todos los números en los primeros días. Cuando hacíamos reuniones en las ciudades asistían miles de mujeres. Hemos podido constatar que existía una necesidad objetiva de un movimiento, no fue un trabajo de élite, de un grupo de mujeres encerradas en su círculo que pretenden tener ideas, al contrario había una necesidad urgente, por eso había acogida, demanda y conciencia. (...) Y encontraron un mecanismo donde expresarse. Un mecanismo que responde a una necesidad objetiva que se plantea en ese momento. Ese es el papel que desempeñó 8 de Marzo entonces. Se instituyeron secciones de 8 de Marzo en varias regiones de Marruecos. Se organizaban asambleas generales. Nos contactaban de varias partes, hasta que tuvimos que organizar consejos de redacción locales, consejos de apoyo, consejo de lectura, consejos de reportajes, investigaciones de campo. Se instituyó entonces una red nacional donde participaban muchas mujeres, de ahí se constituyó un movimiento llamado 8 de Marzo, al principio era sólo un periódico pero se convirtió en movimiento que funcionaba como una organización. La creación de Unión de Acción femenina más tarde fue como para formalizarlo. (...)

El grupo que formábamos fue el primero que instituyó un movimiento feminista que luego se plasmó en el Movimiento de 8 de Marzo. (E1. UAF. Jbabdi)

Las militantes del movimiento 8 De Marzo posteriormente han dado paso a la creación de asociaciones de mujeres. Jbabdi fue la fundadora de Unión de Acción Femenina, de la cual es presidenta. Ahdaf, fue testigo y seguidor de este paso del movimiento 8 De Marzo al movimiento asociativo de mujeres que surgió con el despliegue de muchas asociaciones femeninas en los años 80.

... soy seguidor del movimiento feminista en Marruecos y especialmente de la creación de Unión de Acción Femenina, el grupo del Periódico 8 de Marzo y el movimiento que crearon, y que yo considero la fuente de la cual se derivaron aproximadamente todas las corrientes y asociaciones femeninas que se preocuparon por el tema de la mujer en los últimos años en Marruecos. (E17. Abog. Ahdaf)

Bouhssini, militante y seguidora del movimiento desde sus comienzos, nos comenta las circunstancias de gestación de algunas de las asociaciones, su relación con los partidos y la dificultosa independencia de éstos.

Después se creó en 1985 La Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos (ADFM), en 1987 la Unión de Acción Femenina, 1992 la Asociación Marroquí de la Defensa de los Derechos Humanos, en 1993 o 1994 Jossour, la Asociación Marroquí de las mujeres progresistas, y luego vamos a vivir otro ambiente que no va a tener el mismo carácter del comienzo.

Ahora, ¿cómo hemos evolucionado de la génesis a lo que es en la actualidad? Te puedo decir que, las mujeres que crearon el periódico 8 de Marzo, inmediatamente después y aunque levantaron el lema "Para un movimiento feminista de masas, democrático independiente" (este fue el lema del Periódico y es el mismo que va a llevar la asociación Unión de Acción Femenina más tarde), pero el contraste... pero que hay que entender el contexto... es que creamos la asociación 8 de Marzo en noviembre de 1983 y en diciembre del mismo año organizamos la primera Conferencia nacional de la Sección Femenina de la OADP y te darás cuenta que las responsables del Periódico 8 de marzo son las mismas responsables de la Sección Femenina de OADP y más tarde las responsables de la UAF, Latifa Jbabdi, Aïcha Lkhmass, Nezha Alaoui, etc.

A veces en el congreso de UAF entraron unas mujeres independientes simpatizantes, pero el corazón de este movimiento queda siempre compuesto esencialmente por las militantes de la OADP a pesar de que llevaron este lema.

¿Podemos ver en eso una contradicción? Hay que analizar todo eso, yo tengo mi punto de vista,... Lo mismo, la Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos (ADFM) llevó un lema, no dijeron que

sea un movimiento de masas porque ellos nunca creyeron en un movimiento de masas porque siempre fueron elitistas, pero sí se consideraban a sí mismas independientes. (E16. Inv. Bouhssini)

Bouhssini destaca la intención y el afán que tenían las militantes de UAF de crear un movimiento independiente enfatizando este requisito en su lema: “Hacia un movimiento de masas, democrático e independiente”, que era el mismo lema del periódico 8 De Marzo, mientras la relación con la OADP seguía en pie, dado que recibían apoyo logístico y financiero directo de esta organización política, además de seguir siendo militantes dentro de la misma.

## **9.2 Acciones del movimiento feminista marroquí: diferentes ámbitos de intervención, diferentes acciones de reivindicación**

En este apartado recogemos las opiniones de nuestros/as entrevistados/as sobre las diferentes áreas de actuación del movimiento feminista marroquí, que abarcan desde la sensibilización, la lucha contra la violencia, la defensa de los derechos de las mujeres, su escolarización, formación e integración en el desarrollo, la promoción de su acceso a los puestos de decisión, etc. Pero el área que más atención le ha dedicado el movimiento es la situación jurídica, por eso la lucha por la reforma del CSP constituyó el punto central de la acción feminista. Una lucha incesante que duró varias décadas y marcó tanto la trayectoria y la evolución del movimiento como el desarrollo de sus referencias teórico-ideológicas y de su discurso. La campaña del millón de firmas de 1992 ha sido una acción detonadora del movimiento y del debate sobre la mujer, que ha podido, a partir de entonces, poner la cuestión femenina en el centro del debate.

Las diferentes acciones de las asociaciones de mujeres que vamos a abordar en este capítulo las podemos desglosar en lo siguiente:

*\_Acción de investigación:* centrada sobre todo en investigaciones operacionales y trabajos de campo.

*\_Acción social:* centrada en la alfabetización, la lucha contra la violencia, la sensibilización, la ayuda a los desfavorecidos, la formación e inserción laboral, la cooperación al desarrollo, la integración de las mujeres en el desarrollo, en definitiva una acción de proximidad a favor de las mujeres en situación de vulnerabilidad.

*\_Acción de reivindicación política:* centrada en la lucha por el acceso a los puestos de decisión, la formación de lobby feminista,... etc.

*\_Acción de reivindicación jurídica:* centrada en la reforma de la Mudauana, eliminación de leyes discriminatorias, llamada a la igualdad y llamada al levantamiento de las

reservas a los convenios internacionales ratificados por Marruecos.

### 9.2.1 Acción de investigación

Desde su génesis, el movimiento feminista marroquí ha hecho investigaciones indagando en la historia de las mujeres en el mundo para conocerse a sí mismo, conocer los demás movimientos existentes, entender los mecanismos de discriminación de las mujeres y hallar las herramientas para luchar contra el patriarcado. Se han realizado diversas investigaciones y trabajos de campo previamente y durante la constitución del movimiento 8 de marzo; investigaciones que han permitido comprender el sistema sexo-género, la relación nación/género, la dominación masculina, la exclusión femenina, los derechos humanos y los derechos de la mujer, la importancia de la acción feminista, y la relación entre lo personal y lo político.

..., había esfuerzos muy importantes que consiguieron darle al movimiento feminista la legitimidad de existir. A parte de los esfuerzos teóricos, se ha hecho estudios sobre experiencias femeninas de otros pueblos del mundo cuyas conclusiones demuestran que la relación entre lo femenino y lo político no es tan automática, prueba de ello que en la mayoría de los casos se independizan los pueblos pero las mujeres permanecen en un estado de inferioridad y opresión, o que incluso en las altas democracias del mundo las mujeres siguen siendo invisibilizadas o marginadas en la escena política o en otros ámbitos. Hemos hecho un repaso a las raíces de la historia, las raíces de la democracia para demostrar que la relación entre lo femenino y lo político no es automática... y encontramos en la democracia de Atenas por ejemplo que las mujeres no fueron consideradas ciudadanas sino esclavas, no tenían ni el estatus de ser humano. La democracia misma emergió masculinizada. Hicimos un repaso de la Revolución Francesa, cómo la Revolución Francesa fue la base sobre la cual se elaboraron todos los sistemas de derechos y más tarde las democracias occidentales, sobre todo la Declaración de los Derechos Humanos y del ciudadano en Francia...(...)

Efectivamente, derechos del hombre en el sentido de la palabra. Con la Revolución Francesa cuando se derrumbó el sistema, se anunció la victoria de la Revolución y se anunció la Constitución, pero esa constitución les prohibía a las mujeres ejercer sus derechos políticos y, por otro, lado en la Declaración se hablaba sólo de los hombres, y en las elecciones se les prohibía a las mujeres el derecho a votar. Cuando se movieron las mujeres líderes de la Revolución Francesa y unificaron a las mujeres para reivindicar el derecho al voto, las militantes líderes del movimiento fueron ejecutadas, pasaron por la guillotina como Olympe de Gouges... simplemente porque han reivindicado el derecho de la mujer al voto.

Hemos revisado varias experiencias, incluso la Revolución argelina, para demostrar que el cambio político en general no siempre toma en cuenta la cuestión de la mujer, de ahí la necesidad de la unión de las mujeres para que planteen las reivindicaciones femeninas para adaptarse al cambio. Las mujeres tienen que ser actores del cambio y sus problemas tienen que formar parte de los temas principales del cambio. Deben de ser actores en el proceso de cambio global y no dejar que sus problemas se mantengan al margen bajo pretexto de que se resolverán más tarde. (...)

Nos hemos partido también de la condición de las mujeres, eso fue una ocasión para muchos trabajos de campo que sirvieron más tarde en el proceso de institución del movimiento de 8 de marzo. (E1.UAF. Jbabdi)

Las investigaciones han permitido abrir un debate sobre la cuestión femenina y más tarde sobre la polémica de especificidad/universalidad. Sin embargo, actualmente, según Dialmy, a pesar de la evolución del movimiento feminista en Marruecos, se siguen haciendo sólo investigaciones operacionales; no hay investigación teórica.

Es una cuestión relacionada con la investigación científica e universitaria. La universidad marroquí es reciente, tiene 40 años nada más, produjo promociones y alcanzó unos niveles de investigación en las ciencias sociales. Una investigación en sociología que es operacional, investigación de campo que se hace

en función de los pedidos, tanto de organizaciones no gubernamentales como de ministerios o instituciones públicas. Éstas tienen sus programas, piden consultoría. La investigación que hay ahora está en el nivel de experiencias y consultoría. Las instituciones públicas piden una investigación para tomar decisiones o dictar una ley. El investigador en efecto acaba su trabajo enumerando unas ciertas recomendaciones que se puedan tomar en consideración o no, eso es otro cantar. Pero toda la investigación que hay en ciencias sociales, no sólo en cuestiones de la mujer, es investigación operacional, porque la universidad no tiene recursos materiales para financiar y promocionar la investigación teórica. (...)

Claro, la acumulación, universidades, recursos, investigación científica, todo esto no hay. Porque todas las investigaciones que hice yo, desde 1975 cuando empecé a escribir sobre la cuestión femenina, sin ningún recurso, hasta 1996 cuando una americana vino a Marruecos y me escogió para hacer una investigación, entonces empecé a encontrar apoyo material para hacer unas investigaciones operacionales, es decir para solucionar un problema, la primera investigación operacional que conseguí hacer con apoyo material fue una sobre las enfermedades sexualmente transmisibles con el Ministerio de Salud porque las enfermedades sexuales empezaron a propagarse y constituyen un problema gravísimo en Marruecos. Pero esta cuestión sociológicamente no alcanza llegar a un nivel científico. Primero tenemos que conseguir una acumulación y luego buscar las posibilidades de teorizar. Te cuento eso para diferenciar entre las teorías sociales filosóficas sobre la mujer o sobre el sexo y las teorías sociológicas y científicas sobre una cuestión determinada, es decir convertir una cuestión en una cuestión científica. (E12. Prof. Dialmy)

Nuestro informante el profesor universitario Dialmy, es un sociólogo e investigador cuyas áreas de interés e investigación son, entre otros, la sexualidad, la cuestión femenina y la sociología del feminismo.

Después hice un estudio que se publicó con el título: Hacia una razón sexual magrebí donde demostré que podemos adoptar el ejemplo de Túnez. Es decir que el Código de Estatuto Personal tunecino es el más progresista en el Magreb árabe y que lo podemos adoptar como Magreb árabe. (E12. Prof. Dialmy)

Dialmy, a parte de investigar sobre las cuestiones femeninas, reivindica el hecho de ser feminista, critica que el movimiento no acepta en sus filas a hombres y, lo considera un movimiento femenino. En cambio nuestra informante la psiquiatra Elkhayat rechaza de manera contundente identificarse como feminista, e incluso critica a las feministas. Elkhayat presenta a sí misma como investigadora y escritora sobre lo femenino, y como una mujer que no nace sino que se hace; una mujer intelectual, investigadora, experta en la cuestión de la mujer, pero que a la vez no se identifica con las feministas, ni está de acuerdo con su forma de actuar. Siendo psiquiatra, Elkhayat utiliza como herramientas en sus investigaciones sobre lo femenino, el psicoanálisis, la psicología y la antropología. Considera que su pensamiento no es ni femenino ni masculino.

Yo he trabajado mucho sobre las mujeres; algunos se equivocan y creen que soy una escritora feminista, es falso, simplemente yo trato de reflexionar y de ser lo que soy, porque un día me di cuenta que todos mis problemas emanan del hecho de que soy mujer. Exactamente lo que decía Simone de Beauvoir; no nací mujer sino que me he convertido en mujer, a través del contacto con mi familia y la sociedad. Entonces reflexioné para comprender por qué; primero porque soy médico, entiendo el cuerpo de la mujer, soy psiquiatra, entiendo las perturbaciones de los hombres y de las mujeres, soy psicoanalista entonces puedo intentar resolver los conflictos de los hombres y de las mujeres y sobre todo los conflictos que hay entre los hombres y las mujeres, y a partir de eso me he convertido en antropóloga, pues es una ciencia que concierne el Hombre, vamos a decir el ser humano, no el hombre. A partir de toda esa experiencia, he reflexionado poco a poco sobre lo femenino, pero no en tanto que feminista, primero porque no soy feminista, ni soy militante, sino en tanto que mujer. (...) Y mientras las mujeres árabes no

lo conciben es que no han entendido nada. Entonces, mi pensamiento no es neutro o masculino, se ha vuelto un pensamiento y no hay masculino o femenino, es un pensamiento y punto. (E15. Med. Elkhayat)

A parte de las investigaciones académicas, varias asociaciones de mujeres en Marruecos se encargan de hacer investigaciones operacionales, como es el caso de Assaida Alhurra cuya directora hemos entrevistado. Se suelen organizar seminarios cuyas actas se publican posteriormente, se realizan investigaciones desde la perspectiva de género...etc.

Por ejemplo en Chauen hicimos también un estudio monográfico con un análisis cuantitativo pero también tiene un aspecto cualitativo porque tiene un análisis de la opinión de la gente, la participación política de las mujeres...etc, éste de Tetuán no; tiene sólo las referencias o antecedentes sociodemográficos, de educación, el empleo...etc, hemos trabajado a base de encuestas. (...) Ahora se está editando un libro sobre la Mujer en el norte de Marruecos, es un libro sobre la historia, recoge también intervenciones que hubo durante un seminario, participaron historiadores, mujeres...etc, este seminario se organizó el año pasado. Y hay otro seminario también que hicimos sobre el movimiento feminista en Marruecos en el cual participó Fatema Zehra Zreouil... (E3. AA. Naji)

Naji prefiere la denominación “aproximación de las relaciones sociales entre hombres y mujeres” en lugar de la perspectiva de género, cuyo uso se ha extendido incluso a las instituciones estatales a pesar de ser considerado concepto polémico por muchos. Benlabbah, por ejemplo, opina que la teoría de género no ha tenido mucho efecto, mientras que Jbabdi considera un logro que el Estado adopte la perspectiva de género. De hecho, incluso se ha debatido tomar en cuenta la perspectiva de género en las finanzas del Estado<sup>208</sup>.

Yo por ejemplo me encargo de las investigaciones y la documentación como éste que tengo en mano ahora: “Estudio monográfico de un barrio marginado en la ciudad de Tetuán” desde la aproximación de las relaciones sociales entre hombres y mujeres... (E3. AA. Naji)

... últimamente había la teoría de género, que fue asimilada, discutida, incluso hubo un grupo de investigación sobre el género aquí en Rabat, en la Universidad, en la Facultad de Derecho y de las Ciencias Jurídicas y Políticas de Rabat. Pero no creo que esta teoría haya tenido un impacto realmente importante en Marruecos, eso quiere decir que el contexto determina muchas cosas. (E13. Prof. Benlabbah)

Incluso a nivel de las finanzas del Estado se está tratando de introducir la aproximación de género en los presupuestos. Se está trabajando este tema en el ministerio de Finanzas para que la ley de finanzas se adapte a la perspectiva de género. (E1.UAF. Jbabdi)

Tanto desde la universidad como desde las asociaciones de mujeres emerge el interés por la investigación sobre la mujer y se refleja la conciencia de mujeres y hombres de la necesidad de apoyar y fomentar la investigación científica para participar en el proceso de acumulación del conocimiento necesario para el cambio de la

---

<sup>208</sup> Los representantes de Marruecos participaron en la mesa redonda organizada por UNIFEM, el 28 de junio de 2005 en Nueva York, sobre la “*Integration de la dimension genre dans l’elaboration et l’analyse du budget de l’etat. «Les ministères des Finances au service de l’égalité des sexes»*”.

condición femenina. Naji subraya esta necesidad de disponer de un espacio dedicado a los estudios feministas pluridisciplinarios en el marco de la universidad. De hecho, la necesidad de la investigación académica y universitaria se ha convertido en un reto.

El objetivo es promocionar la investigación científica sobre los temas de la mujer, también con la idea de pensar crear un departamento de estudios femeninos en algunas universidades. (...)

Hace falta departamentos de estudios femeninos en la Universidad para que se desarrolle el ámbito de la investigación. (...)

La cuestión que se plantea ahora ante el movimiento feminista es la necesidad de debatir sobre los estudios feministas, al menos empezar. Las facultades nuevas que hay ahora con carreras pluridisciplinarias favorecen estos estudios. Como hicieron los italianos, hicieron carreras formales y no formales. El movimiento feminista puede crear carreras no oficiales es decir que dependen de las organizaciones femeninas o independientes totalmente, por ejemplo Instituto de la mujer y la historia, o Instituto de los estudios feministas y que tenga académicos. La investigación necesita académicos. (...)

... conozco un grupo de chicas que tienen esa preocupación de crear un marco para la investigación científica de las cuestiones femeninas en el Mundo Árabe. (E3. AA. Naji)

### 9.2.2 Acción de reivindicación social

El movimiento feminista marroquí, mediante las diferentes asociaciones de mujeres y asociaciones de desarrollo, lleva una acción social desde la base dirigida a las capas sociales más vulnerables. Se trata de una acción de proximidad para la integración de la mujer en el desarrollo, desde la alfabetización, hasta el fomento de la creación de cooperativas para generar ingresos, incluyendo la sensibilización y concienciación de las beneficiarias durante el proceso de atención y formación de las mujeres.

Benlabbah preconiza este tipo de acción basada en un enfoque de desarrollo sostenible y Naïr confirma que las beneficiarias de la acción social de las asociaciones son las mujeres de las capas sociales más vulnerables.

Yo creo que es algo muy positivo y es además una acción que diría más directa para las mujeres, es una acción de proximidad. Lo que preconizamos ahora que hagan las asociaciones es la acción de proximidad, es decir hacer acciones pensadas para las mujeres, que implican directamente a las mujeres y que dan resultados que inciden directamente en la situación de las mujeres. Eso está bien, esto es lo que hay que generalizar.

(...) entonces, automáticamente, la acción feminista hace su camino desde la base, no desde arriba. Es absolutamente necesario. (...) La prueba de ello son los microcréditos, las cooperativas es decir que hay asociaciones que hacen trabajo de campo en los pueblos etc. para una mejor integración sobre todo social y económica de la mujer, integrando a las mujeres en la acción, llevando a cabo acciones de alfabetización, eso está bien y queda mucho por hacer. (...)

Si creamos cooperativas por qué no crear unas cooperativas para hombres y para mujeres, hay que velar siempre a que no sean los hombres que dirijan las cooperativas, porque es fácil...pero eso de las cooperativas y microcréditos funciona y es muy importante. (E13. Prof. Benlabbah)

La mayoría de las mujeres beneficiarias de las acciones de las asociaciones, tanto los cursos de alfabetización, o los cursos de sensibilización en derechos de la mujer, o la atención a las mujeres víctimas de la violencia, son mujeres de capas desfavorecidas. (E11. Prof. Naïr)

En relación con las acciones dirigidas a luchar contra la violencia de género, las asociaciones de mujeres en Marruecos han desarrollado mecanismos y estrategias de intervención logrando madurez, permitiendo visibilizar el fenómeno de violencia y

consiguiendo ganar la confianza de muchas mujeres, como lo confirma Alaoui.

Nuestro centro es de lucha contra la violencia, y sus beneficiarios son las mujeres y los niños. Hacemos alfabetización de las mujeres y escolarización (no formal) de los niños, tenemos 5 clases. Antes las hacíamos en el centro, y luego decidimos hacer las clases de escolarización en las escuelas del Estado para no mezclar la atención a víctimas de violencia con los niños beneficiarios de la escolarización en un solo espacio.

Cuando pensábamos abrir un centro de atención a las mujeres víctimas de violencia y a los niños, mucha gente recibió la idea con mucho gusto, incluso los hombres. Mucha gente lo valora como una acción a nivel local, porque en Kenitra no hay centros de atención a las mujeres. En cuanto a las mujeres en general tienen esa voluntad de romper el silencio y acudir a los centros de atención para contar su historia. (E2. UAF. Alaoui)

En el seno de la mayoría de las asociaciones suele haber un centro de atención a mujeres víctimas de violencia de género, como es el caso de centros como SOS Najda de la UAF o Centro Najma de ADFM, etc. Estos centros especializados ofrecen atención psicológica, cuentan con asesoría jurídica, y realizan campañas de sensibilización. Algunos, como el caso de UAF, incluso cuenta con centros de acogida.

Había buenas iniciativas de las asociaciones, hicimos campañas de sensibilización, tribunales simbólicos de las mujeres, creación de centros (UAF), creamos el primer centro en Casablanca en 1987, después creamos Comisiones de Apoyo a las mujeres víctimas de violencia en las diferentes filiales. Luego creamos los centros de NAJDA, a partir de 1996 para el apoyo a las mujeres víctimas de la violencia y ahora creamos un Centro de Acogida. Eso quiere decir que las asociaciones y la sociedad civil desempeñan un rol muy importante en el planteamiento de la cuestión de la violencia. (E1.UAF. Jbabdi)

Jbabdi coincide con Alaoui, Naïr, Rachiq y Naji sobre la importancia de la acción de las asociaciones en relación con la lucha contra la violencia y confirman que hay mucha demanda de los centros de acogida por parte de las mujeres víctimas de violencia.

... sí claro, las asociaciones han tenido un papel importante en ese tema de concienciación. Estamos viendo ahora en Marruecos, cada vez que se abre un centro para mujeres hay una demanda muy importante, hay una demanda que a veces una asociación dada en un momento dado no puede absorber. Por ejemplo, todos los centros de escucha a muchas víctimas de violencia dirigidos a mujeres víctimas de violencia... a todos esos centros en los primeros meses de apertura, vienen las mujeres y hay una demanda cada vez más creciente. (E11. Prof. Naïr)

Rachiq llama la atención sobre la labor de las asociaciones y cómo la estrategia nacional de lucha contra la violencia ha sido posible gracias a iniciativas de asociaciones de mujeres como la UAF.

Ante la creciente demanda, se ha planteado la necesidad de crear redes de las asociaciones para coordinar la acción de lucha contra la violencia de género. De hecho ya está en marcha desde 2004 la red Anarouz (Red Nacional de los Centros de Escucha de las Víctimas de Violencia). Esta red agrupa varias asociaciones de todo el territorio nacional y tiene como misión consolidar las capacidades de estas asociaciones en el ámbito de la defensa de los derechos de las mujeres y la lucha contra la violencia que

sufren.

Trabajamos para instituir una red de los centros que trabajan sobre la violencia contra las mujeres. Hicimos la semana pasada una reunión para su creación. Entre las labores de la red es hacer un seguimiento y velar por la aplicación de la Mudauana y de la Estrategia de Lucha contra la Violencia. (E1.UAF. Jbaldi)

Al igual que la lucha contra la violencia contra las mujeres, las acciones de alfabetización acompañadas de sensibilización en los derechos de las mujeres constituyen un área de acción fundamental en las asociaciones de mujeres.

Yo creo que hay ese interés no sólo en el tema de violencia que sigue siendo un problema grave, sino también, por ejemplo, en alfabetización. Todos los centros que han ofrecido alfabetización a las mujeres tienen una demanda creciente importante. En los centros también que ofrecen algunas veces sensibilización en los derechos de la mujer pasa lo mismo. (E11. Prof. Naïr)

La mayoría de las acciones de formación organizadas por las asociaciones de mujeres suelen ir acompañadas también de alfabetización y sensibilización para concienciar a las mujeres y difundir el principio de la igualdad. Como es el caso de las acciones de la asociación Assaida Alhorra o la asociación Mujer Acción cuyas directoras son respectivamente Naji y Rachiq.

Cuando oyes que hacemos formaciones en costura, cerámica, textil, o alfabetización...etc., eso por supuesto sirve para mejorar la situación de las mujeres pero el objetivo principal también es llegar a esas mujeres, para eso hemos hecho un programa que hemos llamado “la concienciación civil centrada sobre la igualdad”, que es un pilar de la acción de la asociación. (...)

Precisamente esa acción para las masas se lleva a cabo en algunas zonas de Marruecos con proyectos de desarrollo, alfabetización, formación y creación de cooperativas; como es el caso de la acción de Assaida Al Horra; más de 1000 personas benefician anualmente de nuestras actividades. (E3. AA. Naji)

La sensibilización tiene que formar parte del currículo de enseñanza. Nosotros como una asociación estamos llevando proyectos de alfabetización. Con la colaboración de una organización internacional, estamos preparando un libro de sensibilización en forma de cuentos dirigido a las mujeres beneficiarias de los cursos de alfabetización de varias asociaciones. (E9. MP. Rachiq)

Rachiq critica la insuficiente acción de las instituciones públicas y su poca colaboración con las asociaciones que llevan a cabo proyectos de desarrollo en el marco de la cooperación con organizaciones internacionales.

Te voy a hablar desde nuestra simple experiencia, nosotros dirigimos nuestra acción a las capas desfavorecidas de los barrios populares, porque el proyecto tiene como objetivo que 420 beneficiarias cada año consigan una formación que les permita integrarse en la sociedad y les permita tener ingresos. Trabajamos en la provincia de Benimellal, en las zonas rurales. El problema planteado es que como asociación dependemos de nosotros mismos, primero porque las financiaciones son de los miembros de la asociación, segundo cuando se trata de la financiación de una organización internacional, ésa suele financiar sólo la parte de equipamiento, queda el presupuesto de gestión a cargo de la asociación. Vemos que hay algunos informes que salen pero no se efectúan todavía, como el del Primer Ministro. Por otro lado, en las comunas hay ausencia total, no te dan ni el apoyo moral. (...)

A pesar de todo, las asociaciones intentan trabajar como fuerza de propuesta y como fuerza de desarrollo porque se hacen varios proyectos pequeños, medianos y grandes en colaboración con algunas organizaciones internacionales y ministerios, como la Secretaría de Estado encargada de la lucha contra el analfabetismo, la Secretaría de Estado encargada de los discapacitados, aunque nosotros nunca

beneficiamos de su ayuda, el ministerio de desarrollo y de trabajo que hubo antes... Empezaron bien pero no al ritmo que estamos esperando. (E9. MP. Rachiq)

Raissouni, a su vez reprocha la insuficiente acción de la Secretaría de Estado encargada de luchar contra el analfabetismo. Al paso que va, está muy lejos de conseguir los objetivos del milenio en materia de alfabetización, lo que indica que instituciones públicas y asociaciones tienen que aunar los esfuerzos para conseguir los objetivos comunes para una mejor integración de la mujer en la sociedad.

Estuve hace un año con la Secretaria de Estado encargada de la lucha contra el analfabetismo se llama Najima Taitai, en el marco de una reunión con una de las asociaciones. Esa señora nos dijo que el ministerio tiene un plan de 15 años de lucha contra el analfabetismo, en cada año se piensa alfabetizar un millón de personas, es decir que en Marruecos donde hay 30 millones de habitantes, dentro de 15 años se alfabetizarán 15 millones de personas y así acabaremos con el analfabetismo en nuestro país. Cuando traducimos esas palabras a la realidad, encontramos que no pudimos en un año alfabetizar a un millón de personas. No tenemos los recursos necesarios. La población está perdida. (E5. Ulema. Raissouni)

### 9.2.3 Acción de reivindicación política

Más cuota femenina, un código de partidos que contemple la perspectiva de género, mejor representación femenina y acceso de las mujeres a los puestos de decisión; éstas son unas de las acciones de reivindicación política del movimiento feminista, acciones que se llevan a cabo trabajando en grupo la comisión de coordinación de las asociaciones de mujeres junto a la comisión de coordinación femenina de los partidos, tanto de derecha como de izquierda<sup>209</sup>. Gracias a estas acciones conjuntas de lobby se pudo introducir la cuota y la lista nacional en las elecciones y se consiguió que 35 mujeres consigan escaños en el parlamento como lo reconocen Jbabdi y Naïr. Una acción de proposición, para una mejor participación política de las mujeres.

Trabajamos un año y medio diariamente sin parar. Pudimos introducir el uso de la cuota a través de la Lista Nacional y conseguimos que 35 mujeres consigan escaños, (lo que constituye 10% mientras que antes fueron sólo 0,6%). Con eso quiero decirte que el movimiento feminista está presente y acompaña los acontecimientos. (...)

Cuando se acercaron las últimas elecciones. Ya sabes, cada vez que haya elecciones, preparamos propuestas, informes, mandamos comunicaciones al rey, a las instituciones, a los partidos para incitar a promover la participación femenina y la promoción de la presencia femenina en la política. (...)

En las elecciones de 2002 constituimos un lobby femenino muy importante, hubo dos consejos de coordinación; uno de los partidos políticos que representaba todos los partidos, tanto de derecha como de izquierda, y el consejo de coordinación de las asociaciones femeninas, trabajamos con una estrategia unificada, donde había apelaciones a todos los actores, el parlamento, el gobierno, los partidos. (E1.UAF. Jbabdi)

No olvidemos que ha sido la coordinadora de las asociaciones de las mujeres quien ha planteado la participación política de las mujeres, y quien ha planteado la cuota, la representación de las mujeres en los puestos de decisión dentro de los partidos políticos y también dentro de todas las instituciones políticas.

<sup>209</sup> En el siguiente capítulo correspondiente a “Mujeres, política y acceso a los puestos de decisión: de la discriminación a la discriminación positiva”, hablaremos con más detalles de las acciones de reivindicación política que lleva el movimiento feminista, y de la relación del movimiento con los partidos políticos.

Las propuestas y reivindicaciones de las feministas relacionadas con una mejor representación femenina en los puestos de decisión de los partidos, las instituciones y el parlamento, aumentan más a raíz de debates tales como el debate sobre el proyecto del Código de los Partidos, o el Código de las Elecciones. Las militantes aprovechan la ocasión para presentar sus propuestas y ejercer una cierta presión para que se tomen en cuenta. Suelen trabajar en grupo las militantes de las asociaciones de mujeres que se organizan en un consejo de coordinación y las mujeres políticas de la comisión de coordinación femenina de los diferentes partidos. Citamos los testimonios de Jbabdi y de Alaoui, a raíz de los debates sobre el Código de Partidos y el Código Electoral y las acciones de reflexión, debate, proposición y presión llevadas a cabo por ambas comisiones.

Ahora estamos trabajando sobre el nuevo código de los partidos. Presentamos una agenda común para conseguir asegurar una participación amplia de las mujeres en los partidos políticos, en los órganos de decisión, en las candidaturas. Solicitamos un tercio para la representación femenina. Hubo propuestas interesantes en ese ámbito. Esto es una de las fases del progreso (E1.UAF. Jbabdi)

Esta comisión de coordinación trabajó en un período de un año aproximadamente en el momento en que había un debate sobre el Código electoral. La comisión de coordinación femenina de los partidos del “Kutla” se creó desde 1984, y cuando surgió el debate sobre el código electoral nos volvimos a reunir y espontáneamente pensamos que tenemos que hacer algo antes de que se aprobara el código electoral para debatir propuestas, y que quizá ese código impusiera la lista o la candidatura individualizada. Así decidimos reunirnos y empezamos a plantear propuestas, y comentar el tema de La Lista y cuánto es el número de mujeres que debe haber independientemente de que sea gracias a la Lista o la candidatura individual. Consideramos que es una oportunidad histórica la que teníamos en manos y, que si no hiciéramos llegar nuestra voz, siempre quedaría el número de mujeres en el parlamento reducido a tres o dos.

Empezamos a entablar reuniones con el ministro del Interior, era entonces Driss Jettou, la ministra de la mujer Nezha Chekrouni y el ministro de Derechos Humanos, y hubo aprobación, y a partir de ahí ampliamos nuestro trabajo y nos abrimos a otros partidos para que se incorporasen con nosotros aunque no los considerábamos en la misma línea progresista, porque priorizamos la cuestión de la mujer. A quien no le interesara incorporarse a esa batalla estaría fuera de la historia, porque la cuestión afecta a todos y a las militantes en particular. (E2. UAF. Alaoui)

#### **9.2.4 Acción de reivindicación jurídica**

La principal reivindicación del movimiento feminista ha sido la reforma del CSP que constituyó la lucha incesante de más de 15 años, desde la famosa campaña del millón de firmas que permitió conseguir unas enmiendas superficiales de la Mudauana en 1993 hasta el nuevo CF de 2004.

La lucha no fue ni fácil ni a corto plazo. Son más de 15 años de lucha incesante. Primero fue la campaña del millón de firmas en 1993 que permitió conseguir unas enmiendas superficiales que no nos permitieron conseguir los objetivos que nos planteábamos, pero al menos conseguimos quitar la divinidad a un código que no fue permitido tocarlo porque fue como si tocáramos el Corán y, podríamos ser tachadas de herejes. Se demostró que los tiempos han cambiado desde los años 50 cuando se creó el código y ha podido ser posible tocarlo y reformarlo. De 1993 hasta ahora ha habido luchas y marchas que han permitido que vea

la luz el nuevo Código de la Familia. (E8. PPS. Elkarch)

La reforma de la Mudauana constituía el eje central y prioritario de la lucha feminista de modo que se marginaron otras cuestiones igual de importantes, tal como lo reprocha Dialmy al movimiento feminista.

La reforma de la Mudauana fue la reivindicación principal que marginó otras cuestiones como la salud, la enseñanza, el trabajo femenino...etc. Así, toda la lucha feminista se centró en la cuestión de la Mudauana. Claro, conocemos la trayectoria de la Mudauana y cómo se ha acabado actualmente esa trayectoria. (E12. Prof. Dialmy)

El nuevo CF de 2004 ha sido un logro fruto de la acción de varios actores. Rachiq enfatiza que es un logro del movimiento feminista y no de los partidos políticos.

Por consiguiente, el Código de la Familia nuevo viene después de muchas luchas donde participaron varios actores políticos especialmente los femeninos, partidos políticos progresistas y nacionales, personalidades científicas que se solidarizaron todos con nosotros. (E8. PPS. Elkarch)

Lo que hemos logrado hasta ahora, el código de la Familia como ejemplo, es el resultado de la lucha feminista de muchos años. No podemos decir que son los partidos que consiguieron eso porque son las mujeres que lucharon. (E9. MP. Rachiq)

Las asociaciones de mujeres formaron una comisión de coordinación y dirigieron un escrito al rey exponiendo sus propuestas y reivindicaciones de reforma de la Mudauana.

Quiero mencionar también que es por primera vez, ... para la Mudauana hemos formado una comisión de coordinación compuesta por las mujeres líderes y escribimos directamente al Rey y conseguimos algo que no pensábamos que va a ser tan rápido. Tras la primera recepción que nos hizo el Rey, pasaron un año o dos, hemos empezado a decepcionarnos pero de repente se empezaron las cosas a evolucionar positivamente. (E9. MP. Rachiq)

El movimiento feminista ha madurado y sabe escoger los momentos históricos adecuados. Y eso no es fácil. (E2. UAF. Alaoui)

A raíz de la polémica que se ha generado alrededor del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo (PANIFD) y especialmente los puntos relacionados con la reforma de la Mudauana que tenían como objetivo el empoderamiento jurídico de las mujeres, el rey encargó a una comisión la revisión del CSP, que tardó en sacar a la luz el nuevo CF.

Las asociaciones siguen trabajando para una mejor aplicación del nuevo CF, según Jbabdi y Ahdaf, preparando cada año informes de evaluación de la aplicación de la Mudauana para descubrir los principales fallos que se plantean y solicitar la introducción de enmiendas.

Ahora, estamos trabajando sobre la aplicación del nuevo código de la familia, estamos haciendo estudios de campo en los tribunales y con las mujeres para valorar un año de aplicación de la Mudauana. El próximo tribunal simbólico de las mujeres participará en esta labor. (E.UAF. Jbabdi)

No sólo las leyes de estatuto personal, sino también las leyes discriminatorias del Código Civil han sido objeto de reivindicaciones de reforma por parte de las asociaciones de mujeres. Por ejemplo, leyes discriminatorias vigentes todavía en los años 90 del Código Civil y del Código Penal, por fin, gracias a la lucha incesante del movimiento feminista se han podido eliminar o modificar.

La realidad y el horizonte de los derechos de la mujer en Marruecos no podemos decir que la Mudauana es la que los va a asegurar o realizar, hay un grupo de leyes que se tienen que reformar para que los derechos de las mujeres sean asegurados (E8. PPS. Elkarch)

Después, un año más tarde, Unión de Acción Femenina y otras asociaciones presentamos la lista de las reivindicaciones urgentes, en ellas solicitábamos el cambio de algunas leyes del Código civil, por ejemplo el artículo 726 creo, que decía que la mujer no puede trabajar sin la aprobación del marido, además del artículo número 6 que prohíbe a la mujer el ejercicio del comercio sin el permiso del marido. Además, reivindicábamos la eliminación de los requisitos que ponía la Administración marroquí para la concesión del pasaporte a la mujer casada, pedíamos que la mujer pueda adquirir el pasaporte sin el permiso del marido. Pedíamos que se anule uno de los artículos de las disposiciones del código penal que exigía a la mujer que quiere enfrentar a su marido ante un tribunal, pedir permiso al presidente del tribunal antes de disponer de su derecho civil de confrontarse a su marido en caso de violencia, o adulterio etc. (E2. UAF. Alaoui)

Siendo el CF el principal logro del movimiento feminista marroquí fruto de la lucha de muchos años, y a pesar de que ha sido considerado una revolución, y lejos de la primera euforia con que ha sido recibido por las asociaciones de mujeres, en realidad no recoge todas las reivindicaciones de las feministas. La mayoría de los informantes coinciden en que el Código no ha respondido a todas las demandas. Naji de Assaida Alhurra reconoce que no se alegraron tanto porque no ven suficiente el Código que consideran contractual. Naïr y Ahdaf afirman que el Código contempla sólo una parte de las demandas, porque, como reprocha Naji, el movimiento es todavía débil y no constituye una fuerza de presión suficiente.

Claro que la reforma del código no contempla todas las reivindicaciones de las mujeres, sino que constituyen solamente una parte de esas reivindicaciones. (E11. Prof. Naïr)

Tiene muchas evoluciones, pero claro no responde a todas las reivindicaciones de los militantes de los derechos de la mujer (E17. Abog. Ahdaf)

Pues, para nosotros el establecimiento de una ley contractual es una etapa positiva, pero en un contexto judicial masculino, corrupto, y en una situación de desigualdad todavía entre hombres y mujeres, éstas no pueden estar imponiendo exigencias en el momento de firmar el contrato de matrimonio, no tenemos esa cultura (E3. AA. Naji)

Dicho esto, la Mudauana de 2004 ha introducido sólo algunos cambios, pero en sí son muy positivos si la comparamos con la Mudauana de 1993.

No podemos decir que el actual Código de la Familia ha resuelto todos los problemas de la familia. Tampoco podemos decir que se ha quedado en el mismo nivel de la antigua Mudauana. Hay unos pasos muy importantes (E12. Prof. Dialmy)

El Código de la Familia no ha cambiado todo, se han introducido reformas en la parte relacionada con los temas de divorcio, guardia y pensión de los hijos. Mientras que lo demás no ha sido sujeto a cambio. Claro, cualquier cambio positivo para la mujer es bienvenido. (E8. PPS. Elkarch)

Por otro lado, queda pendiente la cuestión de la aplicación. Independientemente de que las demandas que recoge el Código sean suficientes o no, Guessous, ex- miembro del Consejo Real de reforma de la Mudauana, considera el Código una etapa más de cambio, y que todo dependerá de la aplicación que pueda o no beneficiar a los ciudadanos.

Queda la cuestión de la aplicación y hasta qué punto las disposiciones de la Mudauana puedan efectivamente aplicarse y que todos los ciudadanos marroquíes beneficien de ellas. Sabemos que la Mudauana no es más que una de las etapas de cambio necesarias. (E14. Med. Guessous)

Según Alaoui las feministas, antes de que se aprobara el Código por el parlamento, presentaron propuestas de enmiendas que al final no se tomaron en cuenta porque el legislador quería sacar el Código a la luz y luego en función de la aplicación más tarde contemplar la posibilidad de incorporar correcciones.

La Mudauana tiene unos cuantos límites que hace falta corregir. Estos errores dificultan su aplicación y crean un margen de dudas entre los jueces. En el caso del divorcio, la presencia obligada para gestionarlo y los intentos de reconciliación marcados por la ley complican los trámites de divorcio especialmente para los marroquíes residentes en el extranjero según Alaoui.

Ahora los jueces hacen esfuerzos para dictaminar según los casos que se presentan. E incluso a veces encuentras un texto que dice algo pero en la práctica crea dificultades. Normalmente una ley viene para solucionar problemas no para complicarlos más. Te doy un ejemplo, el divorcio por delegación (delegar a una tercera persona la gestión del divorcio), antes fue posible que el marido o la esposa encargaran a una persona la gestión del divorcio, ahora el Código de la Familia impide eso; es obligatoria la presencia, asimismo es necesario un intento de reconciliación, sobre todo cuando hay niños por medio, al menos dos intentos, y entre uno y otro deben transcurrir 30 días. A veces los esposos se ponen de acuerdo para el divorcio, e incluso hay casos en que la pareja está residiendo en el extranjero, entonces el legislador no ha tomado en cuenta esos casos aunque son muchos, y ni siquiera puso mecanismos alternativos para agilizar los trámites de divorcio como por ejemplo gestionarlos a través de los consulados marroquíes fuera del país. No se valora que entrar a Marruecos para gestionar el divorcio supone para los residentes marroquíes en el extranjero muchas molestias y gastos, sobre todo que el trámite es lento y puede requerir varias sesiones. (E2. UAF. Alaoui)

Naïr llama la atención sobre la resistencia de algunos jueces a la hora de aplicar la ley por su mentalidad conservadora y patriarcal y por su formación anticuada.

En esta etapa que estamos viviendo hay que estar muy vigilantes ante la aplicación de esa reforma. Claro, un marco legal es importante y tiene que existir, pero no es suficiente. A lo largo de varias reuniones que hemos tenido como asociaciones de mujeres, nos hemos dado cuenta que hay una resistencia de la institución de los jueces a la hora de aplicar esta ley, también de los adules, que son los que se podría llamar notarios islámicos, no sé si la traducción es exacta. Hay una cierta resistencia a la hora de la aplicación de esta ley. (...)

CREES QUE SERÍA MEJOR QUE HAYA JUEZAS.

Puede ser mejor, pero también hay que tener una formación adecuada, eso es esencial. No olvidemos que la institución de jueces en Marruecos es muy conservadora, con una formación muy antigua, en su mayoría, y con una mentalidad patriarcal y muy conservadora, sobre todo en regiones como la de aquí. Nos estamos dando cuenta que la aplicación de la ley es diferente de una región a otra. (E11. Prof. Naïr)

El juez tiene una labor de suma importancia y hay diferentes tipos de jueces y esto tiene consecuencias a la hora de aplicar la ley. Al igual que Naïr, Ahdaf y Alaoui critican a su vez a los jueces reaccionarios que vacían la ley de su esencia y de su principio de igualdad. Los jueces que no tienen un espíritu crítico y que no creen en la igualdad cometen más errores a la hora de aplicar la ley, lo cual tiene efectos perjudiciales.

El juez tiene una labor importante para aplicar las leyes, y eso es históricamente y no sólo el caso de ahora, por eso considerar tener jueces comprometidos, expertos, capacitados y conscientes de la filosofía que está detrás de los textos de ley, es lo que nos va a dar una buena aplicación de las leyes del nuevo Código de la Familia en la realidad. El juez que está consciente de lo que pasa en el país, y sabe cuales son los consensos nacionales que produjeron esa nueva ley, y cual fue la voluntad política y social que estuvo detrás de ese texto, ese juez sí es capaz de interpretar la ley y sacar disposiciones si se le presentan casos que la ley no los abarca. En este caso aportará al texto de ley disposiciones que le enriquecen y le hacen evolucionar. En cambio, el juez que es reaccionario, cerrado a los cambios que pasan en el país, apegado al pasado y misógino, incluso las cosas que son nuevas y positivas en el texto de ley las aplicará de forma que perjudica al texto mismo y le vacía de lo que es positivo. (E17. Abog. Ahdaf)

El abogado Ahdaf nos comenta una anécdota que refleja uno de los fraudes cometidos por los jueces en relación con el tema de edad de matrimonio.

Algunos jueces son más flexibles, autorizan el matrimonio con facilidad a unas menores de 14 o 15 años, sólo exigen un certificado médico, mientras que hay otros más exigentes, que quizá niegan la autorización de matrimonio a chicas de 16 o 17 años. Hay contradicciones en las disposiciones de la justicia y eso es el problema que se tiene que resolver. Hay un caso de un juez en la región de Souss; se descubrió que en un corto período de tiempo dio demasiadas autorizaciones de matrimonio. De ese modo mucha gente acudía de diferentes regiones a pedirle autorizaciones de matrimonio, fue un caso impactante que llamó la atención de la sociedad civil y la prensa. Llamó la atención que haya un juez que vacíe el texto de ley de su contenido y autorice con facilidad el matrimonio a menores. El ministerio de Justicia estuvo obligado a mandar una comisión de investigación sobre este caso. (E17. Abog. Ahdaf)

Alaoui ilustra su crítica a los jueces que no entienden bien la ley o la interpretan de manera errónea con un ejemplo sobre el caso del divorcio por desavenencia.

Pero algunos jueces dicen que no están obligados a conceder el divorcio a la esposa, y eso es una interpretación errónea, porque optar por la disposición de divorcio por desavenencia supone que la esposa tiene derecho al divorcio de todos modos. Yo remito esa postura de los jueces a la mentalidad machista, no entienden el sentido profundo de la ley. El contrato de matrimonio está basado sobre el acuerdo mutuo, entonces por qué cuando la convivencia se vuelve imposible entre una pareja la obligamos con la ley a seguir porque el marido no quiere el divorcio. Eso es contradictorio con la cultura democrática e incluso con la cultura islámica. Se habla del acuerdo y la aceptación entre la pareja. Pero todo depende también de la educación de los jueces. (E2. UAF. Alaoui)

Las formaciones que el Ministerio de Justicia organizó no han sido suficientes. Prueba de ello que no todos los jueces han captado el mensaje. La abogada Elkarch,

recuerda que, además, la institución judicial dispone de pocos recursos materiales y humanos.

El ministerio trató de hacer muchos talleres formativos para los jueces, que fueron coordinados por los miembros del Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal y personal del Ministerio de Justicia que trabajaron sobre el Código de la Familia. (E2. UAF. Alaoui)

Eso demuestra que la labor que hizo el Ministerio de Justicia no era suficiente. Reunir a los jueces para unas cuantas conferencias no ha sido suficiente. Hace falta jornadas de formación continua, talleres de trabajo con especialistas y expertos en los temas tanto de las asociaciones feministas y de derechos humanos como de la sociedad civil, y también jueces. (E17. Abog. Ahdaf)

Pero en la práctica hay muchas dificultades, que demuestran que los recursos humanos y materiales no son suficientes porque las instituciones judiciales están trabajando con los mismos recursos de antes. Sólo en algunos tribunales se crearon secciones especiales para la familia, y eso no es suficiente. El número de los jueces y su formación no es suficiente tampoco. Ha habido una formación que tenía buena pinta pero tampoco era suficiente. (E8. PPS. Elkarch)

Hakkaoui, a su vez subraya varios factores que intervienen en la dificultad de aplicar bien el nuevo CF, especialmente la falta de comprensión de la ley de la familia por parte de muchos jueces. Pero, curiosamente, mientras los demás informantes destacan ejemplos de la actitud reaccionaria o patriarcal de algunos jueces, Hakkaoui resalta un ejemplo de un juez que aplica el Código de una manera exagerada rechazando al tutor a la hora de celebrar el matrimonio, mientras que el tutor, según el nuevo Código, es optativo.

La Mudauana hoy conoce también problemas en la aplicación. Las dificultades no sólo dependen de las confusiones que pueda contener el texto de la ley, la capacidad de la mujer de aprovecharla o la convicción del hombre en respetar esa ley para que reine la justicia para la mujer y para la familia en general, sino también hay fallos desde el comienzo de la aplicación de la Mudauana y algunas infracciones debido en parte a la falta de comprensión de la ley por parte de aquellos que la aplican como los jueces. Aquellos que la van a llevar a la práctica no han concebido bien la línea de esa Mudauana. (...) Pero vemos que algunos que aplican esta ley, sobre todo algunos jueces, adoptan una línea extremista o no entienden la ley y, por consiguiente, la ignoran por completo. Además hay infracciones a nivel de la aplicación de la ley; pues todavía encontramos casos de poligamia sin el permiso de la primera esposa y sin tomar en cuenta la situación del marido. Encontramos casos en que el juez no acepta recibir al tutor de la chica que solicita matrimonio acompañada de su padre de forma espontánea porque el juez interpreta mal la ley, mientras que el código no dice eso, no anula al tutor.

Todavía encontramos muchas infracciones, parte de ellas son fruto de la falta de la correcta comprensión de ese nuevo Código de la Familia y otra parte pasa a la hora de aplicar una ley sobre una sociedad marroquí que no está todavía madura y preparada para ello. No hay todavía la cultura de la justicia, de la igualdad, de asumir los deberes (las responsabilidades) frente a disfrutar de los derechos. En ausencia de esa cultura y esa madurez que deben existir encontramos un mecanismo de ley importante al lado de otro que se aplican en unas circunstancias en que se necesita todavía tiempo para poder aprovechar todos los textos que traen adquisiciones para toda la sociedad. (E7. PJD. Hakkaoui)

A parte de los límites de la aplicación del CF relacionados con su falta de comprensión por parte de los jueces, los informantes subrayan más obstáculos que dificultan la efectiva aplicación del Código. Por un lado, el hecho de que sea una ley contractual, y por otro, el analfabetismo, la falta de cultura de la igualdad, las mentalidades retrógradas... etc.

Las mujeres si no exigen algunos de los derechos que aporta el Código en un contrato a parte, no beneficiarán de ellos. Pero, en la sociedad marroquí no se concibe todavía con naturalidad exigir en un contrato condiciones, tales como el ser esposa única y el de la visión de bienes.

... pero nosotras en el fondo no nos hemos alegrado mucho porque consideramos que ese código es contractual en su filosofía, eso quiere decir que en sus principales artículos que afectan las relaciones entre hombres y mujeres, como el matrimonio, la poligamia, la división de bienes, etc., todas están sometidas a los pactos, es decir la mujer tiene que poner sus condiciones o exigencias desde el principio. (...)

Claro, si no exige sus derechos fundamentales, tanto en tema de divorcio como el de ser esposa única y de división de bienes adquiridos durante el matrimonio, si no exige, la ley no la protege. (E3. AA. Naji)

El analfabetismo, los huecos que hay todavía en la ley, la diferencia de la aplicación entre las grandes y las pequeñas ciudades, la falta de la cultura de la igualdad,... etc., son algunos de los obstáculos que persisten ante la dificultosa aplicación del CF, tal como lo declaran los diferentes informantes.

Sí, además del analfabetismo... entonces al fin y al cabo para cosechar prácticamente los mismos resultados de la anterior Mudauana, especialmente en los primeros años. Si no se hace una formación de los jueces, si no se sensibiliza a las mujeres suficientemente, si no empezamos a cambiar nuestra cultura porque especialmente en los temas del contrato... Había un ambiente de mucha alegría cuando salió la Mudauana como si fuera la cultura de igualdad lo que la caracteriza en su totalidad (...) pero cuando nos fijamos en la práctica por ejemplo la mujer no puede ser tutor de los hijos como el padre, eso no. En el caso de la poligamia, hay un guía práctica que tienen los Adules para la aplicación de la Mudauana, pero encuentras entre los impresos, uno para informar a la segunda esposa, pero no hay un impreso para informar a la primera esposa, eso da posibilidades de timo. Es verdad que la Mudauana de 2004 es bastante evolucionada en comparación con... pero estamos todavía al principio del camino, en los primeros pasos.

En la cuestión de *shiqaq*, acabamos de hacer aquí una reunión para investigar a través de una red que tenemos, Red de Mujeres en situación difícil; nos hemos dado cuenta que en esos momentos se han elevado las tasas de divorcio a causa de la poligamia porque aunque Boustta dijo que la poligamia va a ser casi imposible, con ese nuevo código, no es nada imposible. Algunas mujeres se divorciaron cobrando unas indemnizaciones ínfimas y la causa es la poligamia. Y el *shiqaq*, aunque Zoulikha Naciri insistía durante sus visitas que las mujeres ahora podrán tener más posibilidades de *shiqaq*; ¿sabes cuánto tuvo que pagar una mujer aquí en Tetuán para obtener el divorcio después de un matrimonio de tres años?, pagó 4 millones (casi 4000 euros) al marido, mientras que un marido por un matrimonio de treinta años no pagó más que 20.000 Dh o 15.000 Dh (casi 2000 o 1500 euros), es decir que la aplicación... (...)

Sí, aquí en Tetuán se nota, como has preguntado antes, la diferencia entre el centro y las regiones. Hay mucha diferencia. Las asociaciones femeninas del centro, en Casablanca y Rabat ven que hay una evolución en los tribunales mientras que las regiones hay mucho retroceso en la aplicación de esos artículos positivos de la nueva Mudauana (E3. AA. Naji)

... quizá algunas de ellas (adquisiciones) están confusas. Dicha confusión se aclarará con el tiempo o se desvanecerá. Pero esas adquisiciones no estarán aprovechadas por la mujer de forma amplia y completa hasta que se generalice y asegure la cultura del equilibrio entre los deberes y los derechos, tanto en la relación entre el hombre y la mujer como en lo que se refiere a la autoconciencia de la mujer de sus derechos y deberes. (E7. PJD. Hakkaoui)

Pero las mentalidades qué, podemos traer sillas, ordenadores y más materiales de máxima tecnología pero no podemos cambiar las mentalidades de la gente si ellos no quieren ese cambio y si no lo ven positivo y beneficioso para su familia y su país. Lo que hace falta que cambie es la manera de pensar y de actuar con los textos de ley. Como sabemos, aunque existan los textos de ley, hay gente que sabe como cometer un fraude y el fraude en la ley es algo conocido y sobre todo si es la mujer el tema del pleito, siempre encuentran una manera de defraudarla.

Para mí, aunque traigamos todas las leyes posibles y cada día saquemos una ley, si no hay mentalidades preparadas, moral y educación necesaria para que se pueda aplicar esa ley en la realidad, no servirán para nada las leyes. (E8. PPS. Elkarch)

Alaoui, remite las complicaciones que está teniendo el CF en su aplicación a la falta de un procedimiento especial que debe acompañar cada ley para facilitar su aplicación.

Hay muchos obstáculos porque la gente que puso la Mudauana no se preocupó mucho por la parte de los Procedimientos (los textos de aplicación de la ley), y que son básicos para la aplicación de la ley. Se preocuparon más por el contenido. Tiene que haber un Procedimiento especial para el Código de la Familia, como es el caso del Procedimiento del Código Penal y el Procedimiento del Código Civil. Los Procedimientos delimitarán al juez cómo debe ser usada la ley y favorecerán a la persona afectada.

De todos modos, ha habido la circunstancia de apresurarse en sacar el Código de la Familia y eso es lo que no dio tiempo para sacar Procedimientos especiales para esa ley. Además los miembros del Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal en su mayoría no son especialistas en Procedimientos de leyes. Además el ministerio de justicia prometió que va a sacar un Procedimiento de la ley de la familia para ayudar al juez y a la gente a aplicar la Mudauana pero luego sacó un texto sencillo explicativo de los textos de la Mudauana, no añadió gran cosa, ni presentó soluciones. Por eso se han quedado pendientes muchas cosas. (E2. UAF. Alaoui)

La acción iniciada por el Ministerio de Justicia, aunque es insuficiente, a largo plazo puede dar frutos. Los jueces mismos determinarán partiendo de la aplicación, día a día, del Código las enmiendas que se necesitan introducir, según Ahdaf. Además, como subraya Alaoui, tienen que confluir las acciones de varios actores, no sólo los jueces, sino también miembros de las asociaciones de mujeres y de derechos humanos, abogados... etc., o sea todas aquellas personas que manejan el nuevo Código. Para Guessous, es sólo cuestión de tiempo. La ley, una vez aplicada se puede ir mejorando.

Hace falta tiempo. Las reformas que trajo el Código de la Familia son aspectos positivos porque cualquier ley, si la sociedad no intenta adoptarla, aplicarla, y protegerla se convierte en una ley muerta. Entonces uno de los modos de apropiarse de esta ley es aplicar estas disposiciones contractuales, al menos por parte de los hombres y de las mujeres que son conscientes y que tienen una cierta posibilidad para aplicarlas. (E14. Med. Guessous)

Sin embargo, para ello se necesita una buena difusión y comprensión de la ley.

Pero hemos observado, a pesar del esfuerzo de los medios de comunicación, que ha habido una insuficiente difusión de las disposiciones de la Mudauana, una traducción deformada de sus artículos. Algunos hombres empezaron a pensar que la esposa le llevará la mitad de sus bienes, etc., y eso se debe a la ignorancia. Hicimos una encuesta y descubrimos que hay todavía desconocimiento del nuevo Código de la familia, incomprensión... Creo que para que este código tenga éxito en su aplicación hace falta una acción, tanto de la sociedad civil como del poder estatal para una mejor comprensión y aplicación del Código. (E9. MP. Rachiq)

Hakkaoui, a su vez, recuerda que, por un lado, el Código necesitará una revisión para mejorar su aplicación y por otro, es una tarea pendiente preparar y capacitar la sociedad para un aprovechamiento óptimo de la ley. Naji, a su vez, cree que con el tiempo y el seguimiento de las asociaciones se va percibiendo una cierta mejoría.

El Código de la familia mismo necesita una revisión y reforma para proporcionar unas disposiciones que

simplifiquen la aplicación del contenido de los textos de la ley. Por otro lado, y a la vez, tenemos que coordinar a la sociedad marroquí y capacitarla para recibir la ley. (E7. PJD. Hakkaoui)

Ah sí, eso significa que hay dificultades a nivel general, pero bueno hay algunas asociaciones como La Liga Democrática de Derechos de la Mujer (LDDF) que perciben una mejoría. (E3. AA. Naji)

En el marco de las acciones destinadas a favorecer una óptima aplicación de la Mudauana, las asociaciones de mujeres hacen cada año una evaluación de la aplicación de la Mudauana y a raíz de los resultados del estudio registran las posibles enmiendas que se necesitan introducir.

### 9.3 Características del movimiento feminista marroquí

El sociólogo Dialmy, destaca una característica fundamental de la génesis del movimiento feminista en Marruecos, a saber; que, a diferencia de los movimientos sociales en general, nació frío e institucional. Para él, el movimiento no fue resultado de una manifestación masiva, no es un movimiento perturbador, escandaloso. No nació como movimiento vehemente. Desde el principio se ha organizado en asociaciones. En esto coincide con Benlabbah y Bouhssini.

No tenemos en Marruecos la tradición de los movimientos sociales. Que unas mujeres normales, discriminadas, decepcionadas e indignadas se levanten, se organicen y hagan unas manifestaciones en la calle para gritar y reivindicar sus derechos. Eso no tenemos. No tenemos un movimiento social agitado, escandaloso o perturbador, porque en el patrimonio sociológico, los movimientos sociales nacen vehementes luego van calmándose paulatinamente y van institucionalizándose y organizándose en asociaciones. Nosotros, desde el principio, hemos tenido asociaciones. El movimiento social nace frío, organizado, institucional, a través de las asociaciones, pero son asociaciones que expresan la condición de las mujeres no a través de manifestaciones feministas sino basándose en investigaciones sociales y estudios de campo e informes de los partidos políticos. Es decir que las mujeres han expresado su mala condición a través de los estudios sociológicos y los informes de los partidos.” (E12. Prof. Dialmy)

Quizá fue así porque no tenemos en Marruecos, como sostiene Dialmy, la tradición de los movimientos sociales, o porque el movimiento ha sido formado por una élite intelectual. Benlabbah y Ahdaf coinciden en que es un feminismo necesariamente de élite, pero elitista en su formación, y no en su acción. Consideran que la acción del movimiento se dirige más a las masas que aquella de los partidos políticos.

¿Qué quieres decir con elitista? yo diferencio entre que sea elitista en su formación y que sea elitista en sus objetivos y su acción. (...)

A nivel de formación pasa lo mismo con el movimiento feminista y el de derechos humanos. Yo veo que esos movimientos sólo pueden ser elitistas en su formación, porque la élite es la que es capacitada para concebir las leyes, formular las propuestas y crear mecanismos de presión para conseguir adquisiciones. En cuanto a los objetivos, si el movimiento es elitista en su formación eso no impide que su acción sea dirigida a masas y favorezca todas las capas de la sociedad. (...)

Lo que diferencia el movimiento asociativo de los partidos políticos es eso. El partido es el que tiene que ser de masas, las asociaciones y las organizaciones de derechos humanos no son de masas y no tienen porque ir detrás de concentrar un gran número de masas. El que es capacitado para esa labor son las mujeres cultas, académicas, la élite. (E17. Abog. Ahdaf)

En eso estoy de acuerdo. Es una elite intelectual. La elite intelectualmente está abierta a lo que pasa en el extranjero, y en el exterior. Una élite que se mueve, que participa en los congresos mundiales, es un feminismo de elite. Pero es un feminismo de elite que no olvida las masas. El feminismo está hecho para quién, para las masas, son esas masas formadas por analfabetas y desfavorecidos, etc. Son esas masas que hay que salvar para que haya realmente una acción feminista positiva y para que estas acciones pudieran dar los resultados esperados. Es un feminismo de elite y creo que ha sido el caso en todas partes. Creo que en todos los países, el feminismo empieza como feminismo de elite luego cambia. (E13. Prof. Benlabbah)

Naïr a su vez destaca las acciones del movimiento dirigidas a capas vulnerables de la sociedad, en cambio niega que sea un movimiento elitista.

Yo creo que es una visión completamente falsa. Por ejemplo cuando hablamos de analfabetismo no estamos hablando de ninguna elite, sino de las principales mujeres beneficiarias de los cursos de alfabetización, una labor que las mujeres feministas consideraron como un campo de batalla primordial desde la creación de esas asociaciones. Siempre en los diferentes encuentros o conferencias sale este discurso que las feministas estáis ahí como una elite y que no tenéis ninguna... pero no es verdad. (E11. Prof. Naïr)

En relación con otras características del movimiento de mujeres en Marruecos, la mayoría de los/as informantes subrayan que es un movimiento con ciertas especificidades propias. Así lo destacan Benlabbah, Dialmy y Elkarch; para ellos, en Marruecos, tenemos un feminismo con especificidades fruto de las condiciones en las que se desenvuelve en un país con especificidades. El feminismo, según Dialmy, desempeña su rol en una escena de juego político.

Es el régimen, es el contexto, volvemos siempre al contexto que da unas especificidades al movimiento. No podemos decir que no tenemos especificidades, al contrario tenemos especificidades y hay que buscarlas en la historia, hay que hacer la lectura de la historia del movimiento desde el principio para poder determinar conceptos como feminismo de Estado, feminismo popular, feminismo de elite etc. (E13. Prof. Benlabbah)

La sociedad marroquí ha producido un feminismo que adapta sus perspectivas con sus límites y diferencias que todos respetan, porque en realidad el feminismo en Marruecos está jugando un juego político. (E12. Prof. Dialmy)

Elkarch destaca que es un movimiento maduro, capaz de poner estrategias de trabajo en varias áreas, y capaz de sacar provecho de las experiencias de otros países. Y subraya que las especificidades del movimiento marroquí se resaltan justamente más a la hora de ponerse en contacto con contextos distintos, por ejemplo durante las acciones de cooperación.

Sí muchísimo, hemos beneficiado muchísimo, pero todavía no hemos aprovechado del todo los pactos de colaboración que tenemos con algunas asociaciones y organizaciones europeas u occidentales en general. Trabajamos con ellos con respeto, de modo que respeten nuestra identidad y todo lo que tiene que ver con la especificidad feminista marroquí y actuamos con ellos de la misma manera. Determinamos, primero, los objetivos comunes. Ellos también tienen sus especialidades, no podemos ir a hablar con los verdes y pedirles que colaboren con nosotros sobre el tema de violencia de género. Buscamos una asociación especializada, claro ellos también nos buscan para intercambiar los conocimientos, para que nosotros sepamos como luchan ellos para erradicar la violencia de género y qué mecanismos utilizan. Cogemos sólo lo que nos puede servir, porque los contextos y las mentalidades son diferentes excepto el objetivo,

éste es el mismo, cada uno trata de erradicar la violencia. Ellos también aprenden como está la situación en otros países fuera del suyo (E8. PPS. Elkarch)

Desde sus comienzos, el movimiento feminista marroquí ha sido reivindicativo y de reforma. Las principales reivindicaciones eran de reforma jurídica, especialmente del CSP. Jbabdi subraya el carácter reivindicativo del movimiento y, Alaoui y Bouhssini destacan cómo la reforma del CSP ha ido constituyendo desde el principio hasta ahora la principal reivindicación del movimiento.

Desde entonces el movimiento reivindicativo se convirtió en el elemento esencial del movimiento feminista. (E1.UAF. Jbabdi)

Esta fase de reivindicación jurídica del feminismo marroquí tiene como objetivo instaurar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, eliminar las formas de discriminación jurídica de la mujer y facilitar la incorporación de la mujer al espacio público.

El primero fue el de la situación jurídica de la mujer, y que tomó mucho tiempo, porque desde 1992 cuando empezó la campaña del millón de firmas o incluso antes, porque desde los años 80 en el Periódico 8 de marzo se planteaban varios temas, se abrían debates sobre el divorcio, la violencia contra la mujer, etc., pero la campaña del millón de firmas es la que constituyó un salto gigante en la historia del movimiento feminista y que consideró que la reivindicación más importante es cambiar la situación jurídica de la mujer, para que la mujer pueda asegurar su participación en la vida pública. (...) Claro, tras 1994 el movimiento feminista siguió su lucha para cambiar El Código de Estatuto Personal... Por consiguiente, cuando llegaron las últimas reformas de febrero de 2004 constituyeron un salto muy importante, porque no afectaron sólo a los artículos de ley sino la estructura de la Mudawana, el lado cultural y moral de la ley. (E2. UAF. Alaoui)

El movimiento feminista en Marruecos, según Jbabdi se ha convertido en catalizador del debate, impulsor de la renovación de la cultura y partícipe fundamental en el proceso de democratización, modernización y cambio. Planteando el debate sobre la cuestión femenina, el movimiento ha provocado un debate sobre la sociedad con una visión global reincidiendo sobre la cuestión de la modernidad y la democracia.

Consideramos que el feminismo desempeñó un rol muy importante en la renovación de la cultura y la acción política en Marruecos. Primero, la cuestión de la mujer permitió plantear el debate sobre la modernidad en la escena política. (...)

Nunca se planteó. Pero cuando se planteó la cuestión de la mujer y cuando reivindicamos la modernización de la sociedad y la cultura, etc., en este momento se plantearon las mismas preguntas sobre la clase política y la opinión pública. Entonces el planteamiento de la cuestión de la modernidad en Marruecos se debe a la cuestión femenina. Podemos decir que el núcleo de cualquier proceso de modernización es la condición de las mujeres porque permite abrir un debate integral sobre el sistema social. Porque no se puede hacer sólo una reforma económica, política o jurídica y ya está, es una cuestión horizontal que afecta la cultura, la política, la economía, las instituciones, etc. Entonces se planteó para la elite política la problemática de la modernidad y la pregunta del proyecto de la sociedad. Cuando se intensificó el debate sobre la cuestión de la mujer, se empezó a plantear la pregunta “¿qué sociedad queremos?” ya no se planteaban sólo las preguntas “¿qué Estado queremos?”, “¿qué elecciones queremos?” o “¿qué Constitución queremos?”. Se empezó a plantear la pregunta “¿en qué sociedad vivimos y qué sociedad queremos?”. Entonces la pregunta que se empezó a plantear a los políticos es

“cuál es tu proyecto social”; cuando decimos proyecto social hablamos de proyecto social, político, cultural, etc. (E1.UAF. Jbabdi)

El movimiento, según Jbabdi, más que participe en el proceso de democracia, ha sido dinamizador insistente de este proceso. Propició mediante la concienciación de las mujeres y la proposición de las reivindicaciones uno de los requisitos para que se inicie el proceso de democratización con la participación de un actor imprescindible; a saber las mujeres.

Con todo eso quiero decirte que el movimiento feminista desempeñó un papel muy importante en Marruecos, o sea no esperó a que haya un proceso de democracia para plantear sus reivindicaciones, al contrario participó en crear los requisitos de ese proceso. Siempre fuimos muy insistentes en plantear las cuestiones; siempre que se produjera una etapa política importante paralelamente presentamos propuestas, apelaciones, presión... etc. (...)

Mientras lo que nosotras queríamos era ampliar el frente de lucha por la democracia a través de la capacitación de las mujeres a partir de su concienciación como mujeres y por consiguiente ciudadanas, lo cual permitiría empujar el proceso de democratización y dar a conocer a las mujeres sus derechos políticos. (E1.UAF. Jbabdi)

Las mujeres feministas actores y agentes del cambio y el movimiento catalizador del mismo han podido crear una dinámica social verdadera que lo favorece. Jbabdi resalta estos elementos de fuerza del movimiento, a saber que haya podido independizarse de la acción dentro de los partidos, y que se haya podido establecer como movimiento de acción y propulsor del cambio. El movimiento, como enfatizan Jbabdi, Alaoui y Elkarch se ha convertido en una fuerza de presión y de proposición y un actor de negociación eficiente.

Lo que caracteriza el movimiento feminista en Marruecos, es que ha conseguido crear una movida de cambio social verdadero, ha seguido una dinámica que ha permitido unir a las mujeres y a la sociedad civil sobre las reivindicaciones femeninas, ha podido entrar en una batalla reivindicativa que permitió arrancar unas adquisiciones o al menos abrir un proceso de seguimiento y estudio de algunos expedientes reivindicativos femeninos. Estas son las características del movimiento feminista en Marruecos, porque quizá constituye un caso especial en comparación con otros sitios. Las capacidades del movimiento feminista provienen de unos elementos de fuerza, el más importante es que haya podido adquirir su independencia, a saber la independencia de la acción, de las perspectivas y de la estrategia de trabajo, frente al Estado y a los partidos políticos. Dado que el movimiento feminista ahora es una fuerza esencial entre las fuerzas de cambio que han desempeñado un papel importante en ese último proceso de transición democrática en Marruecos. (...)

El movimiento feminista en Marruecos constituye actualmente una fuerza de proposición (un lobby), y una fuerza de presión, y de acción a través de sus labores en el terreno, (E1.UAF. Jbabdi)

El movimiento, ha sabido demostrar que sabe aprovechar los momentos claves para su acción, como ha sido el caso en 1992 cuando organizó la campaña del millón de firmas.

Eso significa que ahora se han convertido en una fuerza de proposición y de presión, porque a mi parecer hay madurez política y el movimiento feminista ha podido aprovechar los momentos históricos importantes. Por ejemplo en la campaña del millón de firmas, creo que el éxito de la campaña y los resultados obtenidos no fueron por creer en la causa y por el convencimiento de los marroquíes sino más

bien porque La Unión de Acción Femenina pudimos aprovechar el momento histórico, considerábamos que si no nos movíamos entonces ya no habría una ocasión similar. Entonces, había un debate abierto a nivel político, estaban en camino las reformas constitucionales. Todos los partidos políticos estaban en debate con el Palacio sobre las reformas constitucionales, y sobre el lado de la apertura política, etc. (E2. UAF. Alaoui)

Elkarch subraya no sólo la fuerza de presión y de proposición que constituye el movimiento sino también la capacidad de coordinar y negociar con los demás actores, por muy opuestos que sean, y recuerda cómo el movimiento ha ido ganando espacio y respeto entre los demás actores políticos. Se ha convertido en un actor que se le toma en cuenta tanto por parte del Estado como de los partidos políticos.

Hemos aprendido a ser fuerza de presión. Ahora nos toman en consideración tanto los partidos políticos, como el gobierno y el parlamento. La prueba de ello es que La lista Nacional fue una propuesta femenina 100%, hemos dedicado tiempo para hacerlo, hemos consultado especialistas, hemos hecho encuentros con los partidos, con el Primer Ministro, con el Ministro de Interior y con el Rey. De esta forma se han dado cuenta que ya no se puede eludirnos. Ahora nos hacen caso y nos toman en consideración. Eso es positivo. Nosotros nos hemos dado cuenta que esa es la manera como tenemos que actuar.

Ha pasado lo mismo con la Mudauana. Hemos hecho un acuerdo que firmaron con nosotros los partidos políticos incluso la oposición. Fueron unas dos cuestiones en que se unificaron las mujeres marroquíes: la cuestión de unidad territorial y la cuestión de la mujer sobre todo, la Mudauana y la Lista Nacional. Hemos trabajado con el PJD (partido de Justicia y Desarrollo), con los partidos de derecha pero les hemos dicho que lo que a nosotros nos interesa por el momento es sacar adelante esa ley, porque es un proyecto de sociedad y nos interesa a todos y cada una lo puede defender desde su propio partido. Yo como soy del partido PPS un partido que participa en el gobierno parto desde mi postura de un partido de mayoría, y las que forman parte de los partidos de oposición tienen que incitar a sus partidos a que colaboren con nosotros y llegar a un consenso. Efectivamente es lo que ha pasado y el resultado ha sido magnífico. Algunos miembros de partidos de derecha bromeando nos dicen: qué pasa que nosotros venimos a visitaros y vosotros también, y les dijimos que simplemente el asunto nos interesa a todos. (E8. PPS. Elkarch)

En cambio Naji y Rachiq, coinciden en que el movimiento todavía no constituye una fuerza de presión suficiente, porque no ha conseguido imponer la filosofía de la igualdad ni formar una coordinación. Por un lado, el CF a pesar de sus ventajas no deja de ser una ley contractual según Naji y, por otro lado, en el parlamento, las diputadas, como destaca Rachiq no constituyen un lobby porque todavía priorizan los intereses del partido ante los intereses del movimiento feminista.

Es normal que no se responde a todo porque el movimiento feminista no es todavía una fuerza de presión suficiente para imponer su propia filosofía que es filosofía de la igualdad y no contractual. (E3. AA. Naji)

A pesar de lo que conseguimos, no hemos formado todavía una fuerza de presión organizada. (E9. MP. Rachiq)

#### **9.4 Logros del movimiento feminista marroquí**

Como señalamos antes, el movimiento feminista en Marruecos ha logrado ser una fuerza de propuesta y de presión que se toma en cuenta y que se consulta cuando haga falta, y un catalizador e impulsor del cambio y de las reformas. El movimiento ha

participado en el proceso de transición y de democratización integrando en él una nueva dimensión, a saber la cuestión femenina y, ha permitido impulsar un debate nacional cuyo resultado ha sido una reforma que concilia a la mayoría de los actores.

O sea hay muchos logros que el movimiento feminista pudo conseguir, si no fuera por la acción feminista y la presencia dinámica del movimiento feminista no se hubiera producido todo esto. (...)

Es cierto que en Marruecos se produjeron últimamente muchos cambios con el proceso de transición democrática que permitió abrir talleres de grandes reformas, pero no se habrían podido producir aquellos logros si no abriéramos un taller de las reformas especiales relacionadas con la situación de las mujeres. Esta dimensión no estaría presente en el proceso de las grandes reformas si no fuera por la presencia y el papel del movimiento feminista que la destacó y la convirtió en uno de los puntos nucleares en el orden del día político de Marruecos, en la agenda de las propuestas. (...)

Conseguimos un progreso en la Mudauana que constituía una traba ante abrir un debate serio y responsable. (E1.UAF. Jbabdi)

El Código de la Familia es uno de los principales logros del movimiento feminista; el que más destacan la mayoría de los entrevistados. Es un logro no sólo para la mujer y la familia sino para toda la sociedad, y ha sido fruto de la lucha del movimiento feminista de muchos años, afirman Naïr, Jbabdi, Alaoui, Elkarch, Ahdaf y Rachiq. Esta última, militante en el MP subraya el efecto que ha tenido el nuevo Código para mejorar la imagen de Marruecos en el exterior. Naïr y Jbabdi resaltan que se trata de un logro bien merecido por la lucha del movimiento feminista de militantes progresistas independientes de los partidos. Éstos últimos siempre aplazaban la cuestión femenina y no la consideraban una prioridad, sino más bien la diluían en la cuestión del proceso democrático de la sociedad en general. El movimiento feminista, sin embargo, planteando con prioridad la cuestión femenina ha podido generar cambios que afectan no sólo a las mujeres sino a toda la sociedad. El CF es un logro fruto de las reivindicaciones relacionadas con el estatuto civil que constituían la base de las demandas de las feministas durante muchas décadas. A su vez, Alaoui destaca que han intervenido factores internos y externos para conseguir este logro.

En 1993, se consiguió... algunas mujeres consiguieron el acceso a unos puestos de decisión, luego vino la reforma del Código de Estatuto Personal. Esos fueron unos pasos simbólicos que culminaron con el último logro, a saber el nuevo Código de la Familia. Eso permitió que Marruecos mejore su imagen. ... Creo que la reforma ha sido positiva para Marruecos y lo convierte en un ejemplo a seguir en el Mundo árabe. Consideramos el nuevo Código de la Familia, un aspecto del proceso de democratización y no concierne sólo a la mujer sino a toda la familia que es el núcleo de la sociedad (E9. MP. Rachiq)

Esto es una de las fases del progreso pero la adquisición más grande que consiguieron las mujeres es la reforma del Código de Estatuto Personal y que vino como culminación de todo el trabajo y la lucha de los movimientos feministas, si no se hubieran movilizado para conseguirlo los partidos no lo habrían planteado nunca. (...) Eso fue un logro muy grande para que se produzca el cambio no sólo dentro de la familia sino en la sociedad en general. (E1.UAF. Jbabdi)

En primer lugar, lo que hay que señalar es que la reforma del Código de la Familia ha venido después de un largo proceso de reivindicaciones de las asociaciones de mujeres. No ha sido algo que ha caído del cielo. Es el resultado de una larga historia de reivindicaciones de las asociaciones de mujeres

esencialmente de las asociaciones consideradas como progresistas en Marruecos. Este punto muchas veces se olvida a la hora de hablar de esta reforma. (E11. Prof. Naïr)

Son muchos los factores que ayudaron a que el Código de la Familia viera la luz; a saber las circunstancias exteriores, la presión internacional y también la voluntad política de modernizar el país. Ha habido una cierta conciliación entre la voluntad política y la de la sociedad civil. (E2. UAF. Alaoui)

En cambio, Hakkaoui alaba el CF como un logro para la mujer, sin hacer referencia a la lucha incesante del movimiento feminista, que ella misma se opuso a él fervientemente, y a muchas de sus reivindicaciones en nombre de la *Shari'a* y la identidad.

Primero, el Código de Estatuto Personal que es hoy El Código de la Familia es una ley que trajo consigo muchas adquisiciones para la mujer (...) Esa Mudauana quiere consagrar unos derechos de la mujer y da un espacio de libertad para tratar la ley que da muchas elecciones y permite tomar en cuenta unas prioridades. (E7. PJD. Hakkaoui)

Naji, Elkarch y Ahdaf enfatizan la diferencia entre la reforma del CSP de 1993 y el nuevo CF de 2004. La primera reforma, a pesar de ser superficial, ha permitido desacralizar la Mudauana y romper la divinidad que le otorgaban algunas voces conservadoras. El movimiento feminista ha conseguido gracias a las fuertes reivindicaciones de los primeros años de los noventa, especialmente con la campaña del millón de firmas, abrir la puerta de introducción de reformas a este código.

Primero este código se desacraliza luego se le convierte en una ley y se institucionaliza la igualdad de derechos. El proceso ha sido paulatino pero no demasiado largo. Naji, Elkarch, Ahdaf y Alaoui aseguran que con la desacralización de la Mudauana, el movimiento feminista consiguió legitimar su lucha y su discurso, de este modo no se le puede volver a acusar por plantear las reivindicaciones relacionadas con el estatuto civil que el nuevo Código recogió casi en su mayoría.

... es verdad que ha sido una revolución en comparación con las reformas de 1993 que no satisficieron a nadie, pero todos coincidimos en que fueron positivas en el sentido de que rompieron la divinidad que caracterizaba la Mudauana, cuando apenas hablas de la Mudauana te podían acusar de hablar en contra de la religión. (E3. AA. Naji)

Quiero que recuerdes la postura que tuvo la UAF de las reformas del Código de Estatuto Personal de 1994. Aquellas enmiendas tocaron algunas cosas formales del contrato matrimonial, cambiaron sólo algunas formalidades de registro del matrimonio y del divorcio. (...). Fueron reformas parciales y superficiales, sin embargo, en su tiempo, la UAF además de otras fuerzas nacionales, políticas, sociales y de derechos humanos las aplaudieron muchísimo aunque no respondieron a las grandes reivindicaciones sobre la reforma del Código de Estatuto Personal y las leyes de la familia. Consideraron un éxito el hecho de introducir reformas en sí a un código que se convierte en una ley sujeta a cambios y reformas. (...) Como te dije, en 1994, cuando se introdujeron aquellas pequeñas enmiendas todos consideramos que es un paso muy grande porque el Estado por primera vez abre la posibilidad de que las leyes de la familia no sean exentas de ser sujetas a cambios y reformas y eso se quedó demostrado después de una década con el anuncio de un nuevo Código de la Familia. (E17. Abog. Ahdaf)

... en aquellas fechas el Código de Estatuto Personal conoció algunas enmiendas gracias a la lucha del

movimiento feminista y especialmente la campaña del millón de firmas que lanzó la Unión de Acción Femenina y que consiguió reunir muchas asociaciones femeninas, de derechos humanos, sindicatos y personalidades de la sociedad civil. El resultado fue responder a algunas reivindicaciones del movimiento feminista y la sociedad civil. Aunque muchos hemos considerado que aquellas reformas de 1993 no fueron a la altura de nuestras expectativas, pero fueron un paso bastante importante que se dio, porque permitió quitar el carácter divino que caracterizaba la Mudauana, porque muchos la consideraban en estrecha relación con la *Shari'a* islámica. (E2. UAF. Alaoui)

De la desacralización de la Mudauana con la reforma de 1993 pasamos a un nuevo código que incluye como principio de ley la igualdad y la institucionaliza. Naji Subraya varios aspectos de la introducción del principio de la igualdad en el CF; a saber, la eliminación de mucho léxico discriminatorio, tales como la palabra *nikah* sustituida por matrimonio, la declaración de la igualdad en la organización de la familia en lugar de la manutención a cambio de la deferencia de la esposa...etc.

Hemos superado esa etapa, vienen las reformas de 2003, de todos modos mucho léxico discriminatorio ha sido suprimido tales como el término *nikah*, ahora se usa el término matrimonio, se quitó la tutela, se introdujeron términos como la igualdad, etc. (...)  
... encontramos efectivamente que hay igualdad en la organización de la familia: en lugar de la pensión a cambio de la deferencia de la mujer, eso ya no existe (E3. AA. Naji)

Ouchelh exalta también la introducción del principio de igualdad en el nuevo código y confía en que los frutos se verán más a largo plazo.

Lo que me interesa a mí, en principio, de la Mudauana y que lo considero en sí sólo una gran victoria es la institucionalización de la igualdad en la Mudauana; la igualdad en la familia, la responsabilidad del hombre y de la mujer. Se nota ese principio de igualdad en muchos aspectos, y se notará en otros que se conseguirán en el futuro porque las cosas se van consiguiendo poco a poco. (E6. USFP. Ouchelh)

Elkarch reconoce que han sido pocos cambios aunque buenos, porque como subraya Naji han permitido el paso de un Código que consagra la desigualdad a otro que fomenta la coparticipación entre la mujer y el hombre en temas de matrimonio, divorcio, y gestión de la familia.

La mudauana no ha cambiado en su totalidad, sólo han cambiado el libro primero de Matrimonio y lo relacionado con la familia. Por supuesto hay ventajas porque primero el divorcio ya no está sólo en manos del hombre, que con una palabra suya puede divorciarse y con una palabra puede devolver a su esposa divorciada. (E8. PPS. Elkarch)

La disolución del matrimonio se ha puesto en manos de la institución judicial, el matrimonio ahora es una institución basada en la corresponsabilidad de la pareja y no sólo del marido, además para contraer matrimonio la mujer ya no necesita obligatoriamente como antes un tutor, es algo optativo. Éstas son algunas de las aportaciones del nuevo CF.

Guessous, mujer médico ex miembro del Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal, coincide con Dialmy, y aclara que la institucionalización de la

igualdad ha sido posible porque el Código se ha convertido en una ley sujeta a cambios y que pretende velar por los derechos de las mujeres y de los hombres y regular las relaciones dentro de la familia bajo los principios de la igualdad y la justicia. La tunecina Sophie Bessis (2009)<sup>210</sup> no comparte la misma opinión; piensa que el CF marroquí está lejos de institucionalizar la igualdad.

Creo que ante todo, la reforma de la Mudauana es una iniciativa histórica, porque, primero, son reformas que ya son leyes, y no sólo un proyecto. Son reformas que aportaron un cambio radical en la filosofía de las leyes que regulan las relaciones dentro de la familia. Eso es lo más importante que ha aportado la Mudauana; ha cambiado la filosofía de las relaciones dentro de la familia. (E14. Med. Guessous)

El movimiento ha podido gracias a sus reivindicaciones insistentes conseguir que la igualdad se tome en cuenta como principio y el CF no es más que un paso.

En general, consideramos que la ley de la familia actual instituye los valores que son humanos y universales y que son la igualdad y la justicia, aunque no las encontramos patentes en todos los artículos. De todos modos, esa es una etapa histórica fundamental que tenemos que aprovechar para progresarnos más hacia la adquisición de la justicia y la igualdad entre hombres y mujeres. (E2. UAF. Alaoui)

Con las reivindicaciones de las militantes feministas en relación con la reforma de la Mudauana y la eliminación de las leyes discriminatorias en general para mejorar la situación jurídica de la mujer, el movimiento feminista ha procurado deconstruir la identidad de género, y construir una identidad femenina de mujer independiente y de pleno derecho.

En definitiva aunque el nuevo CF no ha recogido todas las reivindicaciones de las feministas ha servido para politizar la cuestión femenina. La desacralización de la Mudauana significa politización de la cuestión femenina. Ésta ya no está relegada a los asuntos privados. Es ahora un asunto político y público que hay que debatir en círculos políticos y no sólo por ulemas y alfaquíes.

..., lo que me parece más importante en esta reforma es la desacralización del código que finalmente se ha convertido en una ley como las otras leyes, ya que se ha visto sometido al parlamento, y por lo tanto se ha convertido en un asunto político y público, y ya no está restringido a los círculos religiosos. (E11. Prof. Naïr)

Aunque el CF es el que más destacan como logro del movimiento, los entrevistados destacan otros logros igual de importantes, a saber la cuota que se ha conseguido gracias a la lucha incesante de las militantes de asociaciones de mujeres y la coordinación con las mujeres políticas de diferentes partidos.

---

<sup>210</sup> Así lo declaró en una conferencia titulada “Los Derechos Humanos y el papel de la mujer: prioridades para la cooperación” en La Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Santander el 3 de septiembre de 2009, en el marco de un encuentro sobre *La Unión para el mediterráneo: el relanzamiento del proceso de Barcelona*.

Ahora tenemos un logro que es una revolución social positiva. También hay otros logros como la Cuota. Desde hace años las asociaciones y la sociedad civil luchaban por la cuota. (E9. MP. Rachiq)

En el ámbito jurídico se han registrado también logros tales como la visibilización de la violencia, la reforma del Código penal en relación con el acoso sexual, la reforma de algunos artículos del Código civil y del Código comercial. El movimiento ha conseguido acabar con el discurso victimista y pesimista y ha empezado a tener más visibilidad. Ha mejorado su discurso y las herramientas usadas en su lucha y los mecanismos de trabajo y ha ganado madurez en reflexión y en acción.

Se produjo un desarrollo muy importante en la cuestión femenina. Hay logros interesantes en el ámbito jurídico, sobre todo en el Código penal en el tema de acoso sexual. (E1.UAF. Jbabdi)

En consecuencia de aquella campaña de las reivindicaciones urgentes, efectivamente se ha respondido a la mayoría de ellas, y que son la anulación del artículo 726 del Código civil, el artículo 6 del Código comercial, y de la necesidad del permiso del marido para conseguir el pasaporte. Esos pasos son logros importantes en el proceso de derechos de la mujer. (...)

Los marroquíes ahora saben lo que es el movimiento. El resultado es que se ha acabado con el discurso victimista; ya no se llora la situación de la mujer. Si te fijas en el discurso feminista de los años 80 sobre todo, había un discurso pesimista sobre la mujer, mientras que después el discurso volvió más racional, se empezó a reflexionar sobre los obstáculos que impiden la inserción de la mujer en el proceso de desarrollo. Es un nuevo discurso que pudo detectar cuáles son los problemas de la mujer marroquí, y determinar cuáles son las estrategias de trabajo en varios ámbitos. Ese racionalismo en la reflexión sobre los problemas de la mujer es el que nos permitió conseguir muchas adquisiciones tanto a nivel de derechos dado que hemos podido conseguir el Código de la Familia, como en los demás niveles como la escolarización de las niñas, la alfabetización, el empoderamiento de las mujeres en el ámbito político. (E2. UAF. Alaoui)

## 9.5 Límites del movimiento feminista marroquí

A pesar de los grandes logros del movimiento, nuestros/as informantes destacan una serie de debilidades o límites.

La debilidad y falta de fuerza de presión del movimiento que reprochan Naji y Rachiq se deben a la desunión y dispersión del movimiento.

El movimiento feminista en Marruecos, realmente sufre de debilidad, por un lado, porque no está unido, aunque en algunas circunstancias se constituyen redes como Primavera de la igualdad y otros. (E3. AA. Naji)

Naïr, aunque reconoce que el movimiento es todavía joven, coincide con Rachiq en que la falta de redes y coordinación en el movimiento dificulta que se compartan los medios y recursos en un momento en que los objetivos son comunes.

Lo que caracteriza el movimiento feminista en Marruecos en general, a nivel nacional, es que es un movimiento joven. Apareció a partir de la mitad de los años ochenta, mientras que el regional es mucho más joven todavía, apareció casi en la mitad de los años noventa. Lo que caracteriza también al movimiento es que es bastante disperso. Es que existen muchas pequeñas asociaciones, lo que tiene repercusión sobre el trabajo de estas asociaciones. Yo pienso que el movimiento está demasiado dividido. Me parece que hay muchas asociaciones que tienen los mismos objetivos, que tienen la misma perspectiva de trabajo pero que no han podido llegar a coordinarse de manera unificada y duradera a largo

plazo, no sólo para constituir un lobby pero también para coordinar el trabajo, primero, y poner conjuntamente los pocos medios que existen. (E11. Prof. Naïr)

El hecho de que haya muchas asociaciones con acciones diversificadas, es decir un movimiento diverso, según Alaoui, no significa que sea un movimiento disperso. La diversidad de actuación y la variedad de asociaciones no lo considera algo negativo, al contrario, según ella, permite ampliar el área de actuación del movimiento feminista y propagar su acción. Eso sí, es una acción múltiple pero no unificadora.

En realidad, después de la campaña del millón de firmas aparecieron muchas asociaciones. Ahora hay especialidades, unas se interesan por el tema de la violencia, otras por el desarrollo, la alfabetización, y otras de derechos humanos, y eso es un fenómeno importante porque en un momento dado teníamos la reivindicación de un movimiento feminista unificado, independiente y de masas, teníamos el sueño de hacer una organización femenina unificada y eso al principio de los años 80, pero se notó que hay voluntad pero las condiciones objetivas y subjetivas del movimiento feminista todavía no lo han permitido, y no pudimos conseguirlo, pero lo que pasó fue la aparición de muchas asociaciones femeninas. No considero eso una cuestión negativa, al contrario, es algo muy positivo porque permitió dar la propagación del movimiento feminista. (E2. UAF. Alaoui)

La descoordinación y desunión del movimiento a menudo se debe al afán de liderazgo de algunas de sus militantes aunque el objetivo es común.

Bouhssini sostiene que el movimiento feminista en Marruecos no constituye una acción colectiva, porque no tenemos un grupo organizado que coordina las acciones feministas. Se suelen formar coordinaciones puntuales para reivindicaciones determinadas. En este sentido, Bouhssini recuerda la desunión y la falta de coordinación del movimiento durante la lucha previa a la reforma del CSP de 1994.

Efectivamente, al final salimos con unas enmiendas parciales que no convencieron a nadie, nos dividimos, y se queda al descubierto nuestra debilidad, y se queda clara nuestra falta de coordinación sobre un tema que nos preocupa a todos y en que no tenemos divergencias. No tenemos diferencias en el fondo pero en la demagogia política nos peleamos porque todos quieren ganar políticamente. (E16. Inv. Bouhssini)

Este es un asunto que tiene que ver con las elites. Las elites desgraciadamente tienen ese mal de liderazgo y no son exentas de los demás males de individualismo y egoísmo, de ahí la dispersión y la desunión que vive el movimiento feminista en Marruecos. Ahora se están formando muchas coaliciones en varios ámbitos y por parte de varias ONG's y eso en sí es positivo. (E17. Abog. Ahdaf)

A menudo uno de los factores de esta falta de unión suele ser, según Hakkaoui, la relación de dependencia de algunas asociaciones de los partidos.

En cuanto a Marruecos, el movimiento feminista, a parte del marco del cual hemos hablado, el marco de la subordinación a los partidos políticos (...) El movimiento feminista en general procede de los partidos políticos, por eso se ha quedado pendiente de esos partidos (...) Las asociaciones femeninas primero fueron secciones femeninas adscritas a los partidos políticos o asociaciones creadas por éstos, eso hizo que la labor del movimiento feminista fuera restringida a las líneas de los partidos. (E7. PJD. Hakkaoui)

Hakkaoui no es la única que llama la atención sobre la dependencia del movimiento

de los partidos. También Tiji, la exmilitante socialista del USFP recuerda la división del movimiento durante la polémica sobre el PANIFD para demostrar que parte del movimiento estaba influido por los partidos políticos.

Pero, lo que podemos observar es que la mayoría de las asociaciones que emanaron de los partidos políticos no pudieron hasta cierto punto independizarse por completo. Esto lo notamos, por ejemplo, durante la fase de apoyo al Proyecto de Plan de Acción Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo. Se crearon dos grupos: la Red de apoyo al PLAN y el Frente nacional de defensa de la cuestión de la mujer. Se planteó la idea de ir muy lejos en las reivindicaciones, pero en ese caso las asociaciones politizadas tenían mucha presión del partido y tuvieron que estar ligadas a los límites que les impone el partido. (E10. FD. Tiji)

Bouhssini, que fue miembro de UAF, y Ahdaf, simpatizante seguidor de su trayectoria, critican directamente esta asociación poniendo el dedo en la llaga. Aquel lema del periódico 8 De Marzo y posteriormente de UAF no ha podido hacerse realidad.

Entonces si vamos a tomar como ejemplo sólo estas dos asociaciones y seguimos su trayectoria para ver a donde hemos llegado, te puedo decir que esquemáticamente llegamos a que la UAF no pudo desgraciadamente cumplir efectivamente con su lema y actuar de forma positiva, esencial y necesaria para crear aquel “Movimiento feminista de masas, democrático e independiente”. (E16. Inv. Bouhssini)

Los reproches de Ahdaf y Bouhssini no sólo se centran en el movimiento feminista sino que engloban al movimiento político en general en Marruecos.

Y eso es válido incluso en política y en el ámbito de los sindicatos, y de las ONG's de derechos humanos. De todos modos, yo soy optimista y sueño que la elite puede un día superar sus males, su egoísmo y su afán por el poder y el liderazgo, y eso es lo que permitirá que nuestro país progrese. (E17. Abog. Ahdaf)

Dialmy destaca otro de los límites, considerando el movimiento de mujeres en Marruecos un movimiento asociativo con límites consensuados. Para él, en ausencia de la plena libertad y de la laicidad, no existe una sociedad civil en Marruecos, coincidiendo con Ernest Gellner (1996) que ve difícil que se desarrolle una sociedad civil en los países árabo-musulmanes por su resistencia a la secularización. Carmelo Pérez Beltrán (2006a), partiendo del reconocimiento de la especificidad de los regímenes, la evolución sociohistórica de los países árabes y la consideración de la variante islamista, afirma que en el caso de Marruecos existe una sociedad civil heterogénea, aunque reconoce que se ha desarrollado de manera tardía y, continúa sufriendo hasta ahora obstáculos en su plena evolución. En ello coincide con algunos intelectuales marroquíes, tales como Abdelkader Zghal (2001) y Abdou Filali-Ansari entre otros. Zghal critica la presunta incompatibilidad del Islam con los valores de la sociedad civil y la considera culturalista y determinista y llama a la necesidad de revisar la especificidad cultural. En cuanto a Filali-Ansari considera como sociedad civil el conjunto de organizaciones no gubernamentales independientes del Estado que ejercen

una acción de proposición, presión y promoción del debate a favor de los ciudadanos (Pérez Beltrán, 2006a: 10-12).

Eso es lo que llevó a la aparición del feminismo independiente a partir de los años 80. Este feminismo independiente, se dice que benefició de la sociedad civil. Yo personalmente tengo reservas hacia el concepto sociedad civil; porque no existe sociedad civil en Marruecos, tenemos más bien asociaciones. Hay una diferencia entre asociaciones y sociedad civil. Una sociedad civil necesita primero como requisito principal, a mi parecer, que cualquier tendencia ideológica sea como sea pueda expresarse dentro de la sociedad. Eso es fundamental, por ejemplo, un grupo de ateos que quieran crear una asociación de ateos que estudia el ateísmo puedan crearla, o un grupo de homosexuales, mujeres lesbianas y hombres gays que quieran crear una asociación para ellos. Mientras esa posibilidad es prohibida en nombre de lo sagrado, pues no existe una sociedad civil. Por eso vamos a hablar de asociaciones y no de sociedad civil.

Como dije antes se trata de un feminismo asociativo, que benefició de la posibilidad de crear asociaciones, pero con el respeto de algunas condiciones importantes como las que mencioné. (E12. Prof. Dialmy)

Con lo cual, Dialmy aunque acepta que el movimiento de mujeres en Marruecos es un movimiento de reforma le reprocha ser un movimiento no subversivo ni radical porque actúa en el marco de unas líneas consensuadas que no puede transgredir. En este sentido, el movimiento, para no crear discordia y por no disponer de una total autonomía de los partidos políticos, ha relegado temas bastante importantes, tales como la sexualidad femenina extramatrimonial, la prostitución femenina, entre otros, dándoles la espalda a muchas mujeres vulnerables. Se trata de temas silenciados, censurados porque chocan con la cultura local y con la *Shari'a*.

En realidad los movimientos feministas, aquí, son movimientos de reforma, porque dependen de algunas fuerzas políticas de reformas, pues son movimientos de reforma que tienen límites determinados, por consiguiente no van a incitar a las mujeres al escándalo o a la manifestación fuera de las leyes vigentes, para nada. (...) Por eso decimos que los movimientos feministas en Marruecos son sólo unos movimientos de reforma que actúan en el marco de lo que es reconocido legalmente y en la *Shari'a* islámica (...)

Claro, por ejemplo, la mujer trabajadora sexual, "sexwork" no me gusta usar el término de prostitución porque tienen un juicio de valor, claro que la mejor orientación es acabar absolutamente con ese fenómeno y dar a la mujer una oportunidad de trabajo honrada, pero a la espera de que se realice ese sueño, hay muchas mujeres que trabajan en este ámbito y de esa forma por motivos económicos, hay mucho paro, especialmente paro femenino, hay pobreza familiar... Estas mujeres no tienen ningún derecho, y aquí vemos que la Ley está descoordinada con la realidad, el Código penal está atrasado en relación con la realidad efectiva de una capa muy grande de mujeres. Además no hay ningún movimiento feminista en Marruecos que defiende a esas mujeres. (E12. Prof. Dialmy)

Estos límites de los cuales habla Dialmy tienen que ver con lo prohibido; lo prohibido no existe, es invisible, no se habla de él. En este caso, cuando las militantes feministas actúan en este marco de límites consensuados dejan de constituir una sociedad civil independiente y en oposición y resistencia al Estado. Al contrario, actúan con el Estado y para sus intereses.

Es decir que las asociaciones trabajan en el marco de la prohibición legal, lo que es prohibido no existe, por consiguiente las asociaciones trabajan con lo prohibido existente sólo en el marco de algunos casos excepcionales, como es el caso de la enfermedad SIDA porque hay un peligro, en este caso es una ayuda

al Estado, éste no se ha atrevido a solucionar estos fenómenos prohibidos “existentes”, y en este caso delega a las asociaciones tratar los problemas de estas personas no reconocidas porque no existen legalmente. (...)

No podemos reprochar eso o considerarlo una carencia. (...)

... por consiguiente en Marruecos no tenemos una orientación feminista radical, todo el feminismo marroquí es un feminismo de reforma que se mueve en el marco del patrimonio y de lo aceptado socialmente, no hay ninguna postura radical, ni revolucionaria absoluta. (...)

Había al principio una tendencia hacia una postura radical, pero claro había resistencias y hubo un retroceso dado que el movimiento feminista, aunque institucionalmente es independiente de los partidos políticos, pero en la realidad la mayoría de las asociaciones están relacionadas con los partidos políticos, y con los límites de esos partidos, así que las asociaciones tenían que conseguir un consenso asociativo sobre el límite que todas puedan tener sobre sus reivindicaciones de la reforma de la Mudawana. (E12. Prof. Dialmy)

Sin embargo, el movimiento de mujeres aunque no plantea temas tabús<sup>211</sup> ha llegado a provocar reacciones adversas y ser concebido como una subversión para la sociedad y, las militantes feministas han sido vistas como mujeres alienadas a occidente o incluso herejes por capas conservadoras de la sociedad sobre todo durante momentos de polémica. Jbabdi recuerda como el movimiento ha provocado un cierto desconcierto al plantear temas que hacen estallar la polémica especificidad /universalidad.

El movimiento feminista, indirectamente, provocó un desconcierto en la sociedad. Se planteó la problemática de la reforma de la religión, se planteó la cuestión de la identidad y los principios de la modernidad. (E1.UAF. Jbabdi)

Otro de los límites del movimiento es la falta de un marco de formación. Varios de nuestros informantes coinciden en que el fervor que tenía el movimiento durante su despliegue en los años ochenta y durante las polémicas de los años 90 sobre el CSP y el PANIFD han disminuido y, Alaoui y Naïr lo atribuyen, como hemos mencionado antes, a la ausencia de la UNEM, que constituyó un marco político de formación de las feministas.

Eso es una cuestión que podemos ligar a la educación y a la ausencia de la Unión Nacional de los Estudiantes de Marruecos. Fue un período determinado en que éste constituyó una escuela de la democracia para mi generación. Educaba a muchos para que sean más abiertos. Te digo que su ausencia ahora ha dejado un hueco muy grande en la formación de los estudiantes y universitarios. (E2. UAF. Alaoui)

Lo que decía antes, esa concienciación que había a la hora de la creación de las asociaciones creo que se había quedado limitada. A la hora de ampliar la participación de las otras mujeres dentro de este movimiento, esa concienciación no se amplió, porque hubo poca formación de la nueva generación. Las cosas se quedaron muy superficiales a la hora de discutir y no hay un debate profundo en torno a la cuestión de la mujer. (E11. Prof. Naïr)

---

<sup>211</sup> Actualmente, en junio de 2012, Dialmy vuelve a sacar un tema candente que ya planteó en los años 70 y fue atacado por los conservadores; se trata de la sexualidad de las personas solteras fuera de las relaciones matrimoniales como derecho y parte de las libertades individuales, en el marco de un acto organizado por la Asociación Marroquí de Derechos Humanos AMDH, en el cual se reivindicaba la abrogación del artículo 490 del Código Penal que condena con una pena de cárcel de un mes a un año toda relación sexual entre hombre y mujer adultos fuera del matrimonio.

La mayoría de los/as entrevistados/as destacan como consecuencia la falta de un debate profundo sobre la cuestión femenina. El movimiento todavía no produce teoría, es sólo consumidor como afirma Benlabbah. Naji considera cuestión de tiempo para que el movimiento acumule experiencias y conocimiento, porque es joven y ha quemado muchas etapas en un proceso rápido.

Y no tratan de entender los mecanismos de la producción de esa desigualdad. Occidente nos ha superado en eso muchísimo. (E3. AA. Naji)

No hay formación, no hay estudios especializados en este tema, no hay tampoco tiempo, porque muchas veces el trabajo dentro de las asociaciones te absorbe completamente y no hay tiempo para poder formarse o para estudiar lo que es la teoría feminista y todas las aportaciones que existen a nivel internacional. Por ejemplo desconocemos muchas veces todo lo que se refiere al movimiento feminista en la India y en otras partes del tercer mundo que sería importante conocer y estudiar. (...)

No olvidemos que en el movimiento de mujeres, a parte de algunos casos muy puntuales, hay una gran ausencia de la teoría feminista. (E11. Prof. Naïr)

Hakkaoui atribuye la falta de producción sobre temas de la mujer, la familia y el niño a la falta de autonomía del movimiento.

... no pudo independizarse por completo para llegar a producir sobre el tema de la mujer, la familia y el niño (E7. PJD. Hakkaoui)

Mientras que Elkhayat con un tono mucho más crítico, reprocha al movimiento y a las feministas y considera que no tenemos siquiera un pensamiento femenino.

No hay pensamiento femenino, hay feministas, no se trata de pensamiento; son feministas que se han regodeado de palabras vacías. (...) es que a mi parecer les faltan dos armas esenciales, dos y nada más, son la antropología y el psicoanálisis. Ahora, si no nos hemos analizado a nosotros mismos, no podemos utilizar las armas del psicoanálisis; es teórico, es libresco, son palabras. Hay que saber a través de un análisis personal lo que es el psicoanálisis. A partir de ese momento se vuelve efectivo. (E15. Med. Elkhayat)

Otro de los obstáculos ante el despliegue del movimiento es la falta de los recursos. En esto coincide Dialmy y Benlabbah.

La primera preocupación de las asociaciones como hemos dicho ahora es desenvolverse en el marco de las circunstancias existentes. Es decir el problema de las asociaciones o del Estado desde la misma perspectiva también es la falta de los recursos materiales, o sea se necesita importar o traer los recursos desde el exterior y hacerlas llegar a las mujeres. (E12. Prof. Dialmy)

Quizá no faltan sólo los recursos materiales. Tanto Benlabbah como Jbabdi coinciden en que el fervor que tenía el movimiento antes, en los años 80 o incluso hace pocos años ha disminuido y eso es peligroso ante el riesgo de la reversibilidad de los derechos adquiridos.

Hay que ir más allá. La acción feminista continúa pero creo que el fervor ha disminuido desde que se ha conseguido una respuesta favorable a las expectativas de muchos años, me refiero a las últimas reformas. (E13. Prof. Benlabbah)

Los puntos de debilidad son que la extensión del movimiento feminista y el impulso que tenía en los años 80 ya no es el mismo ahora, entonces era un momento de gestación, de rabia y de espera. No tenemos la misma presencia que teníamos en los años 80. Ahora las mujeres sienten que hay progreso, por eso hay una cierta desmovilización, aunque en realidad existe el peligro de la reversibilidad. No existe algo irreversible. (E1.UAF. Jbabdi)

Ante logros y adquisiciones importantes del movimiento feminista marroquí, no se debe bajar la guardia, al contrario se plantean diferentes retos. Jbabdi alerta sobre la necesidad de seguir trabajando, de readaptarse y redefinirse continuamente, y Ahdaf recuerda que la aplicación del CF permitirá descubrir fallos e implicará reintroducir enmiendas a la nueva ley o incluso reincorporar las demás reivindicaciones del movimiento feminista que no se han tomado en cuenta.

Entonces hay mucho que hacer. Las adquisiciones nos tienen que incitar a doblar los esfuerzos y a revisar la estrategia de nuestro trabajo para que se adapte a las novedades de la situación, que son varias; las evoluciones que conoció la escena, las nuevas formas de trabajo, los contextos, las circunstancias han cambiado. Ahora estamos ante la pregunta: ¿Qué estrategia y para qué? Es la gran pregunta planteada al movimiento feminista. Primero tenemos que superar la situación de dispersión que sufre el movimiento feminista, hace falta más coordinación para concentrar los esfuerzos. Hacemos iniciativas y acciones puntuales pero tenemos que seguir en esa línea. (E1.UAF. Jbabdi)

De los principales retos, se plantea la necesidad de definir estrategias claras y de formar coordinaciones duraderas. Naji reprocha la falta de unas estrategias claras.

En cuanto a las asociaciones del movimiento feminista, nos preguntamos si hay claridad de las estrategias y las finalidades, lo que realmente queremos; cuando no hay un debate general teórico, eso se pierde, no se ve claro, quizá hay algo pero si no nos reunimos y nos planteamos preguntas de ese tipo, pues nos perdemos en el día a día y quizá podemos caer en la improvisación y el caos... (E3. AA. Naji)

A su vez, Naïr, Benlabbah y Ahdaf subrayan la necesidad de una coordinación continua y sostenida. Las coordinaciones tienen que continuar y no formarse sólo en casos puntuales y disolverse después de conseguir su objetivo. Rachiq llama la atención también sobre las ventajas de las redes de las asociaciones; permiten ahorrar gastos y ser una fuerza. Últimamente se están formando muchas redes, especialmente en relación con la lucha contra la violencia de género.

... aunque en algunos momentos dados en la historia del movimiento esas asociaciones pudieron coordinar, sobre todo, por ejemplo, en 1996 cuando se trataba de unas reivindicaciones políticas, también para la reforma del Código de la Familia. Sería muy interesante que esta coordinación pudiera continuar más allá de todo esto. (E11. Prof. Naïr)

Podemos anhelar a una cierta coordinación entre las asociaciones, y trabajo en grupo sobre unas cuestiones determinadas para unificar sus reivindicaciones, porque al fin y al cabo el objetivo de las asociaciones femeninas es el mismo. (E17. Abog. Ahdaf)

También que haya federaciones y redes de las asociaciones. Desgraciadamente, todavía no tenemos suficientes agrupaciones. Yo he llamado a que haya federaciones de la lucha contra el analfabetismo. Las redes proporcionan fuerza e incluso facilitan conseguir y compartir financiación y recursos, y eso todavía no lo hemos conseguido. (E9. MP. Rachiq)

Queda mucho por hacer para que los logros no sean reversibles. Es un reto superar el conflicto con las fuerzas conservadoras.

Tenemos que mantener la misma vigilia y el mismo ritmo de trabajo, coordinación y movilización para asegurar y arraigar los logros. Hace falta proteger lo que se ha adquirido, porque no son logros definitivos. En relación con la situación en que estamos, lo que hicimos son pasos muy pequeños. Todavía falta mucho por hacer, a nivel jurídico (las leyes y su aplicación), la situación social de las mujeres, la lucha contra la violencia, la lucha contra el pensamiento machista y misógino que desprecia a las mujeres (...)

Tenemos que trabajar en la línea de arraigar las adquisiciones a nivel jurídico e institucional. No tenemos instituciones de Estado específicas para la gestión y el seguimiento de las cuestiones de las mujeres. (E1.UAF. Jbadi)

El cambio de las mentalidades es el que más cuesta y más tiempo necesita. La tarea de sensibilización es entonces apremiante, pero no sólo sensibilizar a las personas vulnerables y a las mujeres, sino a toda la población, tanto hombres como mujeres, tanto las personas cultas como las que tienen menos nivel educativo. El movimiento se enfrenta a la necesidad de ampliar su área de acción para que abarque tanto a hombres como a mujeres. La pobreza, la exclusión social y el analfabetismo afectan a ambos. Estamos ante grandes retos; la globalización, los retos del desarrollo, la lucha contra la pobreza y el analfabetismo.

En relación con el siglo XXI, constituimos el 50% de la población y viendo la fuerza que tenemos, los resultados obtenidos no son los esperados porque no encarnan lo que hemos conseguido en educación y formación y lo que anhelamos. Estamos ante retos muy grandes; la globalización. Estamos viendo los cambios que se están produciendo a nivel mundial, si no estamos habilitados para enfrentarnos a esos retos, no llegaremos a nada, el tiempo no perdona. No vamos a esperar a que las mentalidades cambien, hace falta una cierta sensatez. (...)

Actualmente estamos ante dos grandes problemas que obstaculizan el proceso de desarrollo y que son la pobreza y el analfabetismo. Así que tenemos que actuar directamente sobre estas dos cuestiones. (E9. MP. Rachiq)

## 9.6 Conclusiones parciales

El análisis de la génesis del movimiento feminista en Marruecos lo situamos, en primer, lugar en un contexto internacional marcado por el interés por la cuestión femenina, a saber la declaración de la década de las mujeres en 1975. En segundo lugar, en relación con el contexto nacional, pues la emergencia del movimiento debe ser analizada en su relación con los partidos políticos. En efecto, la emergencia de la conciencia femenina y feminista, que dio lugar a la creación del movimiento, fue fruto de la decepción de las mujeres militantes dentro de los partidos políticos, por la falta de interés de éstos por la causa femenina relegada a un segundo plano dentro de los partidos. El perfil de estas primeras militantes del movimiento responde a mujeres formadas en el seno de la UNEM y militantes dentro de partidos de izquierda. La liberación cognitiva de estas mujeres dio lugar a la emergencia de una conciencia

feminista y al nacimiento de una nueva subjetividad femenina. Esta nueva conciencia llevó a pensar crear un movimiento femenino independiente de los partidos políticos, que no tomaban en cuenta la especificidad de los problemas de las mujeres, y a hacer de la cuestión femenina una prioridad en la lucha por el cambio de la sociedad. La creación de un movimiento independiente surgió como necesidad imperante de darle a la cuestión femenina la importancia, prioridad, dedicación, recursos humanos e ideología que merece. Se construyó, pues, una nueva identidad colectiva con nuevas necesidades y objetivos, lo cual condujo a una nueva acción colectiva independiente de los partidos políticos.

Se planteó, entonces, la necesidad de resolver cuestiones relacionadas con el tema de la mujer sólo por mujeres y en marcos organizativos independientes de los partidos. El Periódico 8 de marzo constituía una tribuna de debate y gestación del movimiento: un marco de acción colectiva y de construcción social del movimiento, de sus referencias teórico-ideológicas y de la nueva identidad. Se convirtió en una herramienta de movilización porque constituía una plataforma abierta de debate, reflexión y demandas. El periódico y el movimiento 8 de marzo dieron paso a la creación de diferentes asociaciones de mujeres.

Salir de los partidos políticos fue fomentado por una conciencia de la especificidad de la cuestión femenina y de la discriminación de las mujeres, y ayudó a soltar esta dinámica de pensar y crear un debate teórico sobre aspectos relacionados con la cuestión femenina, a saber la dialéctica privado/público, la dominación masculina, los juegos de poder, la salida de la mujer al espacio público, etc.

El marco de los partidos fue, pues, el caldo de cultivo en el cual fue posible la gestación del movimiento feminista, por eso no hay que olvidar el papel importante de los partidos en el nacimiento de esta nueva conciencia femenina, aunque éstos no reconocían la particularidad de la cuestión femenina. La génesis, pues, fue dolorosa y difícil porque al principio había que llevar acciones independientes de los partidos políticos aún contando con su ayuda.

Analizando las acciones del movimiento feminista marroquí encontramos varios ámbitos de intervención y diferentes acciones de reivindicación. Las actuaciones de las diferentes asociaciones de mujeres van desde la sensibilización, la lucha contra la violencia, la defensa de los derechos de las mujeres, su escolarización, formación e integración en el desarrollo, la promoción de su acceso a los puestos de decisión, etc. Se llevan a cabo, pues, diferentes tipos de acción, a saber, acción de investigación, y acción

de reivindicación social, política y jurídica. Pero el ámbito jurídico es el que más atención ha tenido, específicamente la lucha por la reforma del CSP que constituyó el eje de la acción feminista durante varias décadas y marcó tanto la trayectoria y la evolución del movimiento como el desarrollo de sus referencias teórico-ideológicas y de su discurso.

Con el nacimiento del movimiento emerge el interés por la investigación sobre la mujer. La acción de investigación permitió a las militantes darse cuenta de que la dominación masculina y el patriarcado son comunes a todas las sociedades, y de la necesidad de que las mujeres sean actores del cambio, con lo cual abrieron las puertas para aprender de otras experiencias y fomentar las redes de la hermandad y la solidaridad.

Nuestros entrevistados son conscientes de la necesidad de fomentar la investigación científica para participar en el proceso de acumulación del conocimiento necesario para el cambio de la condición femenina. Las investigaciones realizadas permitieron abrir un debate sobre la cuestión femenina y estimular la polémica de especificidad/universalidad, no obstante, tal como reprocha Diamly y Naji, a pesar de la evolución del movimiento feminista en Marruecos, existen más investigaciones operacionales que teóricas.

A través de diferentes asociaciones de mujeres y otras de desarrollo se llevan a cabo acciones sociales desde la base con el enfoque del desarrollo sostenible, dirigidas a mujeres de las capas sociales más vulnerables. Es considerada una acción de proximidad para la integración de la mujer en el desarrollo: desde la alfabetización, el fomento de la creación de cooperativas para generar ingresos, incluyendo la sensibilización y concienciación de las beneficiarias durante el proceso de atención y formación de las mujeres. Algunos (as) entrevistados (as) reprochan que sean acciones dirigidas sólo a mujeres y reclaman que los hombres formen parte de los beneficiarios si queremos que los objetivos de las acciones sean eficientes.

La acción de lucha contra la violencia ha sido caracterizada por su eficacia y madurez porque las asociaciones han podido desarrollar mecanismos y estrategias de intervención (realización de campañas de sensibilización, centros de acogida, centros de atención que ofrecen asesoría jurídica y atención psicológica) que han tenido logros, a saber; la visibilización del fenómeno de violencia y ganar la confianza de muchas mujeres.

La acción social de las asociaciones femeninas lleva como objetivo implícito la liberación cognitiva de las mujeres inculcándoles el principio de igualdad a través de la acción de sensibilización y concienciación y de las actividades que tienen como finalidad la capacitación y el empoderamiento de las mujeres.

El éxito de las acciones sociales ha sido posible porque asociaciones y sociedad civil han desempeñado un rol importante en impulsar al Estado a crear estrategias nacionales (lucha contra la violencia, alfabetización, capacitación... etc.) cumpliendo una labor de presión, propuesta y seguimiento y, formando redes a nivel nacional para consolidar las capacidades de las asociaciones en el ámbito de la defensa de los derechos de las mujeres y la lucha contra la violencia. El apoyo y la colaboración recibida por parte de organizaciones internacionales en el marco de la cooperación al desarrollo ha sido también útil y eficiente, pero instituciones públicas y asociaciones tienen que aunar más los esfuerzos para conseguir los objetivos para una mejor integración de la mujer en el desarrollo.

En cuanto a la acción de reivindicación política, pues se trata principalmente de proposición y reivindicación de las feministas de una mejor participación política de las mujeres, mejor representación femenina en los puestos de decisión de los partidos políticos, las instituciones y el parlamento.

La forma de organización y trabajo consiste en formar comisiones que trabajan en equipo; por un lado, las militantes de las asociaciones de mujeres se organizan en un consejo de coordinación y, por otro, las mujeres políticas forman una comisión de coordinación femenina de los diferentes partidos. Se trata de una estrategia de negociación conciliadora donde se apela a todos los actores; el parlamento, el gobierno, los partidos...etc. y en la cual se utilizan mecanismos de reflexión, debate, proposición y presión.

Estas estrategias son las que se utilizaron durante los debates sobre la cuota femenina, la lista nacional en las elecciones, la reforma del Código de los partidos políticos y del Código electoral solicitando que se contemple la perspectiva de género para una mejor representación femenina y acceso de las mujeres a los puestos de decisión.

En cuanto a la acción de reivindicación jurídica; la reforma del CSP fue la principal reivindicación del movimiento feminista durante décadas desde la famosa campaña del millón de firmas que permitió conseguir unas enmiendas superficiales de la Mudauana en 1993 hasta el nuevo CF de 2004. Constituyó el eje prioritario de la lucha y de la

acción colectiva del movimiento, considerando como objetivo prioritario politizar temas relacionadas con la vida cotidiana y el ámbito privado. La acción provocó conflicto entre algunos actores y solidaridad entre otros que compartían el mismo objetivo (la lucha contra la discriminación de la mujer). Diferentes actores participaron en esta lucha: actores femeninos, partidos políticos progresistas y nacionales, personalidades científicas... etc., mediante la apelación al rey y a las instituciones públicas, la creación de comisiones de coordinación... etc.

También fueron objeto de reivindicaciones de reforma el Código Civil (art. 726 y 6) y el Código Penal que tenían leyes discriminatorias.

El CF de 2004 a pesar de ser un logro tan esperado y bien aplaudido después de años de lucha no respondió a todas las reivindicaciones de las feministas. A parte de los límites de la aplicación del CF relacionados con su falta de comprensión por parte de los jueces, los informantes subrayan más obstáculos que dificultan la efectiva aplicación del Código, a saber, por un lado, el hecho de que sea una ley contractual, la diferencia de la aplicación entre las grandes y pequeñas ciudades, y por otro, el analfabetismo, la falta de cultura de la igualdad, las mentalidades retrógradas... etc. Ante estas dificultades persistentes, las asociaciones de mujeres reclaman la capacitación de la sociedad para favorecer un aprovechamiento óptimo de la ley por un lado y por otro llevan acciones de evaluación anual de la aplicación de la Mudawana y a raíz de los resultados registran las posibles enmiendas que se necesitan introducir.

En relación con las características del movimiento feminista marroquí, se pueden desglosar varias que lo identifican como acción colectiva. En primer lugar una característica fundamental de la génesis del movimiento que lo diferencia de otros movimientos sociales en general es que no nació de forma institucional, ni como resultado de una manifestación masiva, ni fue un movimiento perturbador o vehemente. Desde el principio, formado por una elite intelectual se fue organizando en asociaciones. A pesar de ser un movimiento elitista en su formación (por el perfil de sus militantes) y de no emanar de un movimiento de masas, no deja de ser un movimiento que se dirige a las masas a través de su acción.

Recordando a Melucci (1999), que subraya la variabilidad, especificidad y no transferibilidad de las acciones y experiencias como característica de la sociedad compleja actual, el movimiento feminista marroquí tiene varias características que resaltan su especificidad en varios contextos. Estas especificidades son fruto de las

condiciones políticas en las que se desenvuelve el país y del rol que desempeña el movimiento en la escena del juego político.

Desde el comienzo ha sido movimiento reivindicativo y de reforma, principalmente reivindicación jurídica que tiene como objetivo instaurar la igualdad de los derechos entre hombres y mujeres, eliminar las formas de discriminación jurídica de la mujer y facilitar la incorporación de la mujer al espacio público.

El movimiento feminista en Marruecos, según nuestros informantes, se ha convertido en catalizador del debate y del cambio, impulsor de la renovación de la cultura y partícipe dinamizador fundamental en el proceso de democratización y modernización por su fuerza de presión, proposición y negociación eficiente.

Mediante la concienciación y la proposición de las reivindicaciones y el planteamiento del debate sobre las mujeres, y después de mucho tiempo siendo las olvidadas, las militantes feministas se convirtieron en actores y agentes del cambio, integrando, en el proceso de transición y de democratización del país, una nueva dimensión, a saber la cuestión femenina y, permitieron impulsar debates nacionales cuyo resultado fue, a parte de la cuota, una reforma que conciliaba a la mayoría de los actores. El CF de 2004 fue un logro propio del movimiento y fruto de muchas reivindicaciones, fruto de independizarse en la lucha de los partidos políticos y de priorizar la cuestión femenina.

La acción colectiva del movimiento permitió romper ciertos códigos culturales y límites del sistema y conseguir desacralizar la Mudauana deconstruyendo la divinidad que le otorgaban ciertas voces conservadoras. Esta desacralización de la Mudauana permitió institucionalizar la igualdad de derechos, además de politizar la cuestión femenina. Ésta ya no está relegada a los asuntos privados. Es ahora un asunto político y público que hay que debatir en círculos políticos y no sólo por ulemas y alfaquíes. El movimiento, al fin y al cabo, ha podido legitimar su lucha y su discurso.

En el ámbito jurídico se registraron también otros logros tales como la visibilización de la violencia, la reforma del Código penal en relación con el acoso sexual, la reforma de algunos artículos del Código civil y del Código comercial.

El movimiento ha conseguido acabar con el discurso victimista y pesimista, ha empezado a tener más visibilidad, ha mejorado su discurso, las herramientas usadas en su lucha y los mecanismos de trabajo y, ha ganado madurez en reflexión y acción.

A pesar de estos logros, el movimiento feminista marroquí sigue teniendo ciertos límites, tal como subrayan algunos informantes. Se reprocha la desunión y dispersión

del movimiento por la falta de redes y de coordinación permanente y continua para compartir los recursos escasos. Algunas militantes no la consideran dispersión sino más bien diversidad. Se trata de acciones múltiples pero no unificadoras que permiten ampliar el área de actuación del movimiento. Otras remiten esta dispersión y descoordinación al afán de liderazgo de algunas militantes y la dependencia de algunas asociaciones de los partidos políticos.

Algunas informantes llegan a sostener que el movimiento no constituye una acción colectiva porque no hay un grupo organizado que coordina las acciones feministas, mientras sólo se forman coordinaciones puntuales para reivindicaciones determinadas. No obstante, este carácter informal es precisamente una de las características de los nuevos movimientos sociales. Por otro lado, Dialmy lo considera un movimiento asociativo con límites consensuados, es decir que no rebasa las líneas de lo prohibido y de lo tabú, una característica que rebate la idea de ser un movimiento que haya podido romper con los límites del sistema. Se trata, según él, de un movimiento asociativo, de reforma no subversivo que actúa en el marco de las líneas consensuadas, en un contexto marcado por la ausencia de la plena libertad y la laicidad y de la falta de una sociedad civil. En este caso, cuando las militantes feministas actúan en este marco de límites consensuados, dejan de constituir una sociedad civil independiente y en oposición y resistencia al Estado. Al contrario actúan con el Estado y para sus intereses.

No obstante, algunos como Zghal (2001), Filali-Ansari y Pérez Beltrán (2006a) afirman que sí existe una sociedad civil en Marruecos reflejada en el conjunto de organizaciones no gubernamentales independientes del Estado que ejercen una acción de proposición y presión durante los debates nacionales. De hecho, el movimiento sí que provocó durante algunos debates cierto desconcierto y polémica al plantear temáticas que remiten a las diadas especificidad/universalidad y espacio público/espacio privado.

Otros de los límites del movimiento es el ser un movimiento femenino, tal como reprocha Dialmy que recomienda la participación de ambos sexos en las filas del movimiento, además de la falta de recursos, la centralización del movimiento en las grandes ciudades, la insuficiente investigación académica sobre la cuestión femenina, la falta de un nuevo marco de formación de las militantes como la UNEM que formó políticamente a las primeras militantes del movimiento.

Para superar sus límites y evitar que los logros sean reversibles, se plantean diferentes retos ante el movimiento feminista marroquí. Como cualquier movimiento

social, está llamado a redefinirse continuamente, definir estrategias claras y formar coordinaciones continuas y sostenidas para optimizar los recursos y ser una fuerza que gestiona mejor los conflictos con las fuerzas conservadoras.

En definitiva se está ante grandes retos; la globalización, los retos del desarrollo, la lucha contra la pobreza, el analfabetismo y la ignorancia, que exigen acciones que abarcan como beneficiarios a mujeres y hombres. En definitiva, hace falta una acción integral para una sociedad equilibrada.

## **CAPÍTULO X. MUJERES, POLÍTICA Y ACCESO A LOS PUESTOS DE DECISIÓN: DE LA DISCRIMINACIÓN A LA DISCRIMINACIÓN POSITIVA**

En este capítulo, vamos a analizar los discursos de nuestros/as entrevistados/as sobre la cuestión femenina y la acción feminista en relación con la política y los partidos políticos.

### **10.1 Necesidad de la acción política: lo feminista vs. lo político**

La acción feminista, como bien subraya Dialmy, necesita de la acción política para poder cambiar la condición femenina, destacando dos requisitos fundamentales para este cambio; a saber, por un lado, el acceso de las mujeres a los puestos de decisión política y de poder y, por otro, la politización de la cuestión femenina. En definitiva se necesita poder político y las feministas están conscientes de ello por eso militan para conquistar puestos de decisión y poder.

Hay una paradoja que es que sin el poder político la condición femenina no cambiaría. Hace falta para las mujeres conseguir poder político, hace falta pasar por el poder político para realizar algunas cosas. (...) Sí, tienen que conseguir puestos de decisión o tener partidos políticos que velan por sus beneficios. Éste es un requisito esencial. El cambio de la condición de las mujeres pasa a través del canal político, este es fundamental. Pero por otra parte, está lo que yo llamo la exigencia política, o sea la cuestión feminista necesita politizarse para que sea ejecutada. (...)

Las feministas marroquíes se mueven para conquistar puestos de poder, tanto en el Parlamento como en el gobierno. Están conscientes de los obstáculos que les impiden llegar a los puestos de decisión. Por eso el feminismo es un juego político pero tímido. (E12. Prof. Dialmy)

Alaoui, militante en el PSD, insiste también sobre la necesidad de la participación de las mujeres en la política, y destaca la labor de las mujeres parlamentarias como ejemplo.

Te cuento eso para decirte que cuando llegaron las mujeres a los puestos de decisión en el parlamento, eso permitió que las mujeres también empiecen a tener un papel importante y participar en la legislación. Nuestras perspectivas como feministas llegan a través de esas mujeres que representan los partidos políticos especialmente progresistas, por consiguiente se defendía en el parlamento la reforma de la Mudauana desde esa perspectiva, porque había unos que estaban en contra de elevar la edad de matrimonio a 18 años. (E2. UAF. Alaoui)

Según Ouchelh, los tiempos han cambiado. Ahora hay menos recelo a la política, más apertura y conciencia de la necesidad de la acción política. Las mujeres, por consiguiente, tratan de aprovechar este ambiente y dedicarse a la política.

Y ese es el segundo punto importante, porque sabemos que la mujer huía de la política no porque no le gusta la política sino porque la política en Marruecos fue restringida a un grupo determinado,... Los padres decían a sus hijos que hagan todo lo que quieran menos acercarse a la política. Cuando dices a alguien en la calle que haces política, te mira con respeto pero también con recelo. Si la política fue un ámbito que provocaba entonces recelo incluso a los hombres, imagínate en caso de las mujeres. No es como ahora, y esa es la diferencia que tenemos que ver. Actualmente hay conciencia de la acción política, y una seguridad y apertura que han permitido a todos dedicarse a la política o desear hacer política o hablar de ella con toda libertad. Esa es la diferencia entre esa última etapa y las primeras etapas, y aquí está nuestro papel. (E6. USFP. Ouchelh)

La participación de la mujer en la política y especialmente en los partidos políticos le dará más conciencia de su entorno y le facilitará el acceso a los puestos de decisión, como testifica Ouchelh, diputada de la USFP.

Siempre en el partido creemos en que la mujer si quiere cambiar su rol tiene que participar en la política y en los partidos, porque eso es lo que le hará ser consciente de lo que le rodea y lo que le dará opciones determinadas y le permitirá acceder a los puestos de decisión y por consiguiente aplicar y ejecutar muchos asuntos. (E6. USFP. Ouchelh)

Rachiq, militante del MP, subraya a su vez la necesidad de los canales políticos para acceder a los puestos de decisión y para la toma de decisiones. Los puestos de responsabilidad y de poder son necesarios para ejercer presión e influir en las decisiones que se toman. Aquí Rachiq testimonia cómo vivió personalmente la discriminación en su promoción profesional como alto cargo en la función pública.

Pero el motivo que me llevó más a meterme en política es ver, como responsable en la Administración pública, la presión y la discriminación que afecta a las mujeres. Ver cómo éstas están llamadas a dar más que los hombres, no se les permite equivocarse, e incluso en relación con la promoción y mejorar su situación, siempre se priorizaba al hombre, entonces entendí que todas las decisiones pasaban por canales políticos y hace falta que las mujeres se inserten en el ámbito político pero también que formen una fuerza de presión para influir sobre las leyes e introducir mecanismos que permitan mejorar nuestra situación, y para que la mujer participe en todos los niveles sobre todo en los puestos de decisión. (E9. MP. Rachiq)

Naji recuerda que la acción política es necesaria para la cuestión femenina justamente porque lo femenino es político, y lo privado es político como lo subraya también Naïr. La cuestión de la mujer es una cuestión política.

La cuestión de la mujer es un tema político, porque tiene que ver con un proyecto de las relaciones sociales en la sociedad, y eso es un tema político, cuando hablas de política se necesitan mecanismos de presión, no son suficientes sólo programas bien hechos y buenos comunicadores, hace falta la gente que está detrás y que presiona. (E3. AA. Naji)

Pero lo privado como bien han dicho los movimientos de mujeres mucho antes es político. (E11. Prof. Naïr)

## **10.2 Acceso a los puestos de decisión y escena política**

La escena política en Marruecos hasta ahora sigue estando marcada por la discriminación de las mujeres para el acceso a los puestos de decisión; en el ámbito de la legislación, en el parlamento, en los partidos políticos y en los altos cargos administrativos en general.

En las entrevistas mantenidas coinciden las críticas a la situación de exclusión de las mujeres de los puestos de poder y de decisión especialmente en los partidos políticos, aunque se reconoce que la situación está mucho mejor que hace pocos años en relación

con la representación femenina en el parlamento.

Rachiq y Alaoui critican la exclusión de las mujeres de los puestos de decisión. Aquélla reconoce que las mujeres lo tienen muy difícil para acceder a puestos de responsabilidad en la administración pública. Hay mucha presión y discriminación. A las mujeres se les exige más y se les obstaculizan las vías para alcanzar niveles superiores, mientras que a los hombres no se les pide que demuestren su talento. Rachiq habla desde su propia experiencia, de cómo ha sido discriminada por ser mujer en su carrera profesional como funcionaria. A la mujer se le exige hacer doble esfuerzo para demostrar la eficiencia de su trabajo y justificar su cargo.

Te hablo desde mi experiencia, cuando fui responsable de una Sección en 1983, presentamos un organigrama para que cambie esta sección en la administración, pero se negó de parte del ministerio de Finanzas porque fui mujer. Soy mujer pero salía a veces hasta las 9 de la noche, en un momento en que una tiene que dar más de sí y sacrificar para ser responsable de una Sección, y tiene que aportar más para que guarde el puesto, mientras que el hombre no se le exige nada, a veces eso te hunde. (E9. MP. Rachiq)

Según Alaoui, la agenda política es excluyente para las mujeres porque restringe su participación en la política y su acceso a los puestos de decisión y les dificulta compaginar vida política y vida privada. En efecto, Alaoui destaca, en la siguiente cita, que las mujeres asumen triple jornada laboral, y la participación en política se vuelve difícil ante un escenario político masculino, marcado por reglas fijadas por los hombres y que no toman en cuenta el tiempo de las mujeres. En definitiva, la manera como funcionan los partidos excluye a las mujeres.

Primero, esa gente siempre encuentra un pretexto; a veces te dicen que no encuentran a las mujeres que se puedan presentar a las elecciones. Pero la pregunta que les planteamos es si se les ha dado una oportunidad a esas mujeres para que se presenten a los puestos de decisión o a las elecciones. Incluso cuando hay una mujer que es ambiciosa y competente le ponen trabas, aunque en realidad la manera como funcionan los partidos políticos automáticamente excluye a las mujeres. Por ejemplo, empiezan sus reuniones a las siete y acaban a medianoche o las dos de la mañana. Es decir que eso excluye directamente a las mujeres, porque ellas si no están casadas, ni tienen hijos no pasa nada, pero si tienen esos compromisos no pueden estar fuera hasta esas horas. Parece que las mujeres saben organizar mejor el tiempo. Para mí la reunión que dura desde las 7 de la tarde hasta medianoche es una pérdida de tiempo. Si nos vamos a reunirnos es para tomar decisiones y para eso se prepara el material con anterioridad. Pero en Marruecos los partidos políticos todavía trabajan con mecanismos antiguos y los hombres aquí tienen exceso de tiempo, porque la política es su única actividad, en casa no ayudan en las tareas del hogar, ni en la educación de los hijos. Mientras que la mujer, por un lado tiene su trabajo en el ámbito público y por otro en casa tiene que hacer todas las tareas del hogar tenga o no una empleada, asume también el cuidado de los niños en todos los sentidos, cuidarlos en casa, repasar con ellos los deberes, llevarlos al médico, etc. Hay excepciones, pero en la mayoría de los casos la mujer asume todas esas tareas; entonces, qué tiempo le queda para hacer política. Para participar en la política necesita que haya un tiempo controlado para eso. Entonces es el modo de trabajo de los partidos políticos que excluye a las mujeres, no hay voluntad, ni interés por cambiar su forma de trabajo para que las mujeres puedan participar. Hay un comienzo de conciencia pero todavía no se ha traducido a la realidad. (E2. UAF. Alaoui)

Rachiq hace referencia al llamado techo de cristal destacando, a parte de las trabas que encuentran las mujeres en su promoción profesional, el desfase que hay entre sus

elevadas capacidades y los pocos puestos de decisión política, financiera y económica que ocupan. Es decir un desfase entre formación y ocupación de las mujeres de los puestos de decisión. Están ausentes de los principales puestos de toma de decisión, a pesar de que están cualificadas para ello. Aunque las mujeres tienen nivel cultural y de formación profesional que les capacita para cargos de responsabilidad y de decisión, subraya Rachiq, se ven excluidas de cargos relacionados con temas económicos, mientras se les asignan cargos relacionados con asuntos sociales; la mujer, los discapacitados,... etc.

Cuando vemos las capacidades y los potenciales femeninos por un lado y las estadísticas en relación, por ejemplo, con la enseñanza superior por otro, notamos la ausencia de la mujer en los puestos de decisión política y en las instituciones financieras y económicas. (...)

Te cuento una anécdota, yo soy economista, me duele que cuando llegamos al código financiero tiene que ser un hombre que lo asume, y a nosotras las mujeres nos confinan sólo a las tareas de discapacitados, la mujer, y los asuntos sociales, mientras nos excluyen de la responsabilidad de asuntos económicos. (...)

Por otro lado, hay muchas mujeres que son muy cualificadas, y que pueden dar y participar en ese proceso democrático. No es lógico que hasta ahora sólo tengamos Secretaria General en un ministerio. Antes había 4 mujeres ministras y ahora sólo tenemos dos mujeres Secretarías de Estado y ¿en qué ámbito?; los discapacitados, la infancia... (E9. MP. Rachiq)

Hakkaoui reconoce a su vez la discriminación de las mujeres para acceder a los puestos de decisión y destaca algunos tópicos sobre el liderazgo. Reconoce que el acostumbrarse a ver sólo a hombres en el ámbito político generalizaba el tópico de que el liderazgo es una labor masculina y que la mujer es sólo una intrusa. El hecho de que las mujeres vayan ocupando poco a poco puestos de decisión va cambiando esta imagen y deconstruyendo este tópico, preparando el cambio de mentalidad para que la gente vaya aceptando cada vez con normalidad la imagen de mujeres políticas. El partido de Hakkaoui, PJD cada vez inserta mujeres en sus filas y las hace visibles en puestos de decisión: mujeres parlamentarias con velo pero sí presentes.

La mujer todavía está en las últimas filas, todavía forma parte de los liderazgos de segunda y tercera, casi no está en los primeros puestos. (...)

Hasta ahora se considera a la mujer como intrusa y al liderazgo como una labor masculina, porque nos hemos acostumbrado a que la imagen del líder sea la de los hombres por excelencia mientras que extraña ver a la mujer en un puesto de liderazgo y decisión. (E7. PJD. Hakkaoui)

En la misma línea, Ouchelh cree que ya se está rompiendo poco a poco el tópico de liderazgo masculino gracias a la salida de la mujer al mundo laboral. Esta salida al espacio público ha permitido cuestionar el reparto de los roles ligado a la división de los espacios privado y público, aunque sigue en vigor todavía.

Ouchelh recuerda que las mujeres pudieron acceder con menos dificultad al sector privado que al público, pero Benlabbah no descarta la importancia de ocupar puestos de

responsabilidad en el mundo empresarial. Considera que esto favorecerá cambiar las mentalidades y la imagen de que sólo los hombres están en puestos de decisión. Según ella, no hay que centrarse sólo en aspirar conseguir altos cargos políticos como meta.

No tenemos que concentrarnos sólo en eso de que yo quiero ser ministro o Secretario general. Que seamos más acordes con la marcha y las necesidades, incluso en el mundo de las empresas. Y al mismo tiempo, como te dije, integramos hombres y mujeres, trabajamos todos, trabajando juntos será ideal. (E13. Prof. Benlabbah)

En relación con los puestos de mujeres diputadas, la mayoría de los informantes, aunque reconocen que es escasa la representación femenina en el parlamento, consideran que es bastante bien en comparación con otros países árabes como opina Elkarch. Parece ser necesario un proceso paulatino de cambio de mentalidades para ir acostumbrándose a la presencia de las mujeres en la escena política y en la toma de decisiones.

Si te refieres al parlamento; antes de la ley de 2002 (que es cuando se hizo la Lista Nacional), la mujer fue casi ausente, fue sólo una presencia simbólica, siempre teníamos 2 mujeres, una vez se quedó sólo una mujer. En cuanto a la actualidad, en el parlamento que es la fuente de legislación más grande en Marruecos, en los países árabes y en el mundo, tenemos en Marruecos 35 mujeres en el Parlamento, y 2 en la Segunda Cámara, pero no se nota ningún efecto. (E8. PPS. Elkarch)

... Aunque esas diputadas no participen tal como nosotras deseamos, al menos que estén ahí aporta algo desde la perspectiva simbólica e histórica, porque cuando la gente se acostumbre a ver día a día mujeres en el parlamento, que intervienen, y actúan, poco a poco se cambian las mentalidades y posteriormente se conseguirá lo otro, que su acción sea más efectiva. Es más fácil cambiar las leyes que las mentalidades. (E2. UAF. Alaoui)

En relación con el papel de la mujer en la institución legislativa, siendo el parlamento una institución que desempeña un rol de control y otro diplomático, las mujeres ejercen más el rol de control del gobierno, frente a una escasa labor legislativa, según Hakkaoui, que asegura que la mujer está suficientemente capacitada para asumir las funciones de diputada. La propuesta de leyes por parte de los diputados es mínima, tanto en el caso de los hombres como el de las mujeres. La labor de la alta diplomacia es muy floja en general, pero son los hombres los que la asumen porque ocupan los puestos de decisión; son presidentes de las comisiones, mientras que las mujeres se encargan de la labor comunicativa y relacional de negociación y debate dentro de las comisiones con los ministros.

Primero, ahora pertenecemos a una institución legislativa hombres y mujeres, esa institución desempeña un rol de control y otro diplomático. Podemos decir que el papel que más se ejerce es el de control del gobierno, pero en cuanto a lo legislativo que todavía es mínimo, no alcanza el nivel de ser una institución legislativa de producción de ley, y la situación de la mujer en ese aspecto es la misma que la del hombre, porque las propuestas de leyes como producción de los diputados del parlamento es mínima, pero los proyectos de leyes suelen ser propuestos por hombres y mujeres, son sujetos a reformas. (...) Pero en cuanto al lado diplomático, la mujer no beneficia mucho porque los cargos directivos del parlamento los ocupan los hombres. Los presidentes de las comisiones son en su mayoría o todos hombres, por

consiguiente la labor diplomática que asume la mujer se limita a la labor comunicativa y relacional con los ministros en cuanto a planteamiento de los expedientes y demás. Mientras que la alta labor diplomática o la diplomacia de alto nivel, tampoco es asumida como es debido o esperado por la institución parlamentaria en su totalidad en general, sin hablar de la ausencia de la mujer en este aspecto. (...) Esta función de diputada, la mujer la puede asumir con excelencia sin ninguna negligencia y puede expresar su opinión de forma espontánea. (E7. PJD. Hakkaoui)

El papel de la mujer en el ámbito de la legislación en general es reducido. Alaoui recuerda el caso del Consejo Real para la Reforma del Código de Estatuto Personal que ha sido compuesto por sólo 3 mujeres frente a 8 hombres, entre ellas figura nuestra informante Guessous que es médico. El Consejo teniendo como misión debatir la reforma del CSP no contaba con una suficiente y representativa presencia femenina.

Has visto como en el Consejo Real para la Reforma del Código de Estatuto Personal ha habido sólo 3 mujeres miembros y eso no es suficiente. Nuestra reivindicación fue que fuera un consejo compuesto por mitad mujeres mitad hombres. Y a la vez pedíamos que hubiera presentes más personas de formaciones diversas, porque las que había eran, una mujer bióloga, profesora en la facultad de Medicina, una jueza presidenta de un tribunal de Casablanca y otra decana de una universidad. Se supone que debía haber otras especialidades presentes en el Consejo, porque este tema interesa a la mujer como al hombre. (E2. UAF. Alaoui)

La situación de la representación femenina en los puestos de decisión dentro de los partidos políticos es peor. Rachiq critica el número reducido de las mujeres en el gabinete político de su partido MP, y junto a Tiji critica la discriminación de la mujer en los partidos políticos desde la propia experiencia.

Pero no estamos conformes con el número de mujeres en el Gabinete político, no participamos en la toma de las decisiones. (...) Observé que fuimos usadas. Mientras nosotras trabajamos en la comisión de información, la comisión jurídica... algunos puestos determinados los restringen sólo a los hombres. (E9. MP. Rachiq)

Una situación muy mala. Es difícil para la mujer acceder al puesto de decisión política. La prueba de ello es el número de mujeres que están en los puestos de decisión del Estado y dentro de los órganos decisivos de los partidos políticos. Si vuelves a las ejecutivas de los partidos políticos y las comisiones centrales encontrarás que el número de mujeres es muy bajo, no alcanza los 20% que reivindicamos. (...) Imaginate llegaron a decir a una militante literalmente: "que si se acabaron los hombres, para que vayamos a nominar a una mujer". (E10. FD. Tiji)

Elkarch juzga los partidos políticos como no democráticos, porque excluyen a las mujeres.

Yo digo que a la mujer marroquí todavía no se le ha dado la oportunidad para conseguir un puesto equivalente al del hombre. Aquí hay una discriminación por parte de los militantes progresistas. Te puedo decir que no hay democracia en el proceso diario de los partidos políticos, porque tenemos mujeres militantes, pero cuando se trata de proponer a una mujer a un puesto de decisión en los partidos se olvidan de las mujeres y suelen proponer sólo a hombres. Son muy pocos los partidos que reconocieron que es una discriminación que la mujer no sea representada en... (E8. PPS. Elkarch)

### 10.3 Mecanismos para mejorar la presencia femenina en la escena política

Para facilitar el acceso de las mujeres a los puestos de decisión, mujeres militantes de las asociaciones y mujeres políticas de los partidos políticos llevan a cabo acciones conjuntas que, en varias ocasiones, han dado frutos tales como la Lista Nacional, la cuota, la revisión del Código de los partidos, etc.

Alaoui, Elkarch, Ouchleh, Jbabdi y Rachiq confirman que, conscientes de la necesidad de formar un lobby y una fuerza de presión organizada, las mujeres políticas han constituido una comisión de coordinación formada por mujeres de diversos partidos políticos para acompañar acontecimientos tales como el debate sobre el Código electoral, o el Código de los partidos y, proponer y propulsar la lista nacional y la cuota. No obstante, las diputadas no alcanzan todavía formar una fuerza de presión suficiente.

Planteamos también desde la Comisión nuestras propuestas y perspectivas en los talleres que organiza el partido y participamos en esos tanto durante los preparativos de las elecciones como en los congresos locales y regionales y la conferencia general. Nuestro rol es efectivo. (E9. MP. Rachiq)

El papel que puedan desempeñar las mujeres políticas dentro de sus respectivos partidos en relación con el acceso de las mujeres a los puestos de decisión y la lucha contra la discriminación en los partidos es de suma importancia, aunque claro se necesita también la voluntad política y la voluntad Real. Ouchelh nos comenta el rol desempeñado por las mujeres políticas de USFP y alaba los logros conseguidos gracias a la conjunción de las tres voluntades, la feminista, la de los partidos políticos y la del rey.

El papel de las mujeres dentro del partido es el que permitirá la promoción de ellas, y por eso teníamos una acción muy fuerte entre el V congreso y el VI congreso del partido. Te doy un ejemplo; en el V congreso fuimos sólo 3 mujeres en La Junta directiva que es la máxima comisión decisiva del partido, y no teníamos ninguna mujer en la Dirección política.

En el VI congreso teníamos 37 mujeres en la Junta directiva, es decir que hemos alcanzado la cuota de 20%, y tenemos 4 mujeres en la dirección política. No sólo eso, sino que en la etapa entre los dos congresos hemos tratado de conseguir que haya mujeres Secretarías de las delegaciones del partido y en las oficinas provinciales. Es decir que hemos tratado de que haya mujeres en los puestos de dirección del partido a nivel local, provincial y nacional. (...) Entonces se cumplieron todos esos requisitos o voluntades, la voluntad feminista, la voluntad de los partidos y la voluntad Real. (E6. USFP. Ouchelh)

Naïr, aunque no tiene ninguna afiliación política, reconoce la importancia de la acción política de las mujeres desde dentro de los partidos.

Yo creo que el trabajo dentro de los partidos políticos es importante, y yo como bien sabes no pertenezco a ningún partido político. Hay un trabajo que las mujeres tienen que hacer dentro de los partidos políticos y ellas lo podrán hacer una vez lleguen a los puestos de decisión en esos partidos. (E11. Prof. Naïr)

En este sentido, el papel de las secciones femeninas de los partidos es fundamental, según Ouchelh.

Con todo eso quiero decir que la preocupación de La Sección Femenina era incitar a las mujeres a insertarse en la acción dentro de los partidos políticos, por eso empujábamos a las mujeres a presentarse a las elecciones. Efectivamente, no puedo decir que todo fue tan sencillo, si fuera así no hubiera sido tan reducido el número de mujeres en los puestos de decisión, en los asuntos públicos, los municipios, etc. (E6. USFP. Ouchelh)

Pero, como enfatizan Hakkaoui y Alaoui, el punto de partida tiene que emanar de los partidos políticos mismos. Es un requisito primordial el apoyo de los partidos.

El punto de partida tiene que emanar de los partidos políticos dando a la mujer un espacio más grande y oportunidad dentro de los partidos políticos. La mujer, así, tendrá más posibilidades y estará capacitada para las instituciones exteriores, porque la mujer que no se nomina no podrá ser elegida y no saldrá del espacio reducido del partido para ser objeto de elección al exterior. (E7. PJD. Hakkaoui)

Lo primero que tenemos que hacer es luchar para que haya mujeres en puestos de decisión dentro de los partidos políticos. Hasta hace poco nunca había mujeres en los gabinetes políticos de los partidos políticos. Hasta los últimos años es cuando las mujeres empiezan a tener cargos, aunque en números muy reducidos, en las Juntas Directivas, en las juntas Centrales, en las juntas provinciales y locales, etc. creo que las mujeres primero tienen que llegar a los puestos de decisión dentro de los partidos políticos para que tengan la capacidad de participar, actuar, y determinar cuáles son las personas que tienen que acceder a los puestos de decisión a nivel político en general. (E2. UAF. Alaoui)

Para empezar, es necesario, como recuerda Rachiq, apoyar a las mujeres candidatas a las elecciones.

Les decíamos que tenemos que financiar candidaturas de mujeres y apoyarlas para que se presenten a las elecciones, porque las mujeres cuando se presentan y no ganan no vuelven a presentarse. (E9. MP. Rachiq)

En el caso de las elecciones para los consejos locales, por ejemplo, la tarea no es fácil.

Está también la cuestión de la presencia femenina en las representaciones locales, en esa cuestión yo digo que todavía tenemos que hacer un esfuerzo muy grande tanto como país, asociaciones de la sociedad civil como partidos políticos en la línea de que las mujeres sean representadas en gran número. Desde la comisión femenina de coordinación de los partidos políticos, la acción fue centrada en conseguir que llegasen las mujeres al parlamento, luego vino La Declaración que a su vez fue objeto de debate. (E2. UAF. Alaoui)

Las mujeres concejales tienen una labor política importante. Para evitar que se repita el fracaso de las elecciones comunales de 2002 en las que los resultados dieron una representación femenina muy reducida, es necesaria, según Ouchelh, una acción de presión en el parlamento para luchar por leyes más igualitarias que favorezcan mejorar el acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad. La acción de las concejales comunales, según ella, es de suma importancia porque es una acción directa con los ciudadanos. Lo cual favorece el cambio de la imagen de liderazgo masculino y permite visualizar cada vez más mujeres en cargos de responsabilidad y decisión.

No pudimos conseguir algo en las elecciones comunales, porque esas tienen sus particularidades y también porque a mí parecer teníamos que trabajar más, reivindicar más. Es cierto que hemos presentado

un proyecto de reforma al Parlamento durante las elecciones y que no ha sido aceptado, pero espero que evitemos los errores del pasado, aunque yo no creo que son errores porque si vemos que en el Parlamento de 1997 había sólo dos mujeres y ahora ya somos 35 mujeres y en la Segunda Cámara 3, eso no es fácil, pero no tiene que ser un éxito pasajero. (...) Pero hay otra acción que yo considero muy importante que es la de las Concejalas comunales. (...) Las urbanas y las rurales porque nosotros tenemos mujeres en ambas. Su labor es muy importante, porque en esas comunas, las mujeres estarán muy cercanas de los ciudadanos, y si queremos cambiar la cultura del ciudadano hacia la mujer, aquél tiene que estar convencido. Y eso es el cambio que estamos experimentando en Marruecos. (...) Las concejalas son las que están más en contacto con los ciudadanos durante las acciones diarias para saber sus problemas y sus necesidades y por consiguiente gestionarlas conjuntamente en estrategias determinadas y ejecutarlas, y eso se debate dentro del partido. Vamos descubriendo cosas como concejalas. (E6. USFP. Ouchelh)

La sección femenina del partido USFP, consciente de la importante labor de las concejalas comunales y en la línea de empoderamiento de las mujeres, les ofrece continuas formaciones.

En cuanto a la cuota de representación femenina, ha sido el principal mecanismo adoptado para mejorar la presencia de las mujeres especialmente en el parlamento.

Mientras las militantes pedían una cuota de 33% de representación femenina en el parlamento sólo se ha conseguido 11%, que según la mayoría de los informantes no está mal comparándose con otros países o en relación con unos pocos años atrás, como por ejemplo en 1997 que sólo había dos mujeres en el parlamento. Este logro ha sido posible, como hemos comentado antes, gracias a la lucha de la comisión de coordinación de las asociaciones y la comisión de coordinación femenina de los diferentes partidos políticos.

Sí, reivindicamos 33% pero luego se llegó a alcanzar una cuota de 11% y eso gracias a la lucha de las mujeres marroquíes, una lucha en silencio, por parte de una comisión de coordinación femenina que agrupó las comisiones femeninas de todos los partidos políticos... incluso el de Justicia y Desarrollo, el PSD, Movimiento Popular, Partido de Istiqlal, el PPS, USFP...etc. (E2. UAF. Alaoui)

Aunque participaron mujeres de casi todos los partidos, el tema de la cuota no ha dejado de ser polémico en su momento. No todos los partidos opinaban lo mismo desde el principio. El PJD, por ejemplo, no creía que sea un mecanismo adecuado para las elecciones.

Ouchelh, recuerda el papel del partido USFP que formaba el gobierno de alternancia durante la reivindicación de la cuota por la comisión femenina de coordinación de los partidos. Fue un momento histórico.

A partir de ahí, a nivel general hemos pasado a las elecciones, con las compañeras de la Comisión de Coordinación de los partidos; hemos decidido reivindicar una cuota de 20%, y unos 10% para la Lista Nacional (para ésta no pudimos tener 20%), y eso gracias al gobierno de alternancia, e insisto, en el cual estuvo Abderrahmán Yousoufi, los partidos que apoyaron ese principio... (E6. USFP. Ouchelh)

Los partidos progresistas estaban a favor de la discriminación positiva desde el

principio. La declaración de compromiso de los partidos con la cuota de 10% ha permitido cristalizar este logro.

Antes de las elecciones de 2002 es cuando hubo el debate sobre el sistema de la Lista y la candidatura individual. Después se llegó al consenso sobre la cuota de 10% y que se cristalizó firmando una Declaración de compromiso por parte de todos los partidos políticos prometiendo dedicar una lista de 10% sólo para las mujeres. Hubo rumores de que se podría aprovechar ese 10% de la lista para meter figuras de políticos hombres conocidos que favorecería que la lista tenga éxito, por eso se firmó ese compromiso para que no se aprovechara ese mecanismo a favor de los hombres. Los partidos progresistas estaban a favor desde el principio. (E2. UAF. Alaoui)

En el caso de las elecciones comunales no ha sido igual, había más resistencia.

Como comisión de coordinación hemos planteado que tal como se puede usar la discriminación positiva para el acceso de las mujeres al parlamento, se tiene que hacer lo mismo para los Consejos Locales, pero hemos encontrado algunos obstáculos, entre ellos que no teníamos el tiempo suficiente para el debate y para hacer una acción de lobby a través de sesiones de defensa ante los responsables, hicimos algunas pero no eran suficientes. Por otro lado, no había el sistema de la Lista; existía la Lista en algunas partes y el sistema de presentación individual en otras, y esa cuestión nos creó un problema. ¿Cómo se puede aplicar el sistema de la Cuota en este caso?, tendría que ser entonces un sistema doble, que contemple los dos casos. (...)

Ha habido mucha resistencia por parte de los hombres a nivel de los partidos políticos, porque cada partido tiene su elite que siempre consigue llegar a los puestos del Consejo municipal y rural. Por consiguiente es muy difícil que acepten que acceda una mujer a un puesto así junto a ellos, aunque fuera para un cargo subordinado al de ellos. Te dicen que los primeros cinco cargos los tienen que ocupar los hombres. Sin embargo los partidos políticos aceptaron que haya cuatro puestos para hombres y uno para una mujer, pero eso no ha dado siempre resultados positivos... (E2. UAF. Alaoui)

En relación con los partidos políticos, las mujeres han tratado de exigir que el Código de Partidos imponga una cuota mínima.

Sí, pero que haya al menos esa cuota, porque no hay ningún partido en que las mujeres ocupan el tercio de los puestos. También proponemos que en las Listas electorales ninguno de los dos sexos supere los dos tercios, no precisamos que sean mujeres u hombres. Queremos alcanzar la paridad pero al menos empezamos con eso. Además hay un intento de presionar a los partidos políticos, porque en el proyecto del Código de los partidos hay un artículo relacionado con la participación del Estado en su financiación. Hemos propuesto que en esta financiación haya como requisito una cuota de representación femenina; el que no cumpla un tercio de representación femenina no tendrá acceso a la financiación. Lo mismo en relación con las campañas electorales, las financiaciones partirán del mismo criterio. No podemos echar toda la responsabilidad al Estado, primero empezamos nosotros mismos. (E2. UAF. Alaoui)

Hakkaoui, del partido PJD, cuya cuota es de 15%, cree también en la necesidad de una cuota dentro de los partidos, que deben adoptarla e ir aumentándola poco a poco para que cada vez haya más mujeres en puestos de decisión.

..., creo que dentro de los partidos políticos todavía necesitamos determinar unos puestos según una cuota determinada adoptada por los órganos del partido. (...)

Entonces el punto de partida es el partido por eso la cuota tiene que seguir siendo adoptada en los partidos políticos; los que tienen 10% que pasen a los 15% y los que tienen los 15% que usen los 20%. (E7. PJD. Hakkaoui)

Las mujeres del MP, como comenta Rachiq también tuvieron propuestas y movilización para mejorar el panorama de la participación política de las mujeres en su

partido.

Hicimos oficinas, y organizamos el Consejo Nacional de la mujer del Movimiento popular, para presentar propuestas. Entre esas propuestas fue la cuota, reivindicamos que se use primero a nivel de las estructuras del partido, tanto en el Consejo principal, como el Gabinete Político. (E9. MP. Rachiq)

En el caso de PPS, el partido está usando una cuota de 20% de mujeres en los consejos ejecutivos y en la comisión central, pero sigue asignando pocos cargos de responsabilidad para las mujeres especialmente a nivel provincial. Elkarch dice que es la única mujer encargada en el partido para llevar una región, y eso que se trata de un partido progresista.

Para solucionar esa cuestión de la ausencia de las mujeres en los puestos de decisión, el partido tuvo que usar la discriminación positiva, o lo que se llama la cuota y nombrar 20% de mujeres en los consejos ejecutivos del partido y en la comisión central. En cambio, a nivel provincial hay pocas mujeres, te puedo decir que soy la única mujer encargada por la comisión central para llevar una región de Marruecos, que es la región de Tadla Azilal. No hay mujeres camaradas en el partido encargadas de una responsabilidad de este tipo. (E8. PPS. Elkarch)

Ouchelh subraya que el proyecto del Código de los partidos no tenía contemplada una cuota pero la comisión femenina de coordinación tuvo que plantear propuestas al respecto.

En cuanto a la Comisión de Coordinación, constituida por 10 partidos, lo han estudiado también y han determinado las reformas que quieren proponer. Esas propuestas las llevamos a nuestros partidos para que éstos las propongan y nosotras como diputadas las defendamos en el parlamento. Esas propuestas se relacionan con el ámbito de institución del partido, las leyes internas de los partidos y el ámbito de financiación, y consisten en que se determine una cuota para las mujeres. Dejamos hasta que salga a la luz el nuevo código para que veas los detalles. (...)

Estamos pidiendo ahora para las próximas elecciones que el código de las elecciones determine una cuota determinada para las mujeres, mientras el proyecto del Código viene y no pone ninguna cuota.

El Código de los partidos lo tiene que incluir todo, y el Estado tiene que alentar a los partidos mediante las financiaciones para que determinen y cumplan con unas cuotas determinadas para las mujeres. (E6. USFP. Ouchelh)

Jbabdi y Rachiq reconocen que la lucha por la cuota ha sido una lucha sin parar. Ahora ya es un logro, aunque no deja de ser sólo un paso.

Cuando llegamos al tema de la Cuota, fue toda una batalla, me dijeron que estoy montando un partido dentro de otro... en el partido me dijeron que estoy soñando con conseguir la cuota. (...)

Yo hacía mucha oposición. Conseguimos algunas reivindicaciones. Hicimos una comisión de coordinación compuesta por Latifa Jbabdi, Naima Khaldoun, Amina Ouchelh, conseguimos ese logro (la cuota). Ha habido encuentros con el Ministro del Interior, pero antes de esos encuentros, formamos una fuerza de presión, cada una de nosotras, desde su posición, trataba de demostrar que la cuota es un preámbulo.

(E9. MP. Rachiq)

No había una opinión unánime sobre la cuota, al contrario era un tema polémico. A menudo se cuestionaba la cuota planteando el pretexto del talento, como si uno excluye al otro. Ouchelh opina que las mujeres que consiguieron finalmente escaños tienen un

alto nivel académico.

En cuanto a la habilidad, la mujer marroquí ha demostrado su talento en muchos ámbitos. Se planteó un debate sobre la cuota, había gente a favor y en contra. Algunos dicen que si ponemos la cuota el talento no cuenta. Entonces porque no reunir las dos cosas, usar la cuota con mecanismos que permitan que haya también talento y eso es posible gracias a las candidaturas. Que se designa una cuota para los escaños para las mujeres y luego cada partido tendrá sus criterios. Te puedo decir que no todas lo consiguen al 100%, porque hemos visto que en la lista nacional había muchas mujeres que esperábamos que estén en el parlamento pero no lo han conseguido porque sus partidos no les han apoyado quizá. No voy a entrar en ese tema, pero al menos si nos fijamos en las mujeres diputadas que hay ahora todas son mujeres que tienen un nivel académico y de compromiso muy alto y cada una según su trabajo en su propio partido (E6. USFP. Ouchelh)

Al igual que Ouchelh, Alaoui, Elkarch, y Naïr defienden la cuota como un mecanismo de discriminación positiva imprescindible ahora para superar décadas de exclusión de las mujeres de los puestos de decisión y de responsabilidad dentro de los partidos y para conseguir escaños en las elecciones. La cuota es una prueba más de la democratización de los partidos desde dentro.

Queremos la cuota en las elecciones, y dejamos al ciudadano que elija a quien quiera; por ejemplo, en una sola Circunscripción que un partido proponga una mujer y otro partido proponga un hombre y que dejen al ciudadano que elija. Que nos den sólo la posibilidad de participar en los sitios donde podemos ganar, porque los partidos saben donde pueden pasar y donde tienen votantes. (E6. USFP. Ouchelh)

Les dijimos que la discriminación positiva es necesaria porque hay siglos de exclusión; sin ese mecanismo las mujeres nunca llegarían. Al final aquellos partidos indecisos cuando vieron que el asunto empezó a ser más serio, se incorporaron a la Comisión de Coordinación de forma oficial y empezaron a colaborar con nosotros. Formamos un lobby y empezamos a reunirnos con los presidentes de todos los partidos políticos para defender nuestras propuestas, luego con los presidentes de los grupos parlamentarios. Hicimos reuniones repetidas con el ministro de interior que estuvo de acuerdo totalmente con nosotros y mostró disposición a apoyarnos. Le dijimos claro que lo que queremos es que las mujeres estén representadas por una cuota de 30%, no importa que las elecciones sean por La lista o por la candidatura individual. (E2. UAF. Alaoui)

Yo creo que los partidos políticos no tienen más remedio que utilizar este mecanismo, que es un mecanismo que por lo menos disminuye la discriminación que están viviendo las mujeres militantes dentro de sus partidos. Hay muchas mujeres que están trabajando en los partidos desde hace mucho tiempo pero, nos damos cuenta que muchas veces en las juntas directivas o los comités que dirigen estos partidos, pues, la mujer está representada con una o dos personas nada más. Me parece que la democracia a nivel de la sociedad que esos mismos partidos reclaman tiene que empezar por democratizar sus propios órganos. No tienen más remedio que utilizar este mecanismo que sea la cuota o un mecanismo temporal. Lo que sería magnífico es optar por una paridad dentro de los partidos políticos, o las instituciones políticas del país. (...)

Yo estoy totalmente de acuerdo con la discriminación positiva que es un paso importante para poner fin a la discriminación. Esperar a que la mentalidad cambie o a que los partidos sean conscientes de la representación de las mujeres, pues eso puede tardar siglos. Son mecanismos que permiten a un momento dado arreglar o mejorar una situación. Ya hemos esperado mucho. Hemos visto que en el caso de muchos países esos mecanismos han podido cambiar muchas cosas. (E11. Prof. Naïr)

Ouchelh, a su vez considera la cuota una herramienta transitoria.

Sí, yo considero que la cuota es una etapa transitoria. Si viene alguien a decirme que no es democrático, le contestaría: ¿es democrático aislar a las mujeres, la mitad de la sociedad, de la política?, entonces tenemos que buscar unos mecanismos para que las mujeres puedan alcanzar esos puestos, y esas son animarlas a través de la cuota, y ésta no se contradice con la aptitud, la habilidad y el talento. Nosotros no queremos la cuota de la nominación y si te fijas no tenemos esa cuota en Marruecos. (E6. USFP.

Ouchelh)

Hakkaoui no está en contra de la cuota como mecanismo transitorio, por eso ahora cree que la cuota ya ha hecho su función de favorecer el cambio de la imagen tradicional de diputado como puesto restringido a los hombres. Así, según Hakkaoui ya no hace falta seguir usándola en las siguientes legislaturas, y sería mejor que las mujeres se presenten la próxima vez a las elecciones sin cuota.

Creo que yo tengo una opinión diferente,..., porque hay otras compañeras que piensan que la cuota tiene que persistir hasta que la mujer consiga llegar a los puestos de decisión de forma natural. Otro grupo cree que es un mecanismo transitorio que tiene que durar más de una *wilaya* legislativa (que dura 5 años). Yo creo que el mecanismo de la cuota es necesario para dar a la mujer la oportunidad para que ocupe esos puestos dentro del parlamento, para que cambie la imagen de la mujer dentro del parlamento o la imagen del diputado que no puede ser restringida al hombre. (...) Por eso creo que la cuota ahora ya ha desempeñado su rol durante esos 5 años para instituir una nueva imagen de la mujer, de agente actora. Por eso pienso que quizá para la próxima vez sería mejor no usar la cuota y dejar que las mujeres se presenten por sí solas, quizá me equivoco y a lo mejor todavía necesitamos la cuota para más tiempo,... (E7. PJD. Hakkaoui)

Benlabbah, nos declara tajantemente que no está de acuerdo con el mecanismo de la cuota. Prefiere que sea la competencia la que prima para alcanzar un puesto de decisión.

Esto ahora es mi opinión personal. Creo que hay que dejar de segregar, por eso no estoy de acuerdo con la cuota. Sólo tienen que llegar las mujeres competentes. Sólo la competencia tiene que dar el derecho a llegar, pero la cuota no... no, no estoy de acuerdo... (E13. Prof. Benlabbah)

Frente a las ventajas de la cuota de favorecer y acelerar el cambio y el desmantelamiento de la imagen y la creencia tradicional de que sólo los hombres están o pueden estar en los puestos de poder y decisión, no hay que olvidar tomar medidas cautelosas para que no se haga un uso perjudicador de esta herramienta.

De los inconvenientes de la cuota citados por nuestros informantes, cabe mencionar la opinión de Hakkaoui que cree que con la discriminación positiva la mujer se ve confinada a una imagen inferior por utilizar mecanismos diferentes a los usados por los hombres para alcanzar un escaño en el parlamento, si bien está de acuerdo con la cuota dentro de los órganos de los partidos.

... pero a mi parecer esa discriminación aunque es positiva pone a la mujer en una situación inferior, porque ésta utiliza canales diferentes a aquellos del hombre para ser miembro en la institución legislativa. (E7. PJD. Hakkaoui)

Rachiq a su vez critica el uso fraudulento y la manipulación que se puede hacer de la cuota por parte de algunos partidos políticos y nos cuenta algunas anécdotas de su partido MP.

De todas formas hemos conseguido algo, pero lo que notamos es que los partidos utilizaron este mecanismo. Por ejemplo, en el partido Movimiento Popular tenemos dos mujeres que no tienen nada que

ver con el partido, accedieron ahí gracias a la cuota. Parece que les dimos el arma para que nos ataquen. Imagínate que soy miembro del Gabinete Político, y no asisto a la hora en que se tomen las decisiones, son los hombres quienes deciden sobre nosotras. Había también ajuste de cuentas: “no vamos a poner a esa por tal motivo...”. (...) Queda la presencia de algunas mujeres..., es una excusa; además escogen algunos tipos de mujeres. (...), pero no valió la pena porque las dos que pusieron... Se aprovechó la cuota para meter...

Nos dijeron, queréis la cuota, aquí tenéis dos mujeres ¡...! (E9. MP. Rachiq)

#### **10.4 Lo partidista vs. lo feminista**

En este apartado veremos como el movimiento está regido por las fluctuaciones políticas de los partidos políticos. No se logra una unificación de los esfuerzos y coordinación de las feministas para conseguir el objetivo común. A menudo se prioriza al programa político y a los intereses del partido más que a los que afectan a la cuestión femenina en particular, porque evidentemente estas mujeres llegan al puesto gracias al partido y no pueden salir del programa fijado por éste.

En la siguiente intervención Elkarch miembro del partido progresista PPS, explica que las mujeres políticas toman en consideración la cuestión femenina aunque priorizan el programa de su partido.

No se presentaron a las elecciones como mujeres para que formen un lobby de presión si no que se presentaron en nombre de sus partidos políticos y bajo el patrocinio de éstos. Entonces ninguna diputada puede salir de la línea marcada por el partido. Siempre puede haber un toque femenino, incluso puede haber algunas circunstancias en las que ellas hacen una defensa por su parte de los derechos de la mujer en alguna ley determinada pero eso no significa que están en el parlamento y van a estar para defender la cuestión femenina prioritariamente. El programa del partido va primero, sin embargo se toman en consideración los derechos de la mujer. (...) Ellas no pueden salir del programa del partido porque llegan ahí con un partido determinado. Si hablas con Bassima Hakkaoui, la vas a encontrar en la oposición, es una diputada que ha llegado ahí por la Lista nacional pero es de la oposición porque su partido Justicia y Desarrollo es el que representa la oposición en Marruecos actualmente, si hablas con Milouda Hazib lo mismo, hablará en nombre de su partido... (E8. PPS. Elkarch)

Ouchelh coincide con Dialmy en que no puede haber un lobby feminista de diputadas feministas en el parlamento, pero reconoce que sí puede haber coordinaciones. Las diputadas no pueden dar la espalda a sus partidos; tienen que defender sus respectivos programas.

Dentro del parlamento, puede haber coordinación entre las mujeres, tratamos de conseguirla, y la tenemos aunque no está bien estructurada. Pero, nosotras estamos ahí gracias a nuestro partido y al programa que estamos representando. No puedo llegar ahí gracias a un programa y luego me adhiero a otro. Entonces esa utopía de que las mujeres que han llegado al parlamento puedan formar un grupo feminista no es posible, es una utopía; si no, no tienen que llegar ahí a través de un partido determinado. Pero hay una estrategia de trabajo. Esas mujeres están de acuerdo sobre unos asuntos determinados y esos puntos donde coinciden pueden llevarlos a sus grupos y tratar de convencerlos. Es que aunque podemos ser 30 mujeres que estamos de acuerdo sobre una cuestión o un proyecto, si lo votamos sólo nosotras, no es suficiente para que se aprobara, porque las 30 mujeres no representan la mayoría. Entonces nuestra labor es ponernos de acuerdo, en general solemos coincidir en muchos asuntos, tanto sobre la mujer, como la familia, o los niños; o sea todas aquellas cuestiones en las que las mujeres estaban marginalizadas en el pasado. Entonces nuestra labor es ponernos de acuerdo sobre los asuntos y que cada una de nosotras haga que su grupo los adopte, así podemos constituir una mayoría. Hay otras cuestiones en las que vamos a ponernos de acuerdo, como las relaciones con los ciudadanos, la relación de la diplomacia parlamentaria

con el exterior...etc. Hay puntos de acuerdo. Aunque la acción cambia, si queremos que se apruebe un proyecto de ley como el de la Mudauana, por ejemplo, tenemos que pensarlo entre nosotras y luego cada una vaya a convencer a su partido para que pueda ser aprobado el proyecto. Si sólo la mitad de nosotras pueda convencer a su grupo parlamentario el proyecto será aprobado. (E6. USFP. Ouchelh)

Efectivamente, Dialmy considera una utopía que las diputadas constituyan una fuerza feminista y unifiquen sus posturas. En la siguiente aportación, especifica que esta dificultad de unificación emana de la divergencia en los planteamientos de la cuestión femenina. Unas de las razones que aduce el sociólogo Dialmy son que las discrepancias ideológicas y las diferencias entre las condiciones sociales y económicas condicionan en cierto modo las soluciones que se le puedan dar a los temas relacionados con la cuestión femenina.

Esto es una utopía, porque la cuestión de la mujer es una cuestión abstracta. Cualquiera de los puntos relacionados con la cuestión femenina, por ejemplo la división de bienes, el divorcio... etc. suscita divergencias y debate. Las divergencias vienen de las orientaciones ideológicas y de las condiciones sociales y económicas (...)

Estas situaciones económicas y sociales crean unas dicotomías ideológicas y por consiguiente políticas. Entonces las soluciones o las respuestas se diferencian en función de las clases sociales, los partidos políticos y las perspectivas asociativas. Entonces no es posible que las mujeres produzcan una respuesta unida e unificadora sobre la cuestión femenina. Las respuestas se diferencian en función de sus adhesiones políticas y sus condiciones sociales y económicas. (E12. Prof. Dialmy)

Por otro lado, Dialmy explica como la perspectiva del partido, a diferencia de la perspectiva feminista, no favorece la unidad de las militantes feministas por las vicisitudes políticas de los partidos.

Aquí esta necesidad de politizarse acaba con la posibilidad de unificación de la acción feminista. Por ejemplo si vemos las mujeres diputadas en el parlamento, 30 o 35 más o menos, no constituyen una fuerza feminista, no existe un discurso femenino parlamentario unificado porque cada diputada habla de la cuestión femenina desde la perspectiva del partido al que pertenece, por consiguiente la diputada encuentra a sí misma dividida entre la óptica propia del partido y la perspectiva feminista unificada. La perspectiva feminista es unificadora de todas las mujeres pero no es una óptica ejecutable, pero la perspectiva política es ejecutable pero no es unificadora. (E12. Prof. Dialmy)

En efecto, Rachiq coincidiendo con Dialmy en que no hay lobby de mujeres diputadas, hace hincapié sobre el peso, la influencia y la manipulación de los partidos a estas mujeres incidiendo en el foco del problema; a saber que los partidos mismos no le dan prioridad a la cuestión femenina. Por otro lado, la representante del MP, llama la atención sobre el tema de la conciencia feminista de las diputadas, subrayando que el 11% de escaños femeninos no está constituido por un grupo de mujeres concienciadas por la cuestión femenina. Con un tono crítico Rachiq subraya que las mujeres, que llegan al poder y consiguen escaños gracias al partido en el parlamento, si no creen en la cuestión femenina poco pueden aportar.

Lo que deseábamos es que cuando entraron las 35 mujeres al parlamento fueran a plantear algunas

propuestas en relación con las elecciones comunales, pero no fue así. Aquí se nota que está todavía la influencia de los partidos, todavía necesitan consultarlos. Esas diputadas no se han coordinado entre ellas, ni han formado un lobby de presión para superar sus adhesiones políticas. Nuestro objetivo es que actúen para mejorar la situación de la mujer. En algunas cuestiones quizá tendrán posturas diferentes, pero en relación con el tema de la mujer estábamos pensando que van a ir más lejos, pero ya no lo creo porque entre esos 11%, sólo son pocas las mujeres militantes que creen realmente en la causa femenina, mientras que las demás han aterrizado ahí y son impuestas por enchufe.

Por eso me pregunto alguna vez eso, si las 35 mujeres diputadas estuvieran impregnadas de los mismos valores y tuvieran las mismas preocupaciones de promocionar la situación de la mujer, quizá hubiéramos visto algunos resultados, pero hasta ahora no vimos gran cosa. Por eso a nivel de la legislación las mujeres no son libres en sus propuestas sino que son manipuladas por los partidos políticos, mientras que la cuestión de la mujer tiene que estar entre las prioridades. (E9. MP. Rachiq)

Ouchelh, hablando desde su propia experiencia como diputada del USFP y como miembro de la Comisión de coordinación de mujeres de partidos políticos, alaba la coordinación de las mujeres y su acción a favor de la cuestión femenina en el seno de esta comisión. Considera positivo que se forme una comisión de coordinación de 9 ó 10 partidos que incluya partidos de todos los colores para debatir un objetivo común.

En relación con el debate de la cuota, según Ouchelh, la comisión de coordinación priorizaba el objetivo común de conseguir más escaños de mujeres en el parlamento pero luego cada partido que trate de convencer a los electores. No se planteaba cuanto gana cada partido de eso.

Primero nosotras antes de llegar al parlamento trabajábamos dentro de nuestros partidos y dentro de nuestras secciones de la mujer, pero el movimiento feminista, a mi parecer, está muy desarrollado; porque para que consiga hacer una Comisión de coordinación de 9 ó 10 partidos que incluye partidos de derecha y de izquierda, eso no quiere decir que nosotras dejamos nuestras orientaciones, sino que nos reunimos porque tenemos un límite consensuado sobre la cuestión de la mujer, entonces ¿por qué nos vamos a pelear si tenemos un punto de acuerdo?, ¿por qué no formar un lobby dentro de nuestros partidos?

Yo no digo que esa comisión de coordinación de partidos vaya a discutir todo, porque yo no tengo porque coincidir con un partido de derecha, podemos discrepar, y la divergencia es legítima y enriquecedora. Formamos esa comisión de coordinación para debatir cuestiones importantes, y consideramos que la cuestión de la mujer y su posición en los puestos de decisión en la institución legislativa es una cuestión nacional tal como lo es la cuestión del Sahara marroquí. Hemos levantado ese lema y por consiguiente no preguntamos cuanto gana cada partido. Nuestro objetivo es que se de un determinado número de escaños a las mujeres, es decir que hemos salido del yo estrecho, y hemos reivindicado que se asigne un número de escaños a las mujeres. Luego, una vez asignados los escaños, cada partido puede hacer su programa y tratar de convencer a los ciudadanos, pero querríamos que no sea por nominación, sino por elección para que tengamos la legitimidad. Eso para decirte que la coordinación estaba antes, y no sólo en ese ámbito de las mujeres y los partidos políticos. (E6. USFP. Ouchelh)

La diputada de USFP, Ouchelh, considera a sí misma militante feminista y militante del partido.

Yo no me considero militante feminista sólo, aunque he militado mucho por las cuestiones femeninas, sino que me considero militante del partido. El militante tiene que ser para todas las cuestiones. Como mujer se me plantea necesariamente la cuestión femenina porque siento que la mujer ha vivido una situación de explotación y discriminación en los años anteriores, por eso se necesita una doble acción, porque la mujer ha vivido una doble explotación. Para sacarla de esa situación, y para que cambie esa visión cultural hacia la mujer... para todo eso trabajo en el marco de mi partido. (E6. USFP. Ouchelh)

En cuanto a Elkarch defiende la postura del PPS y sus iniciativas en relación con la cuestión femenina, con ello subraya que pueden coincidir la perspectiva feminista y la perspectiva de un partido progresista como el PPS.

... trabajo con la Comisión de los partidos políticos y con la Comisión de coordinación de las mujeres de la mayoría. Nos hemos dado cuenta que muchas de las propuestas que hemos formulado en esa comisión ya la han adoptado mis camaradas del partido en el proyecto previsto para presentar al gobierno. Para decirte que el PPS siempre ha sido el que tiene la iniciativa en este aspecto. Parecía como si estuviéramos trabajando juntos, la comisión del partido del PPS y la comisión de las mujeres de coordinación de los partidos. (E8. PPS. Elkarch)

La cuestión de la mujer es política pero el movimiento feminista, a pesar de actuar en el ámbito de lo político, necesita estar independiente de los partidos políticos, advierte Naji. Y esto es un reto para el feminismo.

Se supone, y eso es lo que pedimos. El tema de la mujer es innegablemente político pero tiene que quedar independiente, porque los que tienen puestos de decisión en los partidos políticos todavía tienen una cultura machista, incluso algunas mujeres. El movimiento feminista no tendrá futuro si no fuera independiente de lo político. Que sea independiente de lo político no significa que no tenga aliados, sino que tiene que estar independiente en sus decisiones y en su organización de los partidos políticos y del gobierno. (E3. AA. Naji)

Bouhssini reprocha que no existan feministas como grupo independiente de los partidos políticos y de las fluctuaciones de lo político.

Puedes especular, pero lo más importante es resaltar lo siguiente que hasta ahora el tema de la mujer en Marruecos está ligado a los partidos y a lo político. Que aparezca aquí un movimiento feminista espontánea, es decir que desde dentro de la sociedad se produzcan feministas que constituyen un marco organizacional y que trabajan sobre cuestiones que se relacionan con el tema de la mujer en todas sus dimensiones,... hasta ahora no es el caso, es posible que feministas a nivel individual existen, pero como grupo organizado todavía no es el caso. (E16. Inv. Bouhssini)

Esta investigadora reprocha que lo político y partidista se prioricen a menudo sobre el tema de la mujer. Recuerda por ejemplo la batalla que hubo a raíz de la campaña del millón de firmas. UAF queda sola, presenta sola un informe mientras las mujeres independientes presentan su propio informe. El rey de entrada llama a audiencia a las mujeres y no a las organizaciones. Al final la monarquía ha salido ganando por las reformas que ha ido introduciendo y ha dado una lección a los partidos políticos y a las feministas que están inmersos en esta lucha por el poder y el liderazgo.

Bouhssini nos recuerda también la Polémica alrededor del tema de la cuota que dejó al descubierto la dependencia del movimiento o de algunas militantes de los partidos políticos. Veremos que como el debate sobre la cuota beneficia directamente a los partidos, las mujeres y los partidos políticos de todas las orientaciones se pusieron de acuerdo, pero cuando se trata de la reforma de la Mudauana no se consiguió la unificación de las posturas. Se formó Primavera de la Igualdad, pero UAF y Jossour

salieron de esta red, que pudo mantenerse firme hasta el final a pesar de sus múltiples problemas.

Por eso te cuento que lo político, lo partidista (de partidos políticos) se prioriza sobre el tema de la mujer. Las cosas han ido tal como sabes, porque Hassan II las solucionó, simplemente hubiera podido ser que se pierda todo. Las asociaciones van a intentar después aprender de esos errores sobre todo durante la polémica sobre el proyecto del Plan Nacional de Acción para la integración de la Mujer en el Desarrollo, sin embargo al final no pudo ser, porque hicieron una red luego hicieron Primavera de la Igualdad, se reúnen todas las asociaciones pero durante el proceso se retiró Jossour y UAF, por motivos que puedas llamar como quieras. Ese acto en sí significa que todavía la competencia política, y el liderazgo están en el corazón de las asociaciones femeninas hasta ahora.

Te digo, que a pesar de la madurez relativa que tenían, si queremos llamarla así, se unieron todas en 2002, hicieron una comisión de coordinación común y comunicaron un anuncio común, todas desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, todos se unificaron para pedir al Estado que adopte la cuota, y esto no fue lo que hicieron para la Mudauana. Esto tiene un sentido político, que es que cuando se trata de sus intereses individuales se unificaron, priorizaron entonces una cierta madurez y consideraron que tenían que unificarse todos para conseguir ese logro relacionado con la cuota, pero cuando se trataba del Código de Estatuto Personal en el que lo esperado es mayor y los logros son mayores porque conciernen a la sociedad en su totalidad no se unificaron, no priorizaron ni madurez, ni interés, ni nada, se quedaron peleando por sus propios intereses. Por lo menos Primavera de Igualdad, o los que quedaron en ella, se quedó aguantando el tiro hasta el último momento aunque, yo presenciaba sus acciones, tenían muchos problemas. No explotaron sólo porque había unas circunstancias históricas que las unieron. Si fuera otro contexto hubieran explotado, porque falta la madurez para tratar aquellos temas. (E16. Inv. Bouhssini)

En efecto, Bouhssini reprocha a Jossour y UAF que por motivos políticos o por la adherencia de sus militantes a USFP, que no supo gestionar el proyecto del PLAN, no participaron en el lobby que hizo Primavera de la Igualdad.

Bouhssini considera entonces, que a excepción de la ADFM, la mayoría de las asociaciones de mujeres utilizan el tema de la mujer políticamente priorizando a veces sus adhesiones políticas sobre la cuestión femenina.

Yo no quiero juzgar a nadie, pero en relación con el tema de la mujer se ve que la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos y todas aquellas asociaciones que constituyeron la red de Primavera de la Igualdad priorizaron la reforma del Código de Estatuto Personal frente a sus intereses políticos. Esta es la conclusión a que he llegado y quiero que la concibas y es que aunque lo consideramos como prioridad cuando indagamos, exceptuando la ADFM, en las demás asociaciones, te das cuenta que sus corrientes políticas todavía utilizan el tema de la mujer como una carta política y la usan para especular. (E16. Inv. Bouhssini)

## 10.5 Conclusiones parciales

Para poder cambiar la condición femenina, la acción feminista necesita de la acción política. Son requisitos fundamentales para este cambio, el acceso de las mujeres a los puestos de decisión política y de poder y la politización de la cuestión femenina. En definitiva, se necesita poder político, y las feministas están conscientes de la importancia de que las mujeres consigan puestos de poder y a la vez de la dificultad que esto implica, lo cual convierte el feminismo en un juego político.

La escena política en Marruecos hasta ahora sigue estando marcada por la discriminación de las mujeres para el acceso a los puestos de decisión; en el ámbito de

la legislación, en el parlamento, en los partidos políticos y en los altos cargos administrativos en general. A las mujeres se les exige más y se les obstaculizan las vías para alcanzar niveles superiores, mientras que a los hombres no se les pide que demuestren su talento. La mayoría de los entrevistados denuncian la agenda política excluyente para las mujeres que restringe su participación en la política y su acceso a los puestos de decisión y les dificulta compaginar vida política y vida privada. Además, denuncian otras trabas tales como el llamado *techo de cristal* que encuentran las mujeres en su promoción profesional y el elevado desfase que hay entre sus elevadas capacidades y los escasos puestos de decisión política, financiera y económica ocupados.

No obstante, la situación está mucho mejor que hace unos años en relación con la representación femenina en el parlamento, se ha pasado de 2 a 35 diputadas entre 1993 y 2002<sup>212</sup>. El acostumbrarse a ver sólo a hombres en el ámbito político generalizaba el tópico de que el liderazgo es una labor masculina y la mujer es sólo una intrusa, pero este tópico se está rompiendo cada vez más a medida que las mujeres vayan ocupando puestos de decisión preparando poco a poco un cambio de mentalidad para que la gente vaya aceptando cada vez con normalidad la imagen de mujeres políticas. La salida de la mujer al mundo laboral y especialmente ocupar puestos de responsabilidad en el mundo empresarial ha permitido cuestionar el reparto de los roles ligado a la división de los espacios privado y público y va favoreciendo el cambio de las mentalidades y la imagen masculina de liderazgo.

La situación de la representación femenina en los puestos de decisión dentro de los partidos políticos es peor. La mayoría de las entrevistadas denuncia la discriminación de la mujer en los partidos políticos desde sus propias experiencias.

Para favorecer el acceso de las mujeres a los puestos de decisión, mujeres militantes de las asociaciones y mujeres políticas de los partidos políticos llevan a cabo acciones conjuntas en coordinación para acompañar acontecimientos tales como el debate sobre el Código Electoral o el Código de los Partidos y proponer y propulsar la lista nacional y la cuota.

Es importante la labor de presión que puedan ejercer las mujeres políticas de las secciones de los partidos políticos, las concejalas comunales y las parlamentarias, en

---

<sup>212</sup> En la elecciones legislativas de 2007 se ha bajado a 34 diputadas de un total de 325 escaños (10,46%), mientras que en las últimas elecciones de 2011 se consiguieron 67 escaños para mujeres de un total de 395. (17%).

relación con el acceso de las mujeres a los puestos de decisión y la lucha por leyes igualitarias, no obstante debe estar presente la voluntad política de los partidos.

La acción de las concejales comunales, es de suma importancia también para el empoderamiento de las mujeres porque es una acción directa con los ciudadanos, que favorecería el cambio de la imagen de liderazgo masculino y permitiría visualizar cada vez más mujeres en cargos de responsabilidad.

Por consiguiente, se plantean diferentes mecanismos para mejorar la presencia femenina en la escena política, tales como formaciones continuas para las mujeres concejales comunales, apoyo a las mujeres candidatas a las elecciones...etc.

Pero las mujeres políticas y las feministas no siempre logran unificar y coordinar sus esfuerzos para conseguir el objetivo común, debido a las fluctuaciones políticas de los partidos políticos. Las mujeres políticas aunque toman en consideración la cuestión femenina, tienden a priorizar el programa del partido al que pertenecen. Tal como lo expresa nuestro entrevistado Dialmy, la perspectiva del partido, a diferencia de la perspectiva feminista, no favorece la unidad de las militantes feministas por las vicisitudes políticas de los partidos. El problema es que los partidos en sí no le dan la prioridad que merece a la cuestión femenina. Además no todas las mujeres que constituyen el 11% de escaños en el parlamento están concienciadas por la cuestión femenina, así que si no creen en la causa poco pueden aportar.

A veces, lo partidista frena la acción feminista o al menos la coordinación entre las militantes, no obstante, algunas de nuestras entrevistadas destacan las posturas de sus respectivos partidos (USFP y PPS) y sus iniciativas en relación con la cuestión femenina y subrayan que pueden coincidir la perspectiva feminista y la del partido, lo que las enriquece como militantes políticas y feministas. Otras informantes destacan la necesidad del movimiento feminista de estar independiente de los partidos políticos, aunque la cuestión femenina es política y el movimiento feminista debe actuar en el ámbito de lo político. El punto de mira es cuando algunas militantes de las asociaciones femeninas priorizan sus adhesiones políticas frente a la cuestión femenina cuando surgen debates sobre temas tales como las reformas del CSP, o sobre el PANIFD. No fue el caso durante el debate sobre la cuota, porque las mujeres y los partidos políticos de todas las orientaciones se pusieron de acuerdo.

No obstante, la cuota no ha dejado de ser polémica en su momento. Las opiniones de nuestros informantes sobre la cuota tanto en relación con el parlamento como en los partidos han sido varias. PJD, por ejemplo, no veía en la cuota un mecanismo adecuado

para las elecciones legislativas, aunque su diputada reconoce que la cuota ya cumplió su misión de cambiar la imagen de liderazgo masculino en el parlamento y que ya se debería prescindir de ella. En cambio, partidos progresistas como PPS estaban a favor de la discriminación positiva desde el principio.

La cuota fue fruto de la lucha de la comisión de coordinación de las asociaciones y la comisión de coordinación femenina de los diferentes partidos políticos. Mientras las militantes pedían una cuota de 33% de representación femenina en el parlamento, sólo se consiguió 11%, que según los informantes no está mal comparándose con otros países árabes o con años atrás, como por ejemplo en 1997 en que sólo había dos mujeres en el parlamento.

En el caso de las elecciones municipales había más resistencia de los partidos.

En relación con los partidos políticos, las mujeres han tratado de exigir que el código de partidos imponga una cuota mínima. La declaración de compromiso de los partidos con la cuota de 10% ha permitido cristalizar este logro. En el PJD, con 15% de cuota femenina, Hakkaoui cree en la necesidad de una cuota dentro de los partidos que debe ser adoptada e ir aumentándola poco a poco para que haya más mujeres en puestos de decisión. En el caso del PPS, nuestra informante dice que hay una cuota de 20% de mujeres en los consejos ejecutivos y en la comisión central, pero pocos cargos de responsabilidad para las mujeres a nivel provincial, siendo ella la única mujer encargada en el partido para llevar una región.

Nuestras informantes reconocen que la lucha por la cuota ha sido una lucha sin parar. Ahora ya es un logro, aunque no deja de ser un paso sólo. Pero no había una opinión unánime sobre la cuota, al contrario era un tema polémico. A menudo se cuestionaba usando como argumento el talento, como si uno excluyera al otro, aunque, según algunas informantes, las mujeres que consiguieron finalmente escaños tienen un alto nivel académico. Unos defienden la cuota como un mecanismo de discriminación positiva imprescindible ahora para superar décadas de exclusión de las mujeres de los puestos de decisión y de responsabilidad e incluso prefieren la paridad. Otros consideran la cuota una herramienta transitoria. En cambio, algunos la critican y subrayan que prefieren que sea la competencia la que prima para alcanzar un puesto de decisión, porque la mujer puede verse confinada a una imagen inferior al utilizar mecanismos diferentes a los usados por los hombres para lograr un escaño.

A pesar de las ventajas de la cuota, de promover el cambio y el desmantelamiento de la imagen tradicional de que sólo los hombres están o pueden estar en los puestos de

poder y de decisión, la mayoría de los informantes advertía de la necesidad de medidas cautelosas para que no se haga un uso perjudicador de este mecanismo de discriminación positiva.

## CAPÍTULO XI. FEMINISMO, REFERENCIAS TEÓRICO-IDEOLÓGICAS Y DISCURSOS CRUZADOS

En este capítulo vamos a hablar de las referencias ideológicas del movimiento feminista marroquí y de su discurso frente y en interacción con otros discursos que le interpelan.

### 11.1 De la referencia socialista a la feminización del *iytiḥad*

En este apartado hablaremos del discurso y de las referencias del movimiento feminista. Veremos cómo se va formando este discurso. Primero, se desarrolla en el marco de los partidos de izquierda y las corrientes con referencia marxista leninista. Un discurso socialista en el marco del partido USFP y otros que influye sobre el discurso de las militantes feministas. El periódico 8 de Marzo se considera el documento principal que recoge las referencias teórico-ideológicas del movimiento feminista en sus inicios. Posteriormente, una vez el movimiento se independiza de los partidos políticos, va ganando fuerza y ampliando sus herramientas y referencias. Ya no se basa sólo en las referencias universales de derechos humanos sino también en la *Shari'a*. Una conciliación que ha sido posible pero no fortuita gracias a la evolución y la madurez del movimiento. Actualmente el movimiento adopta una triple referencia; una referencia social, una referencia religiosa partiendo del *iytiḥad* y la referencia universal de los derechos humanos.

En primer lugar, destacamos que la Unión Nacional de los Estudiantes de Marruecos (UNEM) sirvió para formar política e ideológicamente a las militantes de los partidos políticos de izquierda que posteriormente formaron asociaciones independientes de los partidos y forjaron el movimiento feminista.

Prácticamente desde su creación (hasta que desgraciadamente paró su acción en mediados de los ochenta), y con el aumento del número de estudiantes pudo coordinar muchas de estas estudiantes que se insertaron en las filas de las fuerzas progresistas que lo componían, se insertaron en PPS, en USFP y en lo que se llamaba en un momento dado el Frente, que se componía de *Ila al-amam* (Adelante), y el “23 de Marzo” y luego cuando se escindieron aparecerá la corriente de *qa'idiyin* que es la que depende de Adelante y la Corriente de los Estudiantes democráticos que depende de “23 de Marzo” y que se convertirá más tarde a comienzos de los 80 en OADP, entonces tanto las estudiantes como los estudiantes se insertaron en estas corrientes que constituían la espina dorsal de la UNEM y les sirvió este marco para conseguir experiencia. (E16. Inv. Bouhssini)

Lo cual explica la adherencia de las militantes del movimiento feminista en sus inicios al pensamiento y a la referencia socialista, tal como lo cita la siguiente aportación de Bouhssini.

La conclusión que podemos sacar es que ese grupo consideraba a sí mismo adherente al pensamiento

socialista y pensaba que sus referencias ideológica, filosófica o feminista se inspiraban del patrimonio del pensamiento socialista. El punto esencial en ese sentido es que consideraban que la solución de la cuestión femenina no se conseguiría hasta que se instituyera una sociedad socialista, pero a la vez consideraban que en el marco de la lucha por la constitución de una sociedad socialista sería necesario dedicar una acción y un interés especial a la cuestión de la mujer dada la especificidad de esa cuestión; es decir que se crearan marcos organizativos independientes especiales para tratar la cuestión de la mujer pero también con la conciencia de que la solución final sólo sería posible a través de la fundación de una sociedad socialista. Podemos decir que la idea principal de las referencias de UAF fue ésta. (E16. Inv. Bouhssini)

Bouhssini recuerda la influencia de los partidos socialistas y de la escena política sobre la configuración de un pensamiento feminista; entonces, por un lado el movimiento feminista emergente dependía de los partidos y por otro compartía su marco de referencia; a saber la referencia socialista. Las militantes feministas tenían convicciones influidas por las circunstancias del momento. Estas referencias y el planteamiento ideológico del movimiento feminista quedan recogidas en el periódico 8 De Marzo.

En la siguiente intervención Bouhssini, revela lo no dicho que esconde la adopción de la referencia socialista por las militantes, a saber, no desviarse del objetivo principal de la lucha por una sociedad socialista.

Exactamente y que fue una falta de atención por nuestra parte, aunque en realidad fue a la vez una precaución que tomábamos para decir a la sociedad marroquí y a los actores de la sociedad que no se preocupasen, que no nos vamos a desviar tampoco y que vamos a trabajar con ellos y que al fin y al cabo como mujeres militantes queremos participar en la fundación de la sociedad socialista, entonces los desvíos que puedan alejarnos de ese objetivo, que no se preocupen los vamos a evitar. Eso creo que fue lo no dicho, o quizá también lo dicho, o claramente dicho, porque tenemos que recordar las condiciones que teníamos en la sociedad, la maduración de la conciencia que había en la época y que nosotras estábamos insertadas en el marco del pensamiento socialista y que estábamos sinceramente convencidas de que la cuestión femenina con su especificidad necesitaba de insertar en el sistema socialista porque pensábamos que ese último era capaz de solucionar las grandes problemáticas. (E16. Inv. Bouhssini)

Además como lo explica Jbabdi, en la siguiente aportación, el movimiento encontraba en la referencia teórica y política socialista una cierta legitimidad para existir como movimiento.

El movimiento feminista en sus inicios necesitaba en aquella etapa crear una cierta legitimidad desde el punto de vista teórico y político que le permite ser aceptado en la escena política por los diferentes actores porque había resistencia a la emergencia del movimiento, incluso por parte de los progresistas dado que se consideraba al movimiento como una imitación del feminismo occidental (*neswaniya*), y que esa acción puede dividir al pueblo o a la clase trabajadora según aquellos que adoptaban una referencia marxista en aquel entonces. (E1.UAF. Jbabdi)

Por otro lado, el sistema socialista planteaba la cuestión de la mujer, aunque sin darle la prioridad que merecía. Formaba parte del objetivo principal del partido. La discriminación sexual, desde la perspectiva de la corriente socialista se remitía al

sistema económico.

Si te fijas en el sistema socialista te darías cuenta que planteaba la cuestión de la mujer, por eso yo digo que dada su influencia por esta ideología, pues se habrían influido por la perspectiva de esta ideología sobre la mujer. Cuando estas mujeres salieron al mercado de trabajo, se insertaron en los partidos políticos, se metieron en política, algunas se presentaron a las elecciones, pero el tema de la mujer siguió preocupándoles, pero ¿de qué manera? (E16. Inv. Bouhssini)

No hay que olvidar tampoco que la adopción de la referencia socialista se explica por el hecho de que el movimiento en sí emana de partidos de izquierda. Los partidos políticos, en cierto modo, han ayudado a forjar esta conciencia feminista. Las feministas estaban conscientes de la especificidad de los problemas de las mujeres y de que éstas son víctimas de una doble discriminación. Se planteó, entonces, la necesidad de crear asociaciones independientes de los partidos para tratar los temas que afectan específicamente a las mujeres, y no dejarse diluir en la causa general del partido político. Lo cual llevó paulatinamente a la independencia del movimiento feminista y posteriormente a la revisión de sus referencias teórico-ideológicas.

Como decía antes, como pasó durante el colonialismo la cuestión de las mujeres fue aplazada. Pues los políticos en los años setenta y comienzos de los ochenta aplazaban, a su vez, la cuestión de la mujer para momentos mejores y para momentos de democracia. Entonces, sí que es a partir de la creación de estas asociaciones cuando las mujeres sí que tenían esa conciencia feminista... (E11. Prof. Naïr)

Los problemas de las mujeres no suelen estar planteados en su especificidad, hay dos tipos de explotación, la explotación de clase y la explotación sexual. No se resuelve uno automáticamente cuando se resuelve el otro. Existe la dominación y la explotación de los pueblos por el conquistador, pero acabar con ella no significa resolver automáticamente la cuestión femenina, lo que significa que ésta tiene su especificidad. (E1.UAF. Jbabdi)

Se empezó a darse cuenta de que el movimiento feminista tenía reivindicaciones independientes de los partidos. Esta independencia y particularidad es la que se necesitaba para dar el paso hacia el cambio. Eso era un elemento decisivo en la historia del movimiento feminista, porque empezó a distinguir cuáles son sus propias reivindicaciones, y a preparar expedientes. (E2. UAF. Alaoui)

La siguiente aportación de Bouhssini destaca el momento clave de cambio de referencia del movimiento feminista, pasando de la referencia socialista a la referencia religiosa.

Lo que podemos observar, es que después pasó una cierta evolución o revisión de la referencia, no durante el proyecto del Plan sino mucho antes.

Te puedo decir que casi al comienzo, nosotros el grupo de 8 de Marzo o justo después de la constitución de la UAF, no me acuerdo bien de cuál fue el acontecimiento exactamente pero fue que nosotros dirigimos una crítica a la institución gubernamental que fue encargada del tema de la mujer y que fue entonces el Ministerio de Artesanía y Asuntos Sociales y que presidía Lebied, que hasta ahora sigue siendo líder del Partido Unión Constitucional. Le dirigimos una crítica sobre una estrategia que preparó entonces el ministerio, y creo que el tema de la reforma de la Mudauana no fue planteado en esta estrategia, y creo que la crítica que le hicimos en forma de una Editorial del Periódico 8 de marzo iba en esa línea. Lebied nos contestó y prácticamente nos hizo un aviso que lo que planteamos es un ataque a la religión y la *Shari'a* y que no tenemos que pedirles que toquen algo que es considerado sagrado. Así nosotros le contestamos en otra editorial del 8 de marzo y que fue escrita por Latifa Jbabdi por ser la jefa de redacción del periódico. Jbabdi se basa sobre una referencia religiosa con ciertos límites para

considerar que desde la religión misma podemos reformar el Código de Estatuto Personal. Podemos considerar ese momento como la firma del acto de nacimiento del comienzo de la revisión de nuestras referencias; no significa que dejamos nuestra referencia. El congreso que preparó la asociación UAF en abril de 1992 y que como te conté salió con un resultado y que es la creación de una comisión de coordinación y en la cual se presentaron muchas conferencias de muchos responsables, te puedo decir que la comunicación de Zhour Alaoui fue muy clara en este sentido. Es decir que ahora estamos en una etapa en que tenemos que esforzarnos desde dentro de la referencia religiosa para reformar la Mudawana. (E16. Inv. Bouhssini)

A destacar también las circunstancias externas e internas que impulsaron este paso de la referencia socialista a la feminización del *iytiḥad*.

En este momento todavía no nos han contestado los islamistas. ¿Por qué hubo esta revisión de la referencia? Yo creo que primero tenemos que recordar que prácticamente el muro de Berlín ya cayó, el polo socialista vivía sus últimos momentos. Gorbachev planteó la Perestroika, es decir que dentro del pensamiento socialista hubo grandes cambios, así que nosotros que adoptamos este pensamiento también fuimos obligados a revisar las cosas. Al mismo tiempo, por otra parte, aparecía la propagación de los islamistas, y observamos que si queremos el cambio a nuestra sociedad tenemos que tomar en cuenta sus especificidades y una de ellas es la religión. (E16. Inv. Bouhssini)

La emergencia del islamismo fue un factor también que llevó a las feministas a revisar las referencias y feminizar el *iytiḥad* para responder a la hostilidad. El feminismo, al fin y al cabo, ha abierto y participado en un debate necesario que se ha generado a nivel nacional relacionado con la revisión de las fuentes, las referencias y la identidad.

Fue un momento de una gran efervescencia pero también de diálogo, eso permitió el resurgimiento de la *salafía* pero con otra cara que es la cara islamista de ese momento; porque las fuerzas islamistas están mejor constituidas ahora en grupos políticos, etc., entonces eso creó conflicto, creó debate. Para esquematizar, teníamos en los años noventa un conflicto enriquecedor positivo, un debate social que cubre un conflicto ideológico, es un conflicto ideológico entre progresismo, progresistas liberales y salafistas islamistas es decir conservadores. Esto creó en los años noventa un movimiento que fue positivo. (E13. Prof. Benlabbah)

La propuesta de revisión del CSP, considerado hasta entonces intocable, es la que ha desatado el debate y dio paso a la adopción de la referencia religiosa.

Todas las leyes de Marruecos fueron sujetas a enmiendas y reformas excepto el Código de Estatuto Personal, que se quedó siempre considerado intocable por las fuerzas conservadoras e incluso por parte de los Consejos científicos por ser este código *Shari'a* y la *Shari'a* se supone que es válida para todos los tiempos y espacios. Aquí es donde el movimiento de derechos humanos en general y el feminista en particular estuvieron luchando desde los años 70 para demostrar que el Código de Estatuto Personal no es *Shari'a* en sí, sino un *iytiḥad* desde la *Shari'a*. Son leyes que emanan de la *Shari'a*. (E17. Abog. Ahdaf)

La mayoría de nuestros entrevistados, a saber; Jbabdi, Ahdaf, Hakkaoui, Bouhssini, Alaoui y Dialmy coinciden en la necesidad del *iytiḥad* como herramienta para adoptar la referencia religiosa. Jbabdi lo define, al igual que el abogado Ahdaf, como el uso de la razón para interpretar los textos. Por consiguiente, la falta de *iytiḥad* es la causa de la decadencia de las sociedades árabomusulmanas.

¿Qué es el *iytiḥad*?, es el uso de la razón para sacar las leyes desde los textos, que corresponden a las necesidades de la realidad, es decir las necesidades de tiempo y espacio que son sujetas al cambio. Entramos en un debate muy fuerte. (E1.UAF. Jbabdi)

La madurez ideológica del movimiento es la que permitió el paso a esta fase de utilización del *iytiḥad*.

Lo que nos pasó es que conocimos una madurez ideológica, política e incluso de edad. Fuimos jóvenes y ahora somos más maduros. Pasó también el retroceso del pensamiento socialista, y además una evolución y una indagación que permitió sacar a la luz toda la producción que había en el pasado. Taher Haddad prácticamente escribió en comienzos del siglo XX. Muchos no lo conocíamos. Todo nos sirvió. Ahora la gente está tratando de sacar a la luz lo que escribió Averroes sobre estos temas en el siglo XI. Tuvo muchas interpretaciones. (E16. Inv. Bouhssini)

El objetivo de las feministas no es la religión en sí sino desvelar el uso que se hace de ella y renovar y feminizar el discurso religioso. Entonces, partiendo de una interpretación con clave feminista de los textos; el Corán y la *Sunna*, las feministas trataron de demostrar que no hay contradicción entre lo que reivindican, los derechos humanos universales y los preceptos del Corán.

Por ejemplo al respecto del Código de Estatuto Personal, si vuelves a la literatura de UAF, encuentras unos informes que hemos dirigido al Gabinete Real para reivindicar la reforma de la Mudawana. Entre los argumentos que hemos usado son los lados luminosos de nuestro patrimonio islámico. Por ejemplo, cuando solicitamos el divorcio a favor de la mujer, no nos partimos sólo de los principios de los derechos humanos y que son universales y patrimonio donde participaron muchas civilizaciones, sino también partimos de la *Shari'a* Islámica. Por ejemplo, vemos cómo se habla del divorcio en el Corán, tenemos que aplicar el *iytiḥad* desde el corazón del Islam y demostrar que no hay contradicción entre los preceptos del Corán, lo que reivindicamos y los principios de derechos humanos. (E2. UAF. Alaoui)

Con lo cual, empezaron a conciliar entre la referencia religiosa basada en el *iytiḥad* y la referencia universal de derechos humanos.

A partir de ese momento, la mayoría de las asociaciones feministas convivimos prácticamente con dos referencias. Algunas hablan de la referencia religiosa con una dimensión abierta, y otros de la referencia universal de los derechos humanos. Al principio parecía como si hubiera una contradicción, pero con el tiempo, la evolución (me refiero al conflicto que hubo sobre el Plan de integración de la Mujer en el desarrollo) e incluso con la madurez ideológica, política y de edad, se notó que no hay contradicción entre la universalidad de los derechos humanos y la lectura abierta que adopta el principio de *iytiḥad* desde dentro de la religión y que puede defender también la igualdad. (16. Inv. Bouhssini)

En esta tarea de *iytiḥad*, han desempeñado un papel fundamental los ulemas abiertos, tales como Abdelhadi Boutaleb, Ahmed Khemlichi y la jurista Farida Bennani, entre otros, que constituyen lo que llaman los nuevos pensadores del Islam.

Lo que va a pasar durante el debate sobre el proyecto del Plan es que son forzosamente los representantes de las asociaciones feministas que interpretaban la religión. Claro que ellas oficialmente adoptaban la necesidad del *iytiḥad* desde la religión, pero los que asumieron la responsabilidad de partir de la referencia religiosa y la defensa de todas las cuestiones de la mujer son los ulemas abiertos, tales como Abdelhadi Boutaleb, Ahmed Khemlichi, Farida Bennani, esta última no es una mujer ulema pero es jurista que trabajó mucho el tema.

No nos limitamos sólo a los ulemas marroquíes, nos abrimos a nuestros hermanos de Oriente Medio y del Magreb, tales como Mohamed Talbi, Mohamed Cherfi nos abrimos a las generaciones que nos

adelantaron en el tema, como el tunecino Taher Haddad, por consiguiente la cuestión de la mujer fue una de las demostraciones de la renovación del pensamiento religioso. (E16. Inv. Bouhssini)

Según las informantes, los islamistas se apropiaban de la religión para justificar y legitimar su discurso. Por eso, las feministas decidieron investigar desde la religión. Se plantearon apropiarse a su vez del discurso religioso; feminizar el *iytiḥad* y estudiar la *Shari‘a* islámica desde una clave interpretativa femenina. El movimiento feminista entonces ha empezado a actuar desde dentro de la *Shari‘a*.

El movimiento islamista usó el tema de la mujer para sacar su legitimidad religiosa y sacar a los que considera intrusos. Por otra parte, el movimiento feminista empezó a trabajar con ulemas abiertos para defender la cuestión de la mujer, pero en realidad todos los debates de sociedad que se basan sobre el Islam, el tema de la mujer es sólo uno de ellos, empezaron a tocar varias facetas que se caracterizaron por un conflicto entre dos bloques; una corriente que adopta el *iytiḥad* y otra no. (E16. Inv. Bouhssini)

Fuimos marxistas entonces nos consideraban como ignorantes en temas de la religión, aunque nosotros también estudiamos la religión en la escuela coránica como todos los marroquíes. Nos enseñaron la religión de forma más abierta. Entonces decidimos investigar sobre la religión y volver al patrimonio. Es un patrimonio nacional común. Decidimos apropiarnos del patrimonio a través del estudio y la relectura desde una perspectiva femenina. La primera conclusión fue que la *Shari‘a* islámica está basada sobre el *iytiḥad* (interpretación), una tarea que estaba paralizada desde las épocas de la decadencia. Ese *iytiḥad* permite adaptarse a las novedades de la realidad, y la labor esencial es los *maqased* y entre esos *maqased* están la igualdad, la justicia y la equidad, y que no existen en el Corán disposiciones absolutas sobre los temas que plantea la Mudawana. Todas las leyes de la Mudawana pueden estar sujetas al *iytiḥad*. O sea hay que volver a abrir la puerta del *iytiḥad*. Entonces pudimos romper otro tabú, a saber la necesidad del *iytiḥad*. (E1.UAF. Jbabdi)

Las propuestas feministas, partiendo de la referencia religiosa, no afectaban sólo las leyes del CSP sino también el tema del acceso de las mujeres a los puestos de decisión.

Cuando algunos te sacan la referencia religiosa, precisamente en ésta también están presentes las mujeres a nivel del léxico, por ejemplo Dios se dirige a los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes...etc., siempre está presente el masculino y el femenino. Por otro lado, hemos traído otras propuestas para que se exija a los partidos que faciliten el acceso de las mujeres a los puestos de decisión, que haya una cuota determinada en las directivas, los comités centrales, provinciales y rurales y en todos los demás órganos. Lo hemos planteado de una forma flexible, en cada órgano deben estar representados los dos sexos, y que la representación de uno de esos sexos no supere los dos tercios, para que así aseguremos al menos que las mujeres ocupen un tercio. (E2. UAF. Alaoui)

En la actualidad, tal como dijimos en la introducción de este apartado, la tendencia de las asociaciones femeninas y feministas en su acción es la integración de una triple referencia; a saber la referencia social, la referencia religiosa basándose en el *iytiḥad* y la referencia universal de los derechos humanos. El objetivo es la consagración de la igualdad y los derechos humanos, el fomento del desarrollo y la adopción de una perspectiva integral humanista basada en la proximidad.

Puedes observar en la literatura de Primavera de Igualdad que la referencia adoptada por la red y que compone la mayoría de las asociaciones que están en la escena, es primero la referencia social, es decir que hay una realidad social que exige el cambio, la referencia religiosa basada sobre el *iytiḥad* y la referencia universal de los derechos humanos, todo eso desemboca al fin y al cabo en el objetivo que queremos conseguir que es el Código de Estatuto Personal y abrir un camino hacia la consagración de la

Los valores de los derechos humanos universales es un patrimonio humano común. Pero, la combinación de la referencia de la religión con la referencia de los derechos humanos universales no siempre es aceptada, especialmente por parte de organismos externos que intervienen en acciones de cooperación. No conciben la posibilidad de integrar ambas referencias según el testimonio de Naji.

Cuando hablamos con algunas ONG's que cooperan con nosotros sobre las referencias, y les decimos que nosotros tenemos la doble referencia, por un lado la religiosa y por otro la humanitaria de los derechos humanos, nos critican y nos dicen que intentamos conciliar dos referencias y eso queda mal incluso para el análisis, pero nosotros les decimos que como la referencia religiosa es una parte de nuestra identidad, la referencia de derechos humanos es también parte de nuestra identidad y patrimonio, consideramos que hemos participado en esa identidad y patrimonio humano como árabes, como musulmanes. (E3. AA. Naji)

El tipo de acción que beneficia más de la financiación extranjera ha permitido orientar y redirigir la acción de las asociaciones al ámbito del fomento del desarrollo y la promoción de los derechos de la mujer. En efecto, se da prioridad para la financiación a acciones que tienen como objetivo el desarrollo sostenible.

Y creo que sin la ayuda de las instituciones extranjeras muchas acciones no hubieran podido ser llevadas a cabo. ... hay organismos que ayudan e instituciones internacionales que insisten sobre la necesidad de la promoción de los derechos de la mujer y financian etc., entonces automáticamente la acción feminista hace su camino desde la base, no desde arriba. (...)

Cuando la nueva orientación es dada los participantes siguen. Los organismos internacionales que financian también, cuando les propones tu programa, dices, por ejemplo, que quieres trabajar sobre la cultura ellos te dicen que no, que quieren financiar acciones sobre el desarrollo. Si hablas de desarrollo te financian. Es por eso que nacen nuevas asociaciones escogiendo como eje de su acción el desarrollo porque así estas asociaciones reciben ayuda. Hay un programa establecido internacionalmente. Está la oferta de financiación que justifica estas acciones y que afortunadamente hay acciones que son llevadas a cabo gracias a la ayuda financiera de los organismos internacionales que enfatizan el tema del desarrollo sostenible. (E13. Prof. Benlabbah)

Incluso Raissouni reconoce que la integración de la mujer en el desarrollo es una solución para muchos problemas sociales que sufre la sociedad marroquí.

Tenemos el problema de la tercera edad, y el de los niños abandonados, problema de los niños bastardos, las madres solteras, el problema de las personas ciegas, cojas, los sin hogar... muchos problemas, la pobreza... todos esos problemas se relacionan entre sí. La cuestión se tiene que resolver a través de la integración; la integración de la mujer en la sociedad. (E5. Ulema. Raissouni)

Conscientes de que las leyes de Estatuto Personal discriminatorias constituían unos obstáculos ante la integración de la mujer en el desarrollo, el CF es concebido como un logro que permitirá la institución de los valores humanos y universales de la igualdad y la justicia, requisitos fundamentales para el desarrollo.

... porque considerábamos que las leyes de la mujer son los primeros obstáculos ante la integración de la mujer y su participación en el desarrollo y en la acción política y social. (E2. UAF. Alaoui)

Por eso, en la actualidad se preconiza la acción de proximidad, pensada para y por las mujeres y el enfoque del desarrollo sostenible. Benlabbah cree que las acciones de proximidad dan resultados inmediatos más que las acciones políticas. Benlabbah aclara que se trata de una nueva orientación enfocada en la acción para el desarrollo sostenible.

Es esta noción la que ha cambiado las cosas, el desarrollo sostenible quiere decir crear empleos, dando la oportunidad a mujeres analfabetas para construir ellas mismas... contar con ellas mismas para mejorar su propia situación, eso es lo que funciona. Eso es lo que hay que hacer en nuestro país, hay que llevar acciones directas de carácter social y económico porque el bla bla bla ideológico y político no funciona. Hay que empezar de abajo, alfabetizando las mujeres, creando microempresas, concediendo microcréditos, ayudando a las mujeres a crear cooperativas y asociaciones. Eso es lo que hace falta, son las acciones de proximidad que dan resultados inmediatos. Las acciones políticas no dan resultados inmediatos. (...)

No es un nuevo movimiento asociativo, se trata de una nueva orientación que se ha dado a la acción feminista para las mujeres. (E13. Prof. Benlabbah)

No olvidamos que para un desarrollo sostenible, según Rachiq, es necesaria la aproximación de género o como la denomina Naji la aproximación de las relaciones sociales entre hombres y mujeres.

Están las catástrofes naturales, la pobreza, la exclusión, todo esto afecta a las mujeres. No podemos realizar ese proceso de democratización ni el desarrollo sostenible si no incorporamos la aproximación de género en todos los ámbitos. (E9. MP. Rachiq)

## **11.2 El discurso feminista frente al discurso islamista y conservador**

En este apartado analizaremos los discursos de nuestros/as entrevistados/as para entender el debate surgido alrededor del PANIFD y el CF entre las militantes feministas y los conservadores e islamistas. Por un lado, abordaremos la visión de estos diferentes actores del debate, de unos sobre otros, y por otro indagaremos sobre sus perspectivas y sus discursos sobre la religión, la Mudauana, la mujer y la cuestión femenina.

### **11.2.1 Feministas e islamistas: visión cruzada**

En este subapartado abordaremos los discursos de las feministas y los islamistas en una visión cruzada de unos sobre los otros. Por un lado las opiniones de Naïr, Jbabdi y Elkarch sobre los islamistas, los fundamentalistas y los conservadores y, por otro, la opinión de Raissouni y Hakkaoui sobre las feministas. Trataremos de entender cómo y porqué han sido percibidos de una manera dual el debate y el conflicto entre supuestamente islamistas y modernistas, y cómo ambos quieren deconstruir esta dualidad planteando la necesidad de un debate y diálogo entre ambas partes y dentro de cada una para superar el conflicto.

En el marco de esta visión cruzada, cabe destacar que el ulema Raissouni reconoce

que hay variedad de movimientos de la sociedad civil en Marruecos y habla de la corriente islamista como un movimiento más, al mismo nivel que el movimiento feminista, de derechos humanos, ecologista, etc. Visto en este contexto, el movimiento feminista, según el ulema Raissouni, tiene derecho a reivindicar el cambio. Pero considera que el movimiento feminista necesita orientación para evitar desvíos, como los que señala la diputada del PJD; tales como el adoptar una línea de “*nisuaniya*”, es decir un feminismo de tinte radical y subversivo en el cual la lucha de las feministas se convierte en una sublevación de las mujeres contra los hombres.

Los movimientos que reivindican el cambio actualmente; feministas, de derechos humanos, sindicalistas, islamistas, políticos, civiles o llámalos como quieras, tienen derecho a hacerlo. (...) Es cierto que los movimientos feministas necesitan orientación y los movimientos juveniles y de derechos humanos también. (E5. Ulema. Raissouni)

Es verdad que la historia del movimiento feminista conoció una cierta sublevación de las mujeres contra los hombres cuando cogió el camino del “feminismo” (*nisuaniya*), es decir que empezó a adoptar las ideas feministas que contradicen las ideas de los hombres, se enfrenta y lucha contra ellos para conseguir una situación mejor para las mujeres. (E7. PJD. Hakkaoui)

Esta visión del ulema Raissouni al movimiento feminista, aunque refleja una aparente aceptación o reconocimiento, no deja de estar marcada en el fondo por un tono crítico y de rechazo. En la siguiente cita, se percibe esta connotación peyorativa en la opinión de Raissouni sobre las feministas cuando describe y divide en dos bandos los actores del debate sobre la Mudauana. Por un lado, las feministas son vistas en sentido negativo como *innovadoras* y por otro los conservadores son considerados como actores que tratan que las leyes sean conformes a las fuentes; el Corán y la *Sunna*.

En Marruecos tenemos un movimiento feminista fuerte que innova, reivindica reformas, dice que la mujer está discriminada, subyugada, excluida y que no alcanza el nivel de la mujer europea, y al mismo tiempo hay gente que intenta como pueda que la Mudauana, y todas las leyes en Marruecos estén conformes al Libro (Corán) y la *Sunna*. (E5. Ulema. Raissouni)

Curiosamente, lo que las feministas consideran como algo positivo; a saber, inspirarse en los derechos humanos universales, sería entonces para Raissouni una innovación (en el sentido de salir de los márgenes marcados por el Corán y la *Sunna*), y en la misma línea para Hakkaoui una alienación y subordinación a las organizaciones internacionales y al Sistema de las Naciones Unidas.

En cuanto a Marruecos, el movimiento feminista (...) conoce una subordinación mucho más grande a los países occidentales, al Sistema de las Naciones Unidas, además de las Organizaciones Internacionales que se consideran ahora las salvadoras del oscurantismo. Se piensa que si las asociaciones femeninas en Marruecos se agrupan o se unifican bajo el patrocinio del sistema de Naciones Unidas podrán constituir una fuerza de presión y un lobby fuerte para conseguir todo lo que anhela la mujer. (E7. PJD. Hakkaoui)

En efecto, Jbabdi, presidenta de la asociación femenina UAF recuerda cómo vivió

en primera persona este ataque de los islamistas por plantear en 1992 la reforma del CSP. La reforma se ha ido consiguiendo paulatinamente pero en su momento, por ser la primera vez que se plantea una reivindicación de una manera organizada y con presión, los islamistas consideraron el tema como un tabú y los ulemas sacaron *fetuas* considerando lo reivindicado por las feministas una herejía y un ataque a lo sagrado.

Cuando planteamos la relectura y análisis del Código de Estatuto Personal... entonces eso era un tabú, emana de lo prohibido, fuimos atacadas fuertemente por los islamistas y los ulemas. Tras la campaña del millón de firmas salió una *fetua* de pena de muerte para la presidenta de Unión de Acción Femenina que lanzó dicha campaña porque reivindicamos la reforma de la Mudauana. Los ulemas escribieron al Rey, al primer ministro, y al ministro de Justicia solicitando prohibir la UAF y juzgarme porque para ellos llamamos a la herejía y atacamos lo sagrado. (E1.UAF. Jbabdi)

Pasamos a la visión de las feministas hacia los islamistas. Acerca de esta cuestión se refieren las siguientes aportaciones realizadas por directoras de asociaciones femeninas como Jbabdi y una de las representantes de partidos progresistas como Elkarch. Ambas se encuentran en la línea de considerar a los conservadores e islamistas como trincheras de la resistencia, oponiéndoles a las fuerzas progresistas de las cuales forman parte las feministas. Las siguientes intervenciones hacen mención de esta visión hacia los conservadores como una fuerza hostil a las feministas.

Están la fuerza conservadora que se está preparando e introduciendo en la sociedad y divulgando un pensamiento hostil a las aspiraciones de las mujeres. (E1.UAF. Jbabdi)

Nosotros tenemos un principio que es toma y reivindica. No hay que esperar hasta que nos regalen nuestros derechos plenos, o a que hagan una reforma completa, los cambios vienen en etapas, claro para respetar también la divergencia de opiniones que hay. No todos tienen una perspectiva progresista y modernista para que vayan con nosotros en la misma línea. Están las trincheras de resistencia pero menos mal que hemos podido vencerlos. (...)

A parte, hay muchos resistentes, que no van a desaparecer de un día al otro. Como nosotros estamos luchando para que desaparezcan, ellos también luchan para persistir, pero al final el mejor es el que sobrevivirá. (E8. PPS. Elkarch)

El ataque y la lucha contra las feministas a veces se hacen en nombre y en contra de la modernidad como afirma la representante del partido MP.

Y eso es el problema, los resistentes a la modernidad, siempre nos atacan en este sentido. (E9. MP. Rachiq)

La profesora y directora de UAF-Tetuán, Naïr, al igual que Elkarch, hace hincapié sobre la resistencia a los movimientos feministas por parte de los fundamentalistas y eso pasa en todo el mundo, no sólo en Marruecos.

Yo creo que todos los movimientos feministas en todo el mundo han tenido una fuerte resistencia por las partes más conservadoras de la sociedad, que sea la iglesia, que sea los movimientos fundamentalistas de cualquier forma, no estoy hablando solamente del Islam, aunque cada vez que hablamos del fundamentalismo parece que solamente el Islam contiene el fundamentalismo sino que todas las religiones han estado en contra de los movimientos feministas. (E11. Prof. Naïr)

Es interesante en este punto, mencionar la diferencia que señala Naïr entre las diferentes corrientes islamistas; los que están en el parlamento y los que no, y la descripción que hace de las posturas de ambos sobre el movimiento feminista y la cuestión de la mujer.

No hay que olvidar una cosa. A saber, la diferencia entre los partidos responsables que ahora están en el parlamento, y otras corrientes que están en el movimiento integrista que son otra cosa. Sí, ahí probablemente se han quedado con las antiguas posturas. Tampoco olvidemos que durante los años más intensivos de lucha de las mujeres, cuando los integristas, y ya aquí pongo a todos, los que están en el parlamento, los que están legalizados como el PJD y las otras corrientes, lo que tenían en común es estar en contra de los movimientos de las mujeres. A partir de ahí se han movilizado, no esencialmente en contra de las mujeres, sino en contra de todo cambio que puede afectar a la sociedad. Y es en aquel momento cuando se proliferaron los movimientos más radicales. Porque claro, los que están en partidos, más o menos intentan tener un discurso responsable. Pero, en aquellos momentos, no eran nada responsables, porque hicieron “*fetuas*” contra algunas mujeres, insultaron en espacios públicos a muchas y muchos defensores del Plan. Esto, claro generó unos movimientos radicales que poquito a poco se fueron organizando, sobre todo en contra de todo lo que se refiere a la familia, y esencialmente todo lo que es específico a la mujer: decían, a las mujeres hay que dejarlas en casa, hay que velarlas, hay que casarlas jóvenes...etc. Es en esos momentos cuando proliferaron los movimientos radicales y donde los responsables de esos partidos tuvieron discursos misóginos en contra de las mujeres. Ahí hay una responsabilidad histórica que estas personas normalmente tendrían que pagar. (E11. Prof. Naïr)

Acerca del *modus operandi* de las corrientes islamistas, Naïr señala que ofrecen muchas ayudas sociales a la población desfavorecida y marginada. Una población que se convierte en el caldo de cultivo para esta corriente.

Entonces en esta situación, imagínate... los movimientos integristas tienen aquí un caldo de cultivo bastante grande, un foco importante donde se centra más, y donde encuentra gente adherente dispuesta a compartir sus ideas.

No olvidemos que estos movimientos se movilizaron como dije antes durante los últimos tiempos, pero también se movilizaron a nivel social sobre todo en los barrios pobres, completamente pobres, donde hay muchos problemas y ahí hicieron una labor esencialmente social de ayuda a personas enfermas, ayuda a personas que quisieron emigrar, ayuda a personas que quedaban desamparadas por la muerte o ausencia de la cabeza de familia. Y es una manera para atraer a la gente y tener más simpatía con la gente. Por ejemplo, Tetuán es una ciudad donde el partido islamista que es legal tuvo casi el doble de votos que el partido que se situaba después que era el partido socialista. El primero diez mil y pico y el segundo cinco. Una gran diferencia. Tánger también, donde hubo representación parlamentaria del PJD. (E11. Prof. Naïr)

Partiendo de esta visión cruzada queda claro que hay un cierto desconocimiento de uno al otro entre ambas corrientes, lo que fomenta el aumento de la hostilidad, y la creación de prejuicios y tópicos.

Nosotros no los conocemos y ellos no nos conocen, y cada uno construye sus juicios de valor sobre el otro. (E3. AA. Naji)

El testimonio de la directora de la asociación femenina Assaida Alhurra, Naji, refleja como son percibidas las feministas en el imaginario de los islamistas. Se trata de la observación de Naji sobre la intervención de una representante del PJD en un encuentro mixto sobre la Mudauana. Mientras las feministas, hicieron su comunicación

sobre la ley en cuestión, la Mudauana, la aportación del PJD se centró sobre las relaciones entre hombres y mujeres en la época del Profeta en un intento de demostrar que la mujer no está discriminada por el Islam. Según Naji, los islamistas se creen a veces más modernistas que las feministas.

Mientras que nosotros hicimos unas intervenciones sobre la Mudauana y nuestra opinión sobre el arbitraje del rey, imagínate la representante del partido de Justicia y desarrollo vino para hacer una comunicación sobre la relación entre los dos sexos en el Islam y trajo cosas sobre la práctica sexual en el Islam y la relación del profeta con sus esposas. Mira eso demuestra su imaginario sobre lo que hacemos nosotros, piensan que somos modernistas, entonces quien sabe lo que hacemos en ese ámbito. Es como para decirnos que ellos nos superan en eso, como si nosotras no fuéramos musulmanas o qué. Su intervención era fuera de lugar, pero lo que realmente hemos aprendido fue qué somos en su imaginario. (...) Ellos dicen que ellos son más modernistas que nosotros. (E3. AA. Naji)

Hakkaoui, representante del partido islamista moderado PJD, critica la postura de los de izquierda que clasificaron a los islamistas como reaccionarios, obscurantistas y apegados al pasado, con lo cual crearon una dualidad ficticia que anula al Otro, una dualidad entre los modernistas y los hostiles a la modernidad. En la siguiente cita, Hakkaoui describe como el planteamiento del debate ha sido dual y exclusionista.

Por consiguiente, cuando parte de este planteamiento pues a la vez anula al Otro, al que clasifica en contra de la modernidad, contrario a cualquier progreso, incluso los de izquierda llegaron a considerar a la corriente islamista reaccionarios, obscurantistas además de otros conceptos que se propagaron para crear esa dualidad ficticia y una oposición dual entre una corriente que quiere volver atrás por ser reaccionario, obscurantista y otra corriente que quiere que la sociedad sea moderna, desarrollada. (E7. PJD. Hakkaoui)

Frente a la perspectiva dual y de superación de la representante del PPS que ve como vencedora la fuerza progresista en contraste con el inevitable fracaso de la resistencia conservadora, tenemos las intervenciones de Bouhssini y Hakkaoui, respectivamente, una de las militantes feministas y la otra representante del PJD, que coinciden en la necesidad de un debate interior y dentro de cada corriente para superar este conflicto o al menos hacer que haya un debate constructivo.

... pero como te he dicho hay que conciliar el ciudadano marroquí con su país e intentar con aquellas personas que todavía resisten para que se den cuenta que mañana es otro día, porque la historia se mueve y por consiguiente la resistencia no puede permanecer para siempre. (E8. PPS. Elkarch)

Bouhssini considera un requisito fundamental, para evitar el conflicto y para acercar posturas entre ambas corrientes, el uso del *iytihad* por parte de los islamistas. Incluso, hace hincapié sobre la necesidad de que se produzca una nueva corriente partiendo de la reconciliación entre modernistas e islamistas.

Eso es posible, es una especulación mía. Me imagino que el proceso de evolución quizá podría producir, dentro de un tiempo, una corriente nueva donde se encontrarán los abiertos de una corriente y aquellos que adoptan el *iytihad* de la otra corriente, y hacer algo tal como la democracia islámica al ejemplo de la democracia cristiana. (...) Yo especulo, porque puede resultar otra cosa. Pero yo creo que es necesario que se produzca una corriente nueva. Eso necesita tiempo. Ahora en nuestros debates, nos encontramos

nosotros que se supone que somos los democráticos y defendemos la necesidad de abrirse al otro, ese otro que son los islamistas... Vemos que será muy beneficioso para nuestra sociedad que nos acerquemos, si hay entre ellos algunos que aceptan la renovación. Eso es importante para evitar lo no dicho, la violencia tal como la vivió nuestra vecina Argelia. Lo no dicho es eso. Sinceramente, a mí me marcó muchísimo la guerra civil argelina porque estuve en Francia entonces. Para evitar aquello se necesita mucho trabajo, acciones intelectuales, políticas y la traducción de todo eso a la realidad a través de instituciones y leyes...etc. (...)

Pero eso lo podemos encontrar en varias corrientes. Por eso creo que los modernistas de verdad que quieren modernizar el país de verdad saldrán de las dos corrientes, y se reconciliarán. Estoy soñando que nos reconciliaremos en el sentido de que hagamos que sea la dignidad del ser humano nuestro objetivo sea lo que sea el método, la religión o lo que sea. Es decir que la dignidad arraigada en el ser humano no se pierda porque una no lleva velo. Somos seres humanos, tenemos que priorizar la dignidad del ser humano, no importa que no compartamos la misma ideología. (E16. Inv. Bouhssini)

Partiendo de la consigna que emana de la propuesta de Bouhssini: otro debate es posible, es necesario entonces un debate al interior de cada corriente y otro entre las diferentes corrientes para intercambiar ideas, pero sin la manipulación de los temas de la modernidad y la identidad, y sin la exclusión del otro, tal como subraya Hakkaoui, como requisito. El ulema Raissouni, también aboga por un diálogo efectivo y conciliador pero advierte y reivindica que no se excluya a los islamistas en este proceso necesario de diálogo y consenso.

Yo soy de las personas que abogan por un diálogo nacional. No se nos dio la oportunidad de hablar de eso. Marruecos actualmente, de las primeras cosas urgentes que necesita es preparar el ambiente para un diálogo nacional entre la elite política y la elite civil, entre los componentes políticos y las capas de la sociedad, izquierda y derecha, modernidad y tradición, hombres y mujeres, sindicatos y empleadores, gobernadores y gobernados, elegidos y electores. Ese diálogo nacional permitirá disminuir las divergencias que pronostican un peligro. (...) Nosotros necesitamos un diálogo nacional comprometido y responsable, y aquel que se aleja de ese diálogo es un traidor a la nación. (...)

Para que Marruecos cambie rápidamente hacia lo mejor a favor de todas las capas de la sociedad y de forma equilibrada, sin velocidad mortal o errores graves hace falta un diálogo entre todos los componentes de la sociedad, si se excluye un componente Marruecos perdería. Yo digo que tienen que entrar en el debate o el diálogo todos los de izquierda, de derecha, los islamistas con sus diferentes colores, los gobernantes, los elegidos para encontrar una fórmula aceptable para la convivencia en nuestro hogar, en nuestro país. (E5. Ulema. Raissouni)

Partiendo de este análisis, y para superar el conflicto entre feministas e islamistas, se torna imprescindible para ambos la revisión de las claves de resistencia y los imaginarios construidos de uno sobre el otro. Estas claves son varias; a saber, la religión, las leyes, la mujer y la cuestión femenina, la especificidad, la modernidad y la identidad, y serán el objeto de los siguientes apartados.

### **11.2.2 Discurso feminista vs. islamista sobre la religión**

En relación con el discurso de feministas y de islamistas sobre la religión lo que se puede destacar más es el paradigma Insuficiencia vs. el paradigma No aplicación sostenidos respectivamente por ambos. Estas concepciones bautizadas por el sociólogo

Dialmy durante la entrevista nos sirven de herramienta de análisis de las posturas de ambas corrientes. En efecto, por un lado, desde una perspectiva de insuficiencia, las feministas tratan de feminizar el *iytiḥad* y complementar la referencia religiosa con la referencia universal de derechos humanos, y por otro, los islamistas creen que todo es cuestión de una buena aplicación del Islam. Pero, no sólo los islamistas sostienen esta convicción de que la falta de aplicación del Islam es la causa del deterioro de la situación de la mujer.

Como hemos comentado, esta denominación surgió en la entrevista con Dialmy, que al principio consideraba que el *feminismo de Estado* y el *feminismo de los partidos políticos* mantienen una perspectiva basada en el paradigma de No aplicación del Islam. Para ellos la causa del deterioro de la situación de la mujer en la sociedad es la falta de una buena aplicación del Islam. Con ello se distinguen del feminismo asociativo que parte de una perspectiva basada en el paradigma de insuficiencia.

... el feminismo de Estado y el feminismo de los partidos políticos dicen que el Islam no se aplicó y eso es el secreto del deterioro de la situación de la mujer en la sociedad, de ahí está lo que llamamos el paradigma de “La no aplicación”. Entonces la cuestión para estos dos feminismos es sólo que hay que aplicar bien el Islam para que haya igualdad entre los sexos. (E12. Prof. Dialmy)

El sociólogo Dialmy explica el paso del partido USFP del paradigma No aplicación al paradigma Insuficiencia en el momento en que se empezó a plantear la necesidad del *iytiḥad*. Los movimientos feministas asociativos adoptaron entonces también este paradigma de la Insuficiencia.

La sección femenina de USFP empezó una ruptura con esa línea pero no la expresó francamente, dado que dijo que hay que volver al espíritu del Texto y no al Texto literalmente. Pero hizo unas reivindicaciones muy progresistas y revolucionarias que claro fueron disfrazadas en nombre del *iytiḥad* en el sentido de “espíritu del Texto”. Pero a mi parecer esas reivindicaciones fueron un salto hacia la demostración de la insuficiencia de lo que trajo el Islam en el siglo VII. Ya no podemos decir que hace falta sólo que apliquemos mejor el Islam, no. Ahora ha empezado el salto indirecto hacia decir que lo que trajo el Islam es insuficiente en relación con las exigencias de los nuevos tiempos. (...) Entonces los movimientos feministas asociativos entraron en este paradigma de “La insuficiencia”. Se movieron un poco más y hicieron reivindicaciones que van en esta línea como por ejemplo la revisión de las leyes de la herencia. (E12. Prof. Dialmy)

Jbabdi, la directora y fundadora de UAF, recuerda como las feministas plantearon la cuestión de la religión. Se empezó a investigar sobre las aleyas y los hadices que hablan de la igualdad y que contrastan con el discurso religioso conservador de los islamistas.

Después planteamos la religión, planteamos la problemática de la *shari‘a* islámica. (...) Encontramos muchas aleyas del Corán y hadices del profeta que los islamistas no citaban, tales como: “las mujeres son iguales a los hombres”... (E1.UAF. Jbabdi)

Para empezar Jbabdi recuerda que empezaron a diferenciar entre el *fiqh* y la *Shari‘a*,

para darse cuenta que la *Shari'a* en principio no discrimina a la mujer.

Planteamos la importancia de diferenciar entre la *Shari'a* y el *fiqh*, este último es el cúmulo del conocimiento y de los dictámenes (*iytiḥad*) de los alfaquíes que en su mayoría son hombres, y misóginos en su mentalidad y vivieron principalmente en la época de la decadencia y el atraso, entonces produjeron lo que fue fruto de su realidad. Por otro lado la *Shari'a* es una especie de jurisprudencia, te da las leyes generales no te da algo cerrado y nos dimos cuenta que todas esas últimas están basadas sobre la apertura, el uso de la razón. (E1.UAF. Jbabdi)

Ahdaf recuerda como las feministas se dieron cuenta de que el CSP no es *Shari'a* en sí; es una ley inspirada en *Shari'a*, de ahí que se puede usar el *iytiḥad* para adaptarla a las necesidades.

Hay diferencia entre la *Shari'a* y las leyes inspiradas en la *Shari'a*. Si las leyes de la *Shari'a* no son cambiables, las leyes inspiradas en la *Shari'a* por parte de los ulemas usando los mecanismos de *iytiḥad*, *qiyas* sí que se pueden ir cambiando en función de los tiempos y los cambios. Si ellos han tenido la capacidad de interpretar, nosotros también lo podemos hacer ahora en función de las necesidades. Este es el debate que duró a lo largo de los años 70, 80 y hasta los 90. El Código de Estatuto personal en sí no es *Shari'a*, son leyes inspiradas en la *Shari'a* por parte de ulemas con sus esfuerzos de interpretación (*iytiḥad*), y eso es un esfuerzo de pensamiento humano, y nosotros como humanos tenemos el derecho de usar la razón también. (E17. Abog. Ahdaf)

Alaoui recuerda las primeras experiencias de feminización del *iytiḥad* en UAF y la combinación de la referencia religiosa con la referencia universal de derechos humanos. Al igual que Alaoui, Naji y Jbabdi subrayan en las siguientes intervenciones que el Corán habla de la igualdad. Este principio está presente en el Islam, pero está silenciado.

El Corán habla de la igualdad en este aspecto, señala la aceptación mutua del matrimonio, y la posibilidad de divorcio si no hay acuerdo, también menciona cómo se aplicaba el divorcio en la época del profeta. (E2. UAF. Alaoui)

... la igualdad es el espíritu del Islam... (E3. AA. Naji)

... siempre está presente el principio de la igualdad, exactamente. Encontramos que lo esencial en el Islam estaba silenciado. (E1.UAF. Jbabdi)

Es interesante la apreciación que hace Bouhssini de la necesidad de la relectura de la religión y de provocar y participar en la renovación del pensamiento religioso dentro de la sociedad. Por otro lado, desde una perspectiva crítica destaca las consecuencias nefastas de la falta de utilización del *iytiḥad*.

Antes considerábamos que es imposible reformar desde la religión. Después, y dada la acumulación científica que había sobre este tema, y que demuestra que se puede reformar desde la religión, y que sería positivo no dejar que beneficien de la religión sólo aquellos que lo leen desde una perspectiva retrógrada, sería positivo que hagamos una lectura abierta de la religión. Así ganamos la posibilidad de reforma y ganamos nuestra sociedad. Haríamos la renovación del pensamiento religioso dentro de la sociedad, entonces lo que estaría en cuestión no es la religión sino el bloqueo que se hace en nombre de la religión. Entonces la tarea es desbloquear la situación desde dentro de la religión. (...)  
Desgraciadamente, hemos ido arrastrando muchos problemas desde que se decidió cerrar la puerta del *iytiḥad*, claro cada país se adaptaba como pudiera. Pero con los desafíos que hay se demuestra que no hay un paso adelante si no revisamos la manera de cómo tratar nuestro patrimonio, no sólo la religión, aunque

ésta es una parte esencial en el patrimonio. Tenemos que revisar todo nuestro patrimonio que constituye al fin y al cabo nuestra manera de vivir. Cuánto tiempo podemos aguantar encerrados sobre nosotros mismos y sobre todo con los retos que tenemos. Si el país quiere progresar tiene que abrir posibilidades a los ciudadanos y protegerles su dignidad. Todo esto necesita mucho trabajo. (E16. Inv. Bouhssini)

Desgraciadamente, dice Dialmy que el Islam se ha convertido en un obstáculo ante la emancipación de la mujer, destacando esta paradoja histórica, de cómo el Islam fue al principio revolucionario para su época, y emancipador para las mujeres y, cómo en la actualidad el discurso religioso es más reaccionario y hostil a la emancipación de la mujer.

Por consiguiente, caemos en una paradoja, la primera paradoja histórica es que el Islam en su inicio fue revolucionario a nivel sexual, efectivamente liberó a la mujer de muchas cosas, pero ahora se ha convertido en una fuerza conservadora que se enfrenta a la emancipación de la mujer sobre todo en los países donde el Islam es la religión del Estado. Aquí el Islam se ha vuelto un obstáculo ante la emancipación y la promoción de la mujer y la igualdad. Mientras que en los países donde el Islam es una de las religiones, la resistencia se vuelve una cuestión individual, o en algunos casos parece como un mecanismo de resistencia e intransigencia al otro. (E12. Prof. Dialmy)

En la misma línea de la paradoja histórica que destaca Dialmy, Alaoui nos da un ejemplo con el caso del primer divorcio de *jul'* en el Islam en la época del Profeta para demostrar cómo la religión musulmana constituyó una revolución para su época.

En nuestros informes hemos recordado casos como la de aquella señora que pidió al profeta auxilio, y le dijo que odia a su marido y que ya no quiere seguir con él. El profeta le preguntó porque empezó a odiarlo y ella le contó que lo vio entre un grupo de amigos y destacó que fue el más feo, más bajito y más negro y lo odió, y deseó divorciarse de él. Es un caso en que la esposa dejó de querer a su esposo y el profeta consideró que el amor y la aceptación son esenciales en una relación de matrimonio, entonces llamó al esposo y le ordenó divorciar a su mujer y fue eso el primer caso de "*jul'* " en el Islam. Hemos partido de casos así en nuestras reivindicaciones. El Profeta tenía un proyecto de sociedad demasiado desarrollado para su época, era modernista porque intentó modernizar la sociedad en que vivía y que era una tribu obscurantista; mataba vivas a las hijas, despreciaba a las mujeres. La religión musulmana constituyó una revolución para su época. (E2. UAF. Alaoui)

La siguiente aportación de la portavoz del partido islamista PJD, la diputada Hakkaoui, va en la misma línea de considerar el Islam una religión revolucionaria y modernista.

Te puedo decir que el Islam mismo es una religión modernista, porque apareció en una etapa histórica oscurantista, donde reinaba la injusticia. A saber, se mataba a las niñas, se subyugaba a las mujeres, se les prohibía de su derecho de hablar y de manejar el dinero, etc. Por eso la religión musulmana es una religión modernista porque trajo cosas modernas e innovadoras a la vez, lo cual causó una revolución en la vida social y económica en su momento, por consiguiente, el Islam es una religión que se va adaptando y sobreviviendo a los tiempos, según el Corán. Si no fuera renovadora no habría podido persistir 14 siglos, estamos ya en los 15, o sobrevivir hasta el Día del Juicio, sin olvidar su expansión por todo el mundo. El secreto del Islam es su modernidad, se adapta a todas las novedades, eso no lo podemos ignorar. (E7. PJD. Hakkaoui)

Pero, Bouhssini subraya que los islamistas deben reformarse y usar el *iytihad*. Hakkaoui está de acuerdo sobre la necesidad del *iytihad* y hace hincapié en que el

problema está en la falta de aplicación del Islam de modo que se adapte a todos los tiempos.

No quiero especular, pero digo que si los islamistas quieren sobrevivir, ellos mismos van a reformarse y van a adoptar el principio del *iytihad*. (E16. Inv. Bouhssini)

El único problema es la aplicación del Islam, que se ve afectada por el fenómeno del estancamiento del pensamiento, lo cual lo convierte en una religión estática, excepto cuando algunos ulemas utilizan el mecanismo del *iytihad* para que la religión musulmana se adapte a todos los tiempos. (E7. PJD. Hakkaoui)

Elkarch, la representante del partido progresista PPS, reconoce que no es la *Shari'a* sino la aplicación que se hace de ella que favorece a los hombres y perjudica a las mujeres.

Claro yo no puedo decir que esas ventajas que tiene el hombre en nombre de la ley o en nombre de la *Shari'a* islámica son las que afectan negativamente a los derechos de la mujer y la familia sino que son las prácticas y las aplicaciones de esas leyes. (E8. PPS. Elkarch)

Esta no aplicación de la religión lleva al ulema Raissouni a afirmar que la sociedad marroquí vive un retraso en todos los niveles.

Marruecos, es un Estado y una sociedad; es un sistema, una tierra y una población. Esa población que vive en esa sociedad está retrasada, por un lado retrasado en su religión y las necesidades de nuestros tiempos; se retrasaron en la religión y en la vida real. Nuestro retraso es de doble sentido, tanto en las creencias y la religión y en los asuntos de la sociedad moderna (economía, industria, agricultura, comunicación), de forma que si comparas Marruecos con el país donde vives España, ese país nazareno (cristiano), o ese país laico, encontrarás una diferencia muy grande. (E5. Ulema. Raissouni)

### 11.2.3 Discurso feminista vs. islamista sobre la Mudauana

En este apartado destacamos el debate entre feministas e islamistas sobre la Mudauana y anteriormente sobre el PANIFD y la resistencia de éstos al cambio.

Cabe destacar, en primer lugar la intervención de Ahdaf que nos recuerda el papel fundamental que tuvo Allal Fassi en la redacción de la primera Mudauana inspirada en la escuela *malekí*. Este abogado e investigador evoca la figura de Allal Fassi, su pensamiento y su perspectiva abierta para esclarecernos que el mismísimo Allal Fassi, que participó en la redacción de la Mudauana en su momento, después estudiaba e investigaba sobre este Código y formulaba críticas. No lo consideraba un texto intocable. Sin embargo, cuando las feministas presentaron las primeras reivindicaciones de reformas fueron atacadas de herejes por parte de ulemas conservadores y de islamistas.

Después de la Independencia, Allal El Fassi fue miembro del Consejo Real encargado de redactar el *fiqh* islámico, y que fue formado por el rey difunto Mohamed V. El Fassi fue el coordinador de ese consejo. Ese Consejo empezó su labor con la redacción del Código de Estatuto Personal que concierne las leyes que rigen la familia, pero se limitó a hacer el código. El Consejo lo componían varios ulemas como Mukhtar Soussi, El Hajoui, etc. Allal El Fassi fue miembro decisivo en ese consejo que marcó por sus

propias interpretaciones. Allal El Fassi fue responsable de la adopción del Código de Estatuto Personal y de que sea basado en la escuela *malekí*. (...)

Quizá algunas interpretaciones que Allal El Fassi tuvo que convencer al Consejo para que las adoptara y que demuestran que él no es tan cerrado o limitado a la escuela *Malekí* se deben a sus largas estancias en Oriente. Allal El Fassi fue el miembro del movimiento nacional que teoriza sobre la familia y una vez conseguida la Independencia se vio convertirse en legislador, y participó en el Consejo en la formulación de las leyes de la familia, y por consiguiente la mujer y los niños. Lo que quise investigar es, qué es lo que cambió en Allal El Fassi de “Autocrítica” al Consejo de Código de Estatuto Personal. Cuando salió el Código de Estatuto Personal a la luz, Allal El Fassi empezó a trabajar como profesor en la Facultad de Derecho en Rabat y enseñaba precisamente entre otras El Código de Estatuto Personal, así tuvo nuevas interpretaciones (*iytihadat*) como faqih que explica e interpreta en concordancia con las evoluciones de la sociedad marroquí que surgieron tras la Independencia. Hizo muchos escritos donde presentó muchas críticas incluso al Código de Estatuto Personal. Estudié Allal el teórico, Allal el legislador y Allal el faqih que comenta la jurisprudencia. (E17. Abog. Ahdaf)

El debate sobre la Mudauana entre conservadores y feministas ha durado muchos años. Ahdaf nos habla del discurso de los islamistas sobre la Mudauana y su resistencia al cambio, y destaca el giro que ha dado el discurso de los islamistas marcado por el paso de la hostilidad total a la aprobación de la nueva Mudauana. Alaoui, a su vez, recuerda la polémica sobre el PANIFD y cómo los islamistas del PJD resistieron fervientemente contra su aprobación mientras que aceptaron posteriormente la nueva Mudauana alegando que ésta última cambió de referencia y adoptó la referencia de la *Shari‘a* Islámica o reprochando que el Plan tuviera una referencia occidental. Alaoui sostiene que el Plan integra también la referencia religiosa, pero los islamistas lo criticaron, en principio, por no haber sido partícipes en su redacción.

También cuando se planteó la reforma del Código de Estatuto Personal, hay declaraciones escritas, donde anunciaron que van a luchar hasta la muerte contra la reforma del Código de Estatuto Personal porque consideran que es lo último que queda de las leyes que se inspiran de la *Shari‘a* islámica. Pero, cuando se formó un Consejo real para la reforma del CSP, intentaron obstaculizar su labor, luego se formó un segundo Consejo, o cambiaron los miembros del primero, y es cuando se pudo sacar a la luz la reforma y el nuevo Código de la Familia. Como el proyecto que sacó el consejo consiguió la aprobación del rey vimos aquellos que se oponían a la reforma aplaudiendo el proyecto y, dejando de lado todas aquellas reservas que tenían sobre la nueva legislación sobre la familia aunque el nuevo código recogió los mismos puntos que los islamistas rechazaban contundentemente. (E17. Abog. Ahdaf)

Realmente hubo resistencias incluso por parte de mujeres, pero en general en relación con la forma no con la esencia del texto. Al final, gracias al consenso político que hubo, todos han expresado su aprobación a la Mudauana aunque algunas disposiciones son las mismas que tenía el Proyecto del Plan de Integración de la Mujer al desarrollo. Aquellos que se opusieron antes a ese proyecto y aprueban ahora el Código de la Familia, dicen que aunque se mantuvieron las mismas reivindicaciones, es la referencia y la metodología que cambiaron. Dicen que en el Código de la Familia la referencia religiosa está muy clara, mientras que el proyecto del Plan partía de una referencia occidental. (...)

En realidad ellos atacaban el proyecto del Plan porque no fueron partícipes en su elaboración. (E2. UAF. Alaoui)

Nair destaca los puntos de discordia y recuerda también cómo los islamistas justifican el cambio de postura diciendo que la referencia ha cambiado.

Es que decían que es eso que estuvieron reivindicando. Menos mal que hay cosas que están escritas. Por ejemplo un punto en que estaban completamente en desacuerdo era de elevar la edad de las mujeres a los

18 años para casarse y justificado por varias cosas y ahora parece que lo ven como un factor importante porque va en la misma línea de la ley, pero en ningún texto islámico está fijada una edad para el matrimonio. Otro punto en el cual estaban completamente en desacuerdo era la *wilaya*, lo que es tener un tutor varón para la mujer para poder contraer matrimonio y claro para justificar ese cambio de postura pues han tenido que justificarlo diciendo: “pues sí que ahora hay una referencia religiosa, pero lo otro no lo era”, pero si es el mismo objetivo y casi es la misma reivindicación que ha sido aplicada. (E11. Prof. Nair)

Alaoui nos da el ejemplo del rechazo del PJD al hecho de poner el tutor (*wali*) como optativo.

Sí, su diputada criticaba la cuestión de poner como optativa la *wilaya* (el tutor), porque en la *Shari'a*, la presencia del padre o el tutor (*wali*) es fundamental para el matrimonio de una mujer. Una diputada de los miembros de la comisión de coordinación le contestó diciendo que el poner como optativo el tutor es un mecanismo para solucionar problemas que se planteaban, y que ella prefiere que su hija se casara sin necesidad de tutor en caso de necesidad por tener un embarazo no deseado, a que pidiera la aprobación del padre o el *wali* que quizá podría poner trabas. Hay muchos casos en que las chicas por caer en un problema similar se echan a la calle desprotegidas, por estar abandonadas por la familia y por el padre de su hijo. (E2. UAF. Alaoui)

Chenna subraya que la contramarcha que se celebró en Casablanca paralelamente a la marcha contra la pobreza en Rabat reflejó la hipocresía política de los que la organizaron. No obstante, las dos grandes manifestaciones reflejaban el debate sobre la cuestión femenina que estaba gestándose en Marruecos, o como dice Parejo: “En cualquier caso, con todos sus límites, las movilizaciones son expresión de la vitalidad de la sociedad civil en su vertiente "laica" e islamista” (Parejo, 2002: 202)

La polémica que hubo entonces demostró que había una cierta hipocresía política. Se dejó de lado la prioridad de la ciudadanía. Si no fuera por los esfuerzos de la sociedad civil y las asociaciones de derechos humanos independientemente de su adhesión política y si no fuera por el atentado de 16 de mayo... lo que puedo decir como testigo es que la marcha del año 2000 fue una idea de las mujeres canadienses que partieron de la Conferencia de Beijín, no fue una marcha por la Mudauana sino contra la pobreza y la exclusión. Fue una coincidencia que estuviera entonces el debate sobre la reforma de la Mudauana. Las mujeres hicieron una marcha en todos los países, en Canadá, en Francia,...etc. para llamar a la justicia, porque cuando luchas contra la pobreza señalas muchos problemas, porque la mujer es la base, es la que educa a los hijos, si le das justicia a la vez salvas generaciones. Lo que no entiendo aquí es porqué algunos aprovecharon la marcha para politizarla y montaron una contramarcha. Yo llamo eso hipocresía política. (E4. SF. Chenna)

Dialmy coincide con Alaoui y Chenna en que el conflicto sobre el PLAN y la reforma de la Mudauana era un conflicto político. En este sentido, Dialmy reprocha a los islamistas el cambio de postura y la considera una actitud política ajena a la postura religiosa.

La realidad es que no fue un conflicto entre musulmanes y no musulmanes o entre gente que defienden el Islam y otros que lo rechazan, sino que fue un conflicto entre movimientos políticos. El proyecto de reforma de la Mudauana cuando lo adoptó el Rey y lo presentó a través del Consejo Real de Reforma de la Mudauana fue aceptado por los movimientos islamistas aunque es un proyecto que contradice lo patente del Texto. (E12. Prof. Dialmy)

No obstante, la Mudauana aunque ha salido a la luz y todos la aprobaron a pesar de que recoge las mismas reivindicaciones polémicas, sigue habiendo resistencias. Alaoui recuerda como seguía habiendo mucha hostilidad contra la Mudauana una vez aprobada.

Ahora la Mudauana ha salido a la luz, sin embargo hay muchas resistencias, algunas anunciadas y otras no. Hay algunos que aparentemente la aprueban pero en el fondo no están de acuerdo con sus preceptos. (...)

Tienes que ver al principio; había más hostilidad contra la Mudauana, incluso algunos la llamaban irónicamente “*almurauana*” (algo desordenado y que provoca desorden) para burlarse, y atacaban a la gente que está a favor de la Mudauana. (E2. UAF. Alaoui)

La hostilidad de los islamistas contra la Mudauana se refleja en culpar al Código por el crecimiento de las demandas de divorcio. Según Rachiq, el Código no es el culpable de que haya abstinencia al matrimonio, y que aumente el divorcio. No es que anime a la gente a pedir divorcio, sino que las mujeres antes no podían pedir el divorcio porque la ley no les amparaba como la de ahora.

Es cierto que ha habido un amontonamiento de expedientes de solicitud de divorcio. No podemos saber cuáles son los motivos. Hace falta un estudio objetivo. Pero podemos decir que radica en el recelo de la gente, sobre todo entre los hombres a la cuestión de división de los bienes, por consiguiente mucha gente, especialmente aquellos que buscaban la ocasión para divorciarse, se apresuraron a pedir divorcio por miedo. Hay casos en que la mujer deseaba divorciarse antes pero no tenía la posibilidad de hacerlo porque no podía justificar el daño, así una vez se aprobó el nuevo Código de la Familia muchas mujeres pueden conseguir el divorcio con más flexibilidad.

Hay muchos motivos, pero mucha gente culpa a la nueva Mudauana o a las mujeres por ese crecimiento de las demandas de divorcio. (E2. UAF. Alaoui)

Pero según las estadísticas y según Zhour El Hurr, que es presidenta de un tribunal en Casablanca dice que al contrario, es cierto que hay mucho divorcio, pero eso es porque antes las mujeres no podían acudir a la justicia. No hay abstinencia al matrimonio como dicen algunos. Hay todavía algunos opositores de esta nueva ley, porque quizá ven que disminuye del poder que tenían antes, y eso no es sólo entre la gente analfabeta o inculta sino también entre los universitarios. (E9. MP. Rachiq)

Guessous, a su vez, cree que la Mudauana no se contradice con la cultura ni con las tradiciones locales.

Yo estoy dispuesta a discutir punto por punto toda la Mudauana y demostrar que en ninguna disposición de las 400 se contradice con la cultura o las tradiciones marroquíes.

El código de la familia es un producto marroquí puro, no vino de la India, ni de Pekín, ni de Alemania. (E14. Med. Guessous)

El hecho de poner como optativo el tutor constituye, según Dialmy, una reconciliación entre las reivindicaciones feministas y la tradición religiosa que exige la presencia del tutor.

Había también la cuestión de la *Wilaya*, si la chica puede casarse sin tener el *wali* (tutor). Aquí, había un medio intento de reconciliación entre lo que se reivindica y lo que es tradición que dice que “no hay matrimonio sin tutor” pero ahora la chica en algunos casos si es adulta puede contraer matrimonio por si sola sin tutor. (E12. Prof. Dialmy)

El debate sobre el plan y la Mudauana llevó a una fractura social, a un debate entre

dos polos; progresistas y conservadores. Esta opinión de Jbabdi contrasta con la de Bouhssini, miembro en su momento del gabinete de Said Saâdi, ministro del partido progresista (PPS), encargado entonces del PLAN, que introduce un matiz importante. Bouhssini advierte que el debate fue realmente entre defensores y hostiles al PLAN, no entre modernistas y tradicionalistas islamistas; porque dentro de cada uno de estos grupos había retrógradas y gente de mentalidad abierta. Hostiles al Plan había incluso en la fila de los progresistas. Ambos bandos manipularon el discurso y utilizaron la cuestión femenina para intereses políticos. De hecho, Hakkaoui reconoce a su vez que el debate no fue objetivo.

Incluso los movimientos islamistas tenían que tomar posición, debían pronunciarse. Se convirtió en una cuestión de división política e ideológica. Dado que por ejemplo el conflicto que hubo sobre la Mudauana o sobre el proyecto del Plan de Acción de Integración de la Mujer en el Desarrollo llevó a una fractura social, llevó a una división entre dos polos; la línea de los modernistas y la línea de los conservadores. Es la primera vez que se dividen de forma tan clara y se confrontan, y el tema de la mujer se convirtió en el punto de confrontación entre las fuerzas progresistas y las conservadoras. (E1.UAF. Jbabdi)

Yo personalmente creo que el debate que hubo sobre el proyecto del Plan, aunque algunos intelectuales consideraban que el debate estuvo entre los modernistas y los tradicionalistas, yo evitaba eso, porque sé que el debate era político. Decía que simplemente el debate estaba entre los hostiles al Plan y sus defensores. En efecto, dentro de los defensores del Plan había tradicionalistas, y viceversa, por consiguiente las cosas no son tan zanjadas así, ¿quién dijo que aquella corriente que llamamos modernistas son así?, la prueba es que nunca han querido hacer nada sobre la cuestión de la mujer. Relativamente había obstáculos. Y quien dijo que la corriente que se oponía al Plan no quería las reformas, querían reformas pero tenían objetivos políticos y se aprovecharon de la cuestión de la mujer. Y por qué no aprovecharlo, políticamente es permitido. Pero, sé que dentro de ellos había efectivamente algunos que no querían ni reforma ni nada y tienen una mentalidad retrógrada. (E16. Inv. Bouhssini)

Por consiguiente, podemos decir que ese debate no fue objetivo. (E7. PJD. Hakkaoui)

La polémica sobre el PANIFD fue realmente política, el objetivo era llegar a acceder a más puestos de decisión. El PPS, entonces parte del gobierno y padrino del proyecto, salió perdiendo, pero no cambió su postura, según Elkarch, representante de este partido progresista. Elkarch critica la manipulación política del debate para intereses políticos y reprocha a aquellos partidos que al principio estaban a favor y luego abandonaron el proyecto y dejaron sólo al PPS. Para ella, fue un proyecto integral que sabotearon los militantes de la resistencia, pero que al menos se consiguió el CF, que es un triunfo del principio de la igualdad, que constituye el elemento básico del nuevo Código.

Nuestra postura no ha cambiado de forma que nosotros fuimos el partido que fue más afectado, aunque es el gobierno que presentó el proyecto del plan de acción. Teníamos un ministro, entonces fue Said Saâdi (del PPS) quien fue encargado de la condición femenina en Marruecos, cuando empezó aquel conflicto que yo considero absolutamente político, porque lo que solicitábamos en relación con el estatuto personal ha sido ahora adoptado por el Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal bajo el patrocinio del Rey.

Aquello lo consideramos unos chantajes para llegar a unos puestos determinados. La primera víctima de todo aquello fue nuestro partido (PPS), porque todos nos abandonaron pero nosotros no quisimos abandonar nuestro proyecto del Plan, y el resultado fue que el ministro Said Saâdi dimitió de sus

funciones. Pero la postura del partido no ha sido afectada. Hemos dicho no pasa nada, si hace falta convertirse en oposición para seguir manteniendo nuestro lema y nuestra reivindicación no habrá ningún impedimento. (...)

Exactamente, ahora se habla de la igualdad, corresponsabilidad del marido y la esposa en la institución de la familia... entonces se ha demostrado al final que nuestra postura era correcta y que nuestro sacrificio no se ha desaprovechado y ahora esperemos que el plan de acción se aplique en los otros ámbitos como el de la salud, la educación... teníamos un proyecto integral pero los militantes de resistencia intentaron abortarlo. Pero a pesar de todo el militante no se desmoraliza, la militancia y la desilusión no van juntas. Ya hemos ganado esta etapa y el proceso es todavía largo. (E8. PPS. Elkarch)

Al igual que Elkarch, Alaoui y Dialmy, Naïr, a su vez, considera que el ataque al PANIFD fue una manipulación política y la resistencia al plan fue en realidad un ataque a las feministas y relata como fue la movilización en contra el PANIFD.

Yo creo que la resistencia a lo que se llama el Plan de Integración de la Mujer en el Desarrollo ha sido una manipulación política y nada más, porque se han aprovechado de ese plan para atacar a los movimientos de las mujeres y para mostrar la fuerza que estaban ganando poco a poco a costa de este Plan. (...)

No olvidemos que se movilizaron mucho en las mezquitas, en los barrios contando muchas veces mentiras que no tenían nada que ver con lo que contenía este Plan de Integración. Pero también no olvidemos que los partidos políticos que están ahora en el juego político, que están representando a la población en el parlamento, una vez que el Rey declaró la reforma no tenían otra opción que aplaudir y votar sí. La ley fue un texto votado por unanimidad. (E11. Prof. Naïr)

Naji piensa que finalmente el Código ha permitido conseguir un equilibrio entre las dos corrientes, la conservadora y la modernista.

Entonces en el fondo ese Código viene para conseguir un equilibrio entre dos corrientes esenciales en Marruecos; la corriente conservadora liderada por los movimientos del Islam político y la corriente de los modernistas liderada por los movimientos feministas. Viene para hacer una conciliación formal, en el fondo es eso. (E3. AA. Naji)

Para Raïssouni es una obra de empate y de reconciliación entre la modernidad y la tradición. Reconciliación entre los conservadores (protectores de la tradición y defensores de la religión) y las feministas.

Entonces no podemos decir que la Mudauana ha alcanzado la perfección sino que es una obra que ha elaborado un consejo, elegido por el Rey, y ese consejo intentó conseguir una reconciliación entre la modernidad y la tradición, entre las reivindicaciones de las feministas o el movimiento feminista marroquí y las clases conservadoras, que intentaron como pudieron defender la religión, la tradición y todo lo que dijeron los ulemas, y lo que vino en el Islam. De todas forma es un intento de reconciliación, y el Rey en su discurso de anuncio de la Mudauana expresó que ésta responde a las esperanzas de las mujeres, de las familias y al mismo tiempo responde a los preceptos de la *Shari'a* islámica. Así que esa Mudauana es un fruto de un empate entre dos corrientes, el conservador y el innovador, que vosotros llamáis progresista, modernista, social...etc. (E5. Ulema. Raïssouni)

Bouhssini destaca que había debate sobre varios temas pero la Mudauana y el tema de la mujer eran el centro de la polémica. Ouchelh, piensa que aunque hubo una fuerte polémica, el balance es positivo porque se consiguieron las mayorías de las reivindicaciones feministas. Se ha politizado el debate y ha permitido que la cuestión

femenina se tome en cuenta.

Claro que el proyecto creó una polémica, pero yo lo veo positivo, aunque la cuestión de la mujer se vio utilizada políticamente, pero ninguna cuestión ha levantado tanto debate en Marruecos como ha pasado con la cuestión femenina, pero intervino el Consejo y gracias a Dios la Mudauana nueva vio la luz, y adoptó la mayoría de las reivindicaciones feministas. (E6. USFP. Ouchelh)

Raissouni considera la Mudauana una obra humana, que sí necesita perfeccionamiento continuo, anteponiéndola a la obra de Dios, que es perfecta. Reconociendo que la Mudauana es una obra no perfecta que tiene sus defectos, coincide con las feministas que han conseguido que se convierta en una ley sujeta a cambios y reformas. Pero, curiosamente esto no era el discurso de los conservadores antes del anuncio del nuevo CF e incluso antes de que se introduzca la primera reforma de la Mudauana en 1993. Al contrario la Mudauana se consideraba un texto inspirado en la *shari'a* y por consiguiente intocable, y obra que incumbe sólo a los ulemas estudiarla. El ulema reconoce que la Mudauana ha sido fruto de cambios que ha ido viviendo Marruecos, aunque realmente los islamistas y los conservadores reaccionaron mal, precisamente por miedo a los cambios que muchas veces se ven con mucho recelo y miedo a la *fitna* (caos).

El Código de la familia es una obra humana, y ninguna obra humana es perfecta. Lo único que no necesita perfeccionamiento es la obra de Dios, el Corán, mientras que los esfuerzos humanos en todos los ámbitos, en el derecho, la política, en la economía y en las ciencias, siempre necesitan revisión, mejoramiento y perfeccionamiento. (...)

El mundo a nuestro alrededor está cambiando, el nuevo sistema económico mundial, el mundo ha cambiado social y políticamente. Estamos viviendo la globalización, incluso el clima está conociendo cambios. Así que, la Mudauana es fruto de esos cambios que está conociendo la sociedad marroquí. (E5. Ulema. Raissouni)

Dialmy mantiene la idea de que la Mudauana contiene *iytihad*, y da ejemplos que demuestran como la Mudauana contiene algunas interpretaciones que están en contra de lo patente del Texto.

Contiene *iytihad*. Por ejemplo hay una disposición en el nuevo Código que permite a la chica que se queda embarazada fuera de la relación matrimonial y da a la luz, pedir al tribunal que exija al padre pretendido un análisis de ADN, puede hacer un pleito judicial para asegurar el parentesco paterno de su hijo “ilegítimo”. El tribunal acepta el pleito y si se confirma la paternidad biológica del hijo, éste se vincula al padre que se convierte en su hijo jurídicamente fuera del acto de matrimonio, aunque no hay relación matrimonial, aunque la madre no está casada con el padre, el hijo se vincula a la madre y también al padre fuera de la relación matrimonial y eso es realmente una verdadera revolución, porque el *fiqh* islámico dice que no hay paternidad fuera del matrimonio y que ‘el hijo es de la cama’; o sea es hijo aquel que se ha concebido en una relación matrimonial. La mujer puede ser madre fuera del matrimonio claro en el caso de un hijo “bastardo”, aunque yo rechazo este término, mientras que la paternidad siempre ha sido un asunto matrimonial en la *Shari'a* y la tradición, incluso para el *faqih*, si un padre declara ante él que tal niño es su hijo, éste se concibe como un niño bastardo en el *fiqh* islámico. Por eso, creo que la nueva Mudauana ha dado un paso muy importante, admiro esa decisión que ha tomado esa última para proteger principalmente los derechos de los niños. Claro que no hay una ruptura total (me refiero aquí entre el nuevo código y la *Shari'a*), claro hay considerables *iytihadat* (esfuerzos de interpretación) contra lo patente del Texto. (E12. Prof. Dialmy)

Para Raissouni, la Mudauana sacrificó cosas que están al margen de las reglas básicas de la *Shari'a* islámica. Según él, la Mudauana fija normas que no están limitadas en la *Shari'a* y las restringe, tales como la edad de matrimonio. La Mudauana no ha sacrificado normas fundamentales de la *Shari'a* pero sí que ha salido de lo marcado por la escuela *malekí*.

La Mudauana es pues una reconciliación. Tiene mucho de la modernidad y de las reivindicaciones de las feministas y tiene también de las bases de la religión. El nuevo Código de la Familia no relegó la religión para nada, no dio todo al movimiento feminista; respondió a muchas de sus reivindicaciones pero al mismo tiempo mantuvo las bases constantes de la *Shari'a* (*tauabet*). Es cierto que hay cosas que no son constantes en la *Shari'a*, y que son cambios fruto del tiempo, el espacio y las evoluciones. Esa Mudauana sacrificó muchas de las cosas que están al margen de las reglas básicas de la *Shari'a* Islámica. (...) En el Islam hay cosas consensuadas, es decir que son *tauabet* (básicas), con el Texto del Corán y con los textos de las cuatro escuelas. Si se divergen las cuatro escuelas, los ulemas tienen un margen para coger de una escuela u otra, de este texto u otro, porque la *Shari'a* no es rígida. De todas formas, en este asunto La Mudauana ha salido de la escuela del Imam Malek, esto está claro. (E5. Ulema. Raissouni)

Raissouni critica mucho la reforma de la Mudauana del tema de divorcio. De su crítica al divorcio judicial, que da más privilegios al juez, se desprende una acusación a la Mudauana de provocar la pérdida de poder del hombre. En este sentido, reconoce que con la reforma del divorcio, y su puesta en manos del juez, sí que se han sacrificado normas de la *Shari'a*.

... pero de las cosas que sacrificó es la cuestión del divorcio. Antes del nuevo Código el hombre podía divorciar a su mujer en su casa. Dice con su boca o escribe la frase "yo he repudiado a fulana" y si escuchan esa frase dos Adules del tribunal, como testimonios, el divorcio es efectivo, no hace falta la firma del juez. Pero ahora el nuevo código exige la autorización, es decir que el hombre no es libre de repudiar a su esposa, está obligado por narices a quedar con esa mujer hasta que le dé el juez la autorización del divorcio. Si el juez le da la autorización, ese hombre se libera entonces de esa atadura, y si el señor juez rechaza ejecutar el divorcio, me parece, no he leído detalladamente la Mudauana, ese marido, pobrecito estará obligado a seguir conviviendo con su esposa. (...) El divorcio ahora no es efectivo hasta que el juez anuncie el divorcio. El juez es el que anuncia, juzga que esa mujer está divorciada. El hombre antes fue el juez para sí mismo, era el que decide... (E5. Ulema. Raissouni)

Raissouni achaca también a las reformas de la Mudauana, que prohíben la poligamia y obstaculizan el divorcio, las altas tasas de solteras. Por otro lado, haciendo frente a las feministas, piensa que no todas sus reivindicaciones serán aceptadas; que tendrán que respetar las bases de la *Shari'a*.

Ahora 35% de las mujeres marroquíes son solteras. No encuentran la oportunidad de casarse. La última conferencia que se organizó sobre este tema en Marruecos anunció eso. ¿Por qué?; porque se prohíbe la poligamia, y se prohíbe al marido divorciarse con su mujer para conocer otra y se queda obligado a convivir con ella. (...) Los movimientos feministas que reivindican más que el cambio que ahora tenemos con el nuevo Código de la Familia que, por supuesto, los conservadores no lo van a aceptar y, si se impone el cambio, éstos van a ser seguidos por mucha gente. Las reivindicaciones tienen que ser razonables, equilibradas, paulatinas, con miras hacia el futuro, con el respeto de las bases de la *Shari'a* y sin provocación; todo esto entra en el marco de ese diálogo nacional que reivindicamos. (E5. Ulema. Raissouni)

#### 11.2.4 Discurso feminista vs. islamista sobre la mujer y la cuestión femenina

En este apartado vamos a abordar una comparación entre el discurso feminista y el discurso islamista sobre la mujer y la cuestión femenina, destacando especialmente la visión esencialista de Raissouni sobre la mujer, y la oposición dual entre la razón de amor y la razón de justicia que evoca este ulema para explicar la cuestión femenina.

Por otro lado, en relación con el tratamiento de la cuestión femenina, mientras las feministas creen en la particularidad de la cuestión femenina y su especificidad, los islamistas prefieren tratarla dentro del marco del partido, de ahí la innecesidad de un movimiento femenino aparte, aunque al final, según Hakkaoui, se está planteando ahora como necesidad imperante este movimiento femenino islámico incipiente para dar respuesta al feminismo existente en Marruecos con principios de izquierda e influencia occidental.

Del debate entre islamistas y feministas planteado y analizado en los apartados anteriores relativos al discurso feminista frente al discurso conservador se desprende una clara distinción de los islamistas entre el espacio privado y el espacio público. Cada uno de estos espacios le rige una razón distinta: *razón de amor* y cuidado en el espacio privado donde no tienen que intervenir las leyes y las normas y *razón de justicia* en el espacio público donde sí tienen que intervenir las leyes y las reformas.

Por un lado, Raissouni decía que nada más que la sensibilización y la educación servirán para la solución de los problemas de la familia. Que ni las leyes ni los discursos de los ministros servirán para resolver los problemas de la familia, y por otro, asiente que hace falta una reforma política como condición para superar los problemas que vive Marruecos. En este caso hay una clara separación entre el espacio privado y el espacio público. Para el entorno de la familia, no tienen que intervenir ni leyes ni normas del Estado, sino sólo la *Shari'a*, el hombre y el amor. El espacio privado lo rige la razón del cuidado, la razón del amor, y la razón del hombre como amo del hogar. Y en el espacio público, en cambio, sí que tienen que intervenir las leyes para hacer justicia social. He aquí donde se ve clara esta distinción de razón cuidado/justicia basada sobre una visión esencialista de los roles de género y los espacios público y privado.

En las siguientes intervenciones, se refleja esta perspectiva del ulema Raissouni acerca de las relaciones humanas basada en la Razón sentimental y espiritual, y en contraste con la intervención de las leyes que pretenden resolver los problemas relacionados con la cuestión femenina.

Escucha, la cuestión sentimental, este tema nos remite a los sentimientos, puedes juzgar cualquier cosa en

la tierra menos el corazón. El corazón, lo puede dominar el ser humano, después de Dios, convirtiendo el amor en odio o rechazo, enamorarse de la mujer.....La intervención del juez, la intervención del mecanismo, el tribunal y la ley que no tiene nada que ver con el corazón del ser humano en algo tan humano, sentimental, interior, espiritual... etc., este es un asunto fuera de las legislaciones del cielo. ¿Qué dicen esas legislaciones? Dicen que si pasa algo entre el hombre y la mujer, se puede resolver a través del diálogo, el pensamiento, la acción de reconciliación, la investigación, el análisis y el convencimiento. Pero si interviene el látigo del policía, el lápiz del juez, la balanza de la justicia y los artículos de las leyes civiles o el código de la familia, si vienen esos mecanismos y obligan a una persona, hombre o mujer, a escoger su pareja o le obligan a divorciarse, aquí la cuestión humana de la relación fracasa completamente. (E5. Ulema. Raissouni)

Raissouni propone, en la siguiente aportación, la razón correcta para resolver los problemas entre hombre y mujer. Una razón espiritual y sentimental. De esta opinión se desprende una visión esencialista de los roles de género.

La cuestión de la mujer necesita una razón correcta, una gran espiritualidad, además se necesita convencer al hombre mediante su concienciación, orientación y formación y darle el conocimiento suficiente de las experiencias para que se dé cuenta del valor de la mujer, la dignidad de la mujer, y la grandeza de la mujer, y viceversa, sensibilizar a la mujer de la dignidad del hombre, y de su grandeza, hasta que se unifiquen sus corazones y sus sentimientos, sus elecciones, y sus aficiones, así se juntarán y se unificarán y entonces no ocurrirá la separación. Relacionarse entonces puede ocurrir por la voluntad de ambos y la separación también. (E5. Ulema. Raissouni)

En la misma línea de la exaltación del amor, y de la razón del amor para resolver los problemas entre hombres y mujeres en el ámbito privado, Raissouni recuerda la obra del místico Lissan Eddin Ibn Khatib, y sostiene que el divorcio es una solución repugnada en la *Shari'a* islámica, mientras que el matrimonio es sagrado y es la máxima muestra del amor.

El divorcio es un asunto repugnado en la *Shari'a*. Te voy a pedir que leas un libro de lo más bonito que hay, lo escribió el andalusí Lissan Eddin Ibn Khatib. Este señor fue ministro en el Ándalus, fue filósofo, historiador, escritor, poeta, religioso, *faqih*...etc. Este señor escribió un libro sobre el misticismo. (...) El contenido y el mensaje de este libro es que el mundo entero, la existencia entera superior e inferior, material y espiritual, oculta y manifiesta, racional e irracional; toda esta existencia se atrae entre sí, se unifica entre sí y se relaciona entre sí, por el secreto del amor. Esta es la filosofía del libro. (...) El matrimonio es una muestra suprema del amor, es sagrado para nosotros... (E5. Ulema. Raissouni)

Sin embargo, Raissouni, al final de la entrevista, fruto quizá de una reflexión en voz alta, sostiene, en la siguiente cita, que es necesaria evidentemente una reforma política para la mejora de la cuestión femenina, porque la justicia social es un requisito esencial.

La justicia social es una condición esencial en la cuestión de la mujer. Es una cuestión integral. La reforma política es una condición; la nación marroquí le urgen reformas políticas, administrativas y económicas (evolución económica, acabar con el paro y la emigración clandestina y la corrupción, justicia social, desarrollo agrícola y mineral, además de la propagación de los valores morales humanos, arabización de la enseñanza y hacer que sea accesible para todos, acceso a Internet en casa, desarrollo de la tecnología de la información, dar la oportunidad a los sabios de la sociedad de dirigirse a la sociedad, la comunicación, acabar con la demagogia y la hipocresía política que estamos viviendo desde la independencia del país). Todo esto ayudará a resolver los problemas de la mujer, de los discapacitados, de los niños y de la tercera edad. (E5. Ulema. Raissouni)

Este discurso conservador que considera a la mujer como guardiana de la especificidad de la nación, y de los valores, y la garante de la protección de la familia contra la desintegración ya remonta a los nacionalistas tales como Allal Fassi. Posteriormente, la mujer ha sido continuamente un tema de debate y polémica entre modernistas e islamistas.

Sí, el tema de la mujer fue la ocasión de oro para los islamistas, pero si en el futuro volvemos a abrir otros temas, en el fondo habrá este mismo debate. (E16. Inv. Bouhssini)

En cuanto al planteamiento de la cuestión femenina dentro de cada una de las dos corrientes, según los representantes de ambas, deducimos que mientras las feministas ven la necesidad de plantear la cuestión femenina en su particularidad, porque las mujeres tienen más problemas específicos, los islamistas prefieren plantearla dentro del marco del partido y del movimiento islamista.

Elas tienen condiciones adicionales, en comparación con los trabajadores. Si nos fijamos en los índices sociales en general, las mujeres sufren doblemente del paro, de la feminización de la pobreza, incluso lo que es público tiene algo específico, ¿por qué esa especificidad?; porque la mujer tiene una posición inferior dado que vivimos en un sistema social patriarcal basado sobre la discriminación entre los sexos y unas relaciones de género desiguales. Los efectos de las políticas públicas no son los mismos sobre las mujeres que sobre los hombres. Las mujeres no benefician de las ventajas de las políticas sociales y las políticas de desarrollo de la misma forma, dado que su situación inferior social, cultural y económicamente las limita. (E1.UAF. Jbabdi)

Jbabdi y Elkarch nos incitan a admitir que existen diferentes planteamientos de la cuestión femenina y diferentes perspectivas, porque hay varias facetas que abordar. La cuestión es horizontal. La mujer es una ciudadana, no es sólo la madre o la esposa. Además hay que tomar en cuenta la diferencia entre las referencias usadas.

La conciencia de la cuestión femenina es diferente en función de los principios. Las perspectivas se divergen; cada asociación tiene una perspectiva de la cuestión femenina, pero lo que importa es que existan esas asociaciones, porque no importa que tengamos la misma perspectiva. Es erróneo el fenómeno de ver desde la misma óptica porque las fases de la cuestión femenina son varias; se puede ver desde los ámbitos jurídico, sanitario, económico, social, ecológico. Sólo queda diferente el marco en el cual trabaja la asociación, puede ser política; es decir puede depender de la ideología de un partido, pueden ser asociaciones no gubernamentales independientes totalmente, no lucrativas, que se preocupan por la cuestión femenina desde un ángulo determinado, como dije antes, puede ser jurídico o social...etc. (E8. PPS. Elkarch)

Incluso Raissouni ve sana esta divergencia y diversidad de posturas.

Mira, en todo el mundo hay divergencias, competiciones. La belleza del universo radica en la diversidad, la competencia. El misterio de Dios es que este mundo está basado sobre las diferencias y los cambios. (...)

Actualmente Marruecos tiene corrientes que dicen que son de derechos humanos, que defienden los derechos de la gente, sindicatos que defienden los derechos materiales de la gente, los obreros y los funcionarios etc., hay movimientos juveniles y movimientos feministas y también movimientos verdes e incluso se piensa ahora hacer un partido humanista, y hay movimiento islamista, hay algunos fuertes, otros débiles, algunos radicales y otros moderados, a parte de otros movimientos islamistas sufistas, y también corrientes laicas. Es una variedad. (E5. Ulema. Raissouni)

Al principio, durante la entrevista, Raissouni negaba la necesidad de un movimiento como si todo estuviera perfecto, luego empezó a reconocer que la mayoría de los males de los cuales sufre la sociedad marroquí se deben al deterioro de la situación de la mujer. Y para solucionarlos hay que empezar por la concienciación, tanto de hombres como de mujeres.

La solución de los problemas de la mujer en su conjunto no se puede estudiar independientemente del estudio de la situación general en Marruecos. La situación política, social y económica etc. en Marruecos está muy mal y eso nos duele mucho, porque produjo muchos problemas, a saber; delincuencia en la sociedad, el fenómeno del hachís, los robos, la falta de seguridad en Fez y muchas ciudades, el incremento de la emigración clandestina a Europa, la fuga de cerebros a Estados Unidos y Europa, el Contrabando, lavado de dinero, la prostitución, la desintegración de la familia, la pobreza, la diferencia brutal entre la ciudad y el campo, la falta de infraestructuras. Estamos retrasados en todo. Para poner a la mujer en la situación requerida hace falta la concienciación del hombre y de la mujer. (E5. Ulema. Raissouni)

La Organización de Renovación de la Conciencia Femenina, de la cual Hakkaoui es presidenta del Consejo Administrativo, nuestra entrevistada la considera una asociación que se mueve en el marco del movimiento femenino islámico, aunque reconoce que este movimiento está en sus comienzos.

En cuanto al movimiento femenino islamista, quizá está en sus comienzos, no podemos decir que ya existe de forma clara, pero existen organizaciones, tales como La Organización de Renovación de la Conciencia Femenina (...) No podemos hablar de un movimiento femenino islámico pero podemos hablar de premisas de su génesis. (E7. PJD. Hakkaoui)

La concepción de los islamistas de la mujer es la que lleva a que no vean la necesidad de un movimiento femenino a parte, que se desenmarca del movimiento islámico en general.

Quizá no hay una intención de crear un movimiento femenino con un planteamiento o perspectiva islámica porque la posición de la mujer dentro del movimiento islámico en general puede ser entre paréntesis una posición cómoda hasta cierto punto. Además, la cultura dominante dentro de los movimientos islámicos no incita a crear organizaciones especializadas en asuntos que se desvinculan del concepto de movimiento en general. (E7. PJD. Hakkaoui)

Pero, según Hakkaoui, nace esta necesidad como respuesta a los movimientos feministas dominantes y que tienen una ideología de izquierdas. La necesidad de un movimiento feminista con referentes islámicos que se diferencie de los feminismos existentes tanto en Marruecos como en el exterior.

Pero hay una necesidad urgente para crear estas organizaciones; por un lado, para asegurar un cierto equilibrio en la escena y por otro lado, por motivos personales relacionados con personas y con algunas organizaciones determinadas. Es necesaria ahora la independencia de una acción femenina con referentes islámicos para darle fuerza frente a la acción feminista que predomina actualmente, que parte de ideologías izquierdistas y no-religiosas u otras perspectivas que predominan en la escena internacional en general o en Marruecos en particular. (E7. PJD. Hakkaoui)

### 11.3 El discurso feminista frente al discurso oficial interno

En los años 60, el Estado, según Bouhssini, quiso llenar el vacío creando asociaciones que se encargan del tema de la mujer, tales como la Unión femenina marroquí (UNFM), creada por el rey Hassan II, y la Asociación marroquí de planificación familiar (AMPF), fundada en los años 70. Ésta última asumió una tarea muy importante en un momento en que había un fuerte crecimiento demográfico. El papel desempeñado por el Estado, en este sentido, lo considera Bouhssini positivo, pero no podemos considerar ninguna de estas dos asociaciones como feministas a pesar de la acción llevada a cabo en relación con la cuestión femenina.

... hay que decir las cosas tal como pasaron, que el Estado sin embargo quiso llenar algunos vacíos por eso instituyó algunas asociaciones, te puedo citar dos ejemplos; está la primera asociación llamada Unión Femenina Marroquí (UNFM) que fue presidida por la princesa Fatema Zahra que es la tía del rey. Esto demuestra que el Estado deliberadamente quería llenar un vacío a su manera, y esa asociación benefició materialmente muchísimo del Estado, les ayudaron en sus acciones, pero la pregunta es si podemos considerar que esta asociación se planteaba como movimiento feminista y si planteaba reivindicaciones, hay que verificarlo, yo diría que no, no es el caso. (...)

Hay otra asociación que creó el Estado pero no es una asociación de carácter feminista que conocemos pero yo personalmente considero que asumió un papel importante, se trata de La Asociación Marroquí de Planificación Familiar (AMPF), que se creó prácticamente a comienzos de los años 70, y que tenía la tarea de sensibilización y concienciación en temas de la planificación familiar. (...) Así que, esta asociación a pesar de los resultados limitados que tuvo, ahora quizá haya desarrollado su etilo de trabajo..., pero a pesar de todo..., yo considero que una asociación de ese tipo es importante en una sociedad que vivía un crecimiento demográfico muy fuerte cuyos efectos negativos afectarán en primer lugar a las mujeres. (...)

En esto el Estado ha desempeñado un rol esencial; de hecho las mujeres que eran responsables de la asociación se movían en el círculo del Palacio, pero esta asociación no la podemos llamar asociación feminista en el sentido de reivindicación (...) no la puedes poner en el grupo de las asociaciones que lucharon por la cuestión de la igualdad entre los sexos. (E16. Inv. Bouhssini)

Naïr vincula la asociación UNFM al feminismo de Estado, aunque prefiere no utilizar la palabra feminismo porque tampoco la considera una asociación feminista. Para ella las asociaciones feministas son aquellas que cuestionan la situación de la mujer y éstas empezaron a crearse a finales de los años 80 por feministas, militantes en partidos de izquierda, fruto de una toma de conciencia de cómo la cuestión de la mujer estaba relegada a un segundo plano.

El sociólogo Dialmy diferencia entre tres tipos de movimientos: el feminismo de Estado, el feminismo asociativo y el feminismo de los partidos políticos. Lo que Dialmy llama feminismo de Estado son aquellas iniciativas tomadas por el Estado o por la monarquía en los años 40 y 60 para la liberación de la mujer y la consagración de la igualdad jurídica entre hombres y mujeres. Además, Dialmy incluye también en esta categoría la voluntad real para sacar adelante la reforma del CSP y el CF.

Yo suelo diferenciar entre tres tipos de movimientos feministas. (...)

El primero es lo que denominé el feminismo de Estado. Esta denominación la puse en 1989 en una conferencia que se celebró en Rabat a la ocasión de la institución de La Unión del Magreb Árabe.

Este Código (el Código de Estatuto Personal tunecino) que tomó unas decisiones muy importantes a favor de la igualdad entre hombres y mujeres es una decisión estatal, una decisión de Estado, entonces es un feminismo de Estado, porque es el Estado quien decidió consagrar la igualdad entre hombres y mujeres, por eso lo llamé feminismo de Estado.

La pregunta planteada es que en Marruecos tuvimos también premisas de feminismo de Estado, es decir que la iniciación del feminismo en Marruecos ha sido estatal. Primero, la aparición de Lalla Aïcha en 1947 sin velo, luego la Constitución de 1962; la primera constitución marroquí que consagra la igualdad institucional y jurídica entre la mujer y el hombre, después en 1966 la adopción de la planificación familiar para disminuir las cargas que tenía la mujer por el embarazo y el parto. Todas estas son decisiones tomadas por el Estado y van en la línea de la liberación de la mujer del espacio privado y la igualdad entre los sexos y eso es lo que yo llamo feminismo de Estado. (E12. Prof. Dialmy)

Bouhssini no está de acuerdo con Dialmy sobre el tema de feminismo de Estado. Dialmy piensa que no tenemos sociedad civil y tenemos sólo feminismo de Estado, porque si no fuera por la intervención del Rey no se hubieran podido conseguir los logros de hasta ahora. Para Bouhssini el papel del Estado es fundamental, no se puede negar que es quien responde a las reivindicaciones, además si no fuera por la voluntad del palacio no se conseguiría nada, porque el movimiento todavía no constituye una fuerza, pero esto no significa que se trata de un feminismo de Estado.

Lo siento, ¿dónde existe un movimiento social en algún país incluso democrático en que no es el Estado que responde a sus reivindicaciones? (...)

En el plano político, estoy completamente de acuerdo, pero no es un feminismo de Estado, este concepto es demasiado fuerte... Estoy de acuerdo con Dialmy en que si el Palacio no quisiera interesarse por ese tema no lo haría, y quedaríamos ahí arrastrando por una razón simple y es que no somos una fuerza. (E16. Inv. Bouhssini)

Benlabbah tampoco está de acuerdo con Dialmy. No tenemos un feminismo de Estado. No hay que negar toda la lucha del movimiento feminista. Aunque hay que reconocer que sin voluntad política no se puede llegar muy lejos.

Pues en este sentido yo no estoy de acuerdo porque las dos reformas sucesivas de la Mudauana fueron el resultado de un debate que duró años. No olvidamos que había comisiones constituidas por sociólogos, ulemas, etc. y es la acción y el trabajo de esas comisiones que han desembocado en unas reformas.

El feminismo de estado no existe en Marruecos, en el sentido de que todo venga de arriba sin tener en cuenta lo que pasa abajo. No estoy de acuerdo porque las reformas son el resultado de un trabajo duro y de décadas y décadas de lucha. (E13. Prof. Benlabbah)

Pero Dialmy no niega la presencia del feminismo. O sea, reconoce la presencia del feminismo que llama asociativo y considera que interactúa con el feminismo de Estado. El logro de la Mudauana para él es una reconciliación entre ambos feminismos. Considera que la presión que hacen las feministas es la que llevó a la reforma pero, eso sí, con el consentimiento del poder central.

Sin embargo, a pesar de todo hay una conciliación entre el feminismo de Estado que él representa y el feminismo asociativo, porque la presión de las asociaciones que empezó desde los años 80 y llegó a su

auge en los 90 es la que llevó a esa nueva reforma pero no en contra del poder ni en contra de la Administración sino en colaboración con ella. (E12. Prof. Dialmy)

Efectivamente, tal como lo expresa Alaoui, en la era del rey Mohamed VI se han conjugado las tres voluntades: la voluntad de la sociedad civil, la voluntad real y la voluntad de los partidos políticos progresistas para conseguir la democracia y poner la cuestión de la mujer en el centro de la cuestión de la democratización y la modernización del país.

En Marruecos hay muchos esfuerzos, sobre todo con la era del nuevo Rey, y también gracias a la sociedad civil y los partidos políticos progresistas que lucharon durante años para conseguir la democracia y, la cuestión de la mujer siempre estuvo en el centro de la problemática de la democracia y la modernidad.  
(E2. UAF. Alaoui)

No obstante, la monarquía, aunque tiene un papel fundamental de decisión, no es libre frente a la coyuntura internacional y los retos de la globalización. La democratización es un proceso necesario e inevitable.

Sí, pero no hay que olvidar otras cosas; la coyuntura internacional. La monarquía no es libre, está obligada a instaurar una verdadera democracia. Estamos alertas de la globalización. Las presiones exteriores son fuertes. Hay que seguir absolutamente la corriente, pero hay exigencias objetivas y yo creo que la monarquía está consciente de ello. Para que el país se desarrolle, los derechos de todos los ciudadanos deben ser asegurados. No podemos dejar a la mujer sin sus derechos elementales si queremos que la sociedad marroquí se desarrolle. Los dirigentes marroquíes son conscientes de eso. No pueden decir no. (E13. Prof. Benlabbah)

Pero, ambas, Alaoui y Benlabbah resaltan que en Marruecos tenemos una monarquía y un sistema político con especificidades y una sociedad tradicional. Se destaca la importancia de la voluntad real para la modernización del país; una voluntad que incluso los partidos políticos la necesitan para que les dé un empujón y el papel de la monarquía, en la cual el rey ostenta el rol de árbitro y de legislador.

La voluntad política no se puede saltar, porque estamos en una sociedad con ciertas especificidades. (...) Y también somos una sociedad tradicional. Incluso hay partidos políticos que todavía necesitan de esa voluntad real que da un empujón. (E2. UAF. Alaoui)

Pero como se trata de una monarquía constitucional y es una monarquía con un Rey que es Comandante de los Creyentes nada se puede hacer sin su aval, sin su acuerdo. La sociedad civil puede luchar etc., pero es a él de decidir; la última decisión le incumbe. Esto es una especificidad. Yo me pregunto cuando decimos feminismo de Estado, ¿en los otros países, incluso los más avanzados, los países occidentales, no es finalmente el Estado que zanja el debate? Porque cuando dictamos una nueva ley, es el gobierno quien la propone, y la dicta finalmente si no, no es una ley. Entonces, es la misma situación, pero lo que crea la especificidad es que aquí tenemos la misma persona que dirige nuestro país es al mismo tiempo el dirigente supremo en el sentido religioso también. Eso crea especificidades que son innegables. (E13. Prof. Benlabbah)

En la siguiente intervención, Alaoui nos comenta de cómo interviene el rey en momentos de polémica como árbitro para zanjar el debate. En efecto, durante el debate

provocado por el PANIFD, las asociaciones remitieron el asunto al Rey quien asignó un Consejo Real de Reforma del CSP que años más tarde sacó a la luz el CF.

Pudimos, a pesar de la polémica que hubo, conseguir que se adoptaran varios capítulos del Plan que se aplicaron en los diferentes sectores del Gobierno. La polémica se armó principalmente alrededor del aspecto de empoderamiento jurídico de las mujeres, por eso se remitió el asunto al Rey y se formó un Consejo Real de Reforma del Código de Estatuto Personal que luego sacó a la luz un nuevo Código de la Familia. (E2. UAF. Alaoui)

Jbabdi y Elkarch destacan especialmente el papel del Rey y de la voluntad real para la cuestión femenina y el ulema Raissouni a su vez destaca el papel fundamental de la monarquía para asegurar la unidad del país, la armonía y el equilibrio.

Pero también eso se debe esencialmente a la voluntad del rey, fue una voluntad para cambiar la Mudauana, asegurar la promoción de los derechos de las mujeres, acabar con las violaciones de los derechos de las mujeres. (E1.UAF. Jbabdi)

Es suficiente que el Rey del país esté con nosotros y cada vez llame la atención y avise que las mujeres todavía están discriminadas. Y todo eso es una buena señal. (E8. PPS. Elkarch)

Lo que une Marruecos ahora es la monarquía, ésta es la que asegura la unidad de esta diversidad; hace la labor de contener la obstinación y frenar la propulsión, y la Constitución hace la labor de equilibrio entre las fuerzas que hay en la escena marroquí. (E5. Ulema. Raissouni)

En las siguientes aportaciones, tres de las militantes políticas y feministas entrevistadas dan ejemplos donde se destaca el papel del rey para la promoción de las mujeres y su apoyo a la causa femenina. A saber, Ouchelh destaca la participación de las mujeres en los puestos de decisión al nombrar directamente a mujeres en altos cargos. Por otro lado, Alaoui recuerda que el rey Mohamed VI animaba a usar la discriminación positiva para mejorar el acceso de la mujer a los puestos de responsabilidad.

... también la voluntad Real que se muestra en los discursos del Rey o sus mensajes que insisten en que la mujer tiene que alcanzar la posición que merece. Los nombramientos que hizo el Rey de algunas mujeres para unos puestos de decisión lo demuestran también. Por ejemplo, el nombramiento de 3 mujeres en el Consejo Científico por primera vez, tener una mujer como consejera personal... (E6. USFP. Ouchelh)

Fíjate en el discurso del Rey donde dijo que por lo visto dada la situación de la mujer en los puestos de decisión, se tiene que usar el mecanismo de la discriminación positiva. (E2. UAF. Alaoui)

Para nosotros el Código de la Familia es algo muy positivo y eso se debe también al apoyo del rey. (E9. MP. Rachiq)

A raíz de la intervención del Rey con su papel de arbitraje, varios de nuestros entrevistados coinciden en que siempre la monarquía salía ganando al final de los debates surgidos alrededor de la cuestión femenina. En efecto, la monarquía salió ganando al final del debate sobre el CSP, tanto con la primera reforma de 1993 como con el nuevo CF en 2004. En el primer caso, el Rey Hassan II intervino como árbitro

para zanjar el debate y, en el segundo, fue el Rey Mohamed VI quien resolvió la polémica en la cual confluyeron diferentes actores: islamistas, feministas, partidos progresistas...etc.

... realmente a mi parecer creo que el primer ganador en ese nuevo Código de la Familia es el Rey, porque pasó en su nombre. Es él quien lo anunció. Políticamente es el primer ganador. (E12. Prof. Dialmy)

Esto dio lugar a la primera reforma de la Mudauana y a la segunda, la última que fue revolucionaria. Y todo esto siempre controlado por la monarquía. Al fin y al cabo, no son los islamistas, ni los socialistas sino la monarquía la que ha ganado. (E13. Prof. Benlabbah)

Cuando aumentó la hostilidad y empezaron los islamistas a atacar de impías a las mujeres, entonces en el plano político, y creo que es eso que quería decir Dialmy, Hassan II aprovechó la ocasión el 20 de agosto 1992 y pronunció su famoso discurso dirigiéndose directamente a las mujeres, no dice al movimiento feminista, si no a las mujeres diciéndoles que ha escuchado sus quejas, que dirijan sus reivindicaciones a él, que ante todo eso entra en competencia del príncipe de los creyentes y que entonces le incumbe a él zanjar el tema. Con eso tiró a 7 pájaros con un solo golpe. Primero, quiso decir a los islamistas, que usan la religión, que es a él que le incumbe zanjar temas que tienen que ver con la religión según la Constitución. Segundo, es un mensaje al movimiento democrático (USFP y partido de Istiqlal) que nunca quiso hacer nada a favor de la cuestión femenina pero él sí que va a hacer y, va a ser una iniciativa histórica que al final es Hassan II quien va a promover y que la va a culminar introduciendo dos mujeres en el Parlamento en 1993, y luego durante el gobierno de alternancia puso 4 mujeres Secretarías de Estado, entonces la Historia, queramos o no, escribirá que Hassan II es quien ha tomado una iniciativa muy importante relacionada con el tema de la mujer. (E16. Inv. Bouhssini)

Bouhssini subraya que, en el caso de 1993, al final el rey Hassan II sale ganando porque el movimiento estaba muy débil y no supo coordinarse. Se presentaron no como unidad sino separadamente, cada uno quiso ganar políticamente. La monarquía también sale ganando después del debate surgido a finales de los años 90 a raíz del PANIFD. En este caso, Mohamed VI actúa de árbitro, e interviene para zanjar el debate. De nuevo, hubo escisión en el movimiento; UAF dejó de actuar con liderazgo del movimiento y pensó que sería mejor dejar el asunto en manos del Rey. En cambio, las demás militantes consideraron oportuno hacer una labor de lobby, porque el Consejo tardaba en sacar los resultados y, además, había rumores de que no aceptaba muchas de las reivindicaciones del movimiento feminista.

Justamente en 1992, la Unión de Acción Femenina aunque fue la que lanzó la iniciativa, salió perdiendo, porque ni siquiera pudo poner de su lado aquellas mujeres independientes, éstas llevaron su informe al rey, la UAF presentó su informe y los demás también por separado. El rey cuando recibe informes por separado, entiende que cada uno quiere ganar políticamente, así sale él ganando. (...)

Pero también las declaraciones de Latifa Jbaldi presidenta de la UAF el 8 de marzo de 2001 todas demuestran claramente que ella ha cambiado completamente de postura. Dijo que podemos dejar que el palacio haga su trabajo, el tema de la reforma de la Mudauana está en manos del rey, dejémoslo que haga su trabajo. Las militantes de Primavera de Igualdad decían “vale, el Consejo está haciendo su trabajo, pero hay rumores que hay muchos problemas dentro del Consejo y gran parte de sus miembros no quiere aceptar las reivindicaciones del movimiento feminista, y que tenemos que hacer una acción de lobby”. La pregunta es si esta acción ha tenido fruto. Es posible que sí, como que es posible que Mohamed VI en una circunstancia muy importante en el país quiso arreglar la cuestión para que se cuente a su favor políticamente. (E16. Inv. Bouhssini)

Bouhssini destaca también aquella intervención real para agilizar el trabajo del Consejo al sustituir su presidente Driss Dahak por Mohamed Boustta. La gestión del Rey de la polémica alrededor de la Mudauana, al plantear esta ley por primera vez en el parlamento, tiene también varias connotaciones, tal como lo destaca la siguiente cita. Por un lado, el Rey participa en el proceso de deconstrucción del carácter sagrado de la Mudauana, y por otro, la monarquía se está modernizando para adaptarse a la sociedad actual introduciendo las reivindicaciones feministas casi en su totalidad. En definitiva, se ha demostrado el papel que desempeña la monarquía y se ha transmitido un mensaje a los islamistas, en un momento delicado, a saber, que el Rey es el príncipe de los creyentes y que le incumbe a él la gestión del Islam.

Cuando Mohamed VI cambió Driss Dahak por Mohamed Boustta, estuvimos en diciembre de 2002, eso tiene muchos significados. Primero que Driss Dahak no supo gestionar el trabajo, las cosas se alargaron mucho y fracasó en encontrar un consenso mínimo dentro del Consejo. Por otra parte, Mohamed Boustta es un personaje político que tiene habilidad en negociación y lo ha demostrado. Por otro lado, como te dije, la circunstancia internacional y la circunstancia nacional de 16 de mayo influyeron. Mohamed VI quería demostrar a los islamistas que no tienen más remedio que aceptar el tema de la Mudauana. Cuando se plantea arbitraje para un tema, no queda más remedio que aceptar los resultados, no hay más remedio. Mohamed VI lo ha hecho muy bien, primero dejó pasar todas las reivindicaciones, segundo lo planteó en el parlamento. Deconstruyó todo el carácter sagrado que tenía la Mudauana; adoptó el *iytihad*, reformó desde dentro del Islam y de la escuela *Maleki*, planteó el proyecto en el parlamento. Esto es una señal de que la Monarquía se está reformando; está renovando sus métodos tradicionales. Hace falta que se adapte con las novedades de la situación. (E16. Inv. Bouhssini)

En cuanto a la relación del movimiento feminista con el Estado, éste valora positivamente la acción feminista y actúa conjuntamente con el movimiento.

El Estado también se ha comportado con el movimiento feminista de forma positiva, porque se dio cuenta de su evolución y madurez, por consiguiente trabajamos juntos en varias ocasiones. Por ejemplo cuando hay una conferencia internacional se consulta a las asociaciones femeninas, y éstas preparan informes anuales sobre los derechos de la mujer. Eso demuestra la importancia de la voluntad política. (E2. UAF. Alaoui)

Jbabdi, presidenta de UAF, y Rachiq, citan, por ejemplo, la acción conjunta de las asociaciones y el Estado para luchar contra la violencia contra la mujer.

Pudimos incitar al Estado a organizar campañas nacionales contra la violencia (este año se ha hecho otra) y poner una estrategia de lucha contra la Violencia. (E1.UAF. Jbabdi)

En relación con la Estrategia de Lucha contra la violencia contra las mujeres, otra vez insisto, ésta no es una estrategia de un ministerio, porque yo conozco una asociación, a saber la Unión de Acción Femenina que fue líder y tuvo la iniciativa en este asunto, y tienen muchos centros de atención a las mujeres víctimas de violencia, cuando hablé con las mujeres de esta asociación y de otras, me doy cuenta que todos los puntos de la estrategia son de las asociaciones, el ministerio los adopta y los promociona. (E9. MP. Rachiq)

En los siguientes testimonios, Jbabdi y Ouchelh alaban que el movimiento haya implicado al Estado para adoptar la aproximación de género y lo haya incitado a incorporarla en todos los sectores públicos.

Pudimos conseguir que la aproximación de género sea adoptada por el Estado; antes el planteamiento de esa aproximación fue muy atacado, los conservadores lo consideraban una llamada a la igualdad en sentido despectivo.

Con la ministra Nezha Chekrouni se hicieron los puntos focales de género en todos los sectores públicos (para que se introduzca la aproximación de género intentando velar por su aplicación) aunque no están muy activados. (E1.UAF. Jbabdi)

Y sobre todo ahora el Estado aplica la aproximación de género (género social) en muchos ámbitos incluso en las finanzas del Estado. (E6. USFP. Ouchelh)

Elkarch subraya que el Estado, últimamente, está favoreciendo y apoyando la acción de la sociedad civil. En la misma línea, Rachiq señala que las asociaciones son un socio efectivo del Estado, y Naïr recalca el papel que desempeñan para el cambio.

La sociedad civil actúa muchísimo y el Estado le da mucho apoyo; está últimamente muy interesado en ayudarla. Actualmente, el apoyo que se da a las asociaciones no gubernamentales es mayor que el que reciben los partidos políticos... En Solidaridad Social se puede hacer mucho porque intervienen muchos actores de la sociedad civil. La sociedad civil actúa por ahora con ánimo y perseverancia... (E8. PPS. Elkarch)

La sociedad civil y las asociaciones han podido conseguir ser un socio efectivo inevitable. No se puede desdeñar el papel de la sociedad civil como fuerza de proposición y socio efectivo en el proceso de desarrollo. Actualmente las asociaciones tratan también los problemas de los niños sin techo, los discapacitados. (E9. MP. Rachiq)

Pero al mismo tiempo la sociedad civil tiene un papel importante que desempeñar en el cambio de la situación de toda la sociedad y sobre todo de las mujeres porque ellas están viviendo muchas discriminaciones e injusticias. Y aquí el papel de las asociaciones es muy importante, no sólo en el ámbito social sino también en el económico y político. (E11. Prof. Naïr)

Naji, a su vez, reconoce que el Estado está desempeñando un papel importante en promover el cambio de las mentalidades. Ahora parece que hay más conciencia de la necesidad de la igualdad entre hombres y mujeres y eso ha sido posible gracias al debate que se ha detonado durante el gobierno de Youssfi.

El Estado desempeña un rol muy importante en el cambio de las mentalidades y la cultura o las culturas, por consiguiente, si hace 30 años no hablábamos de las mujeres, estaban ahí, son imprescindibles pero no hablábamos de ellas, ahora no, ahora incluso en el taxi puedes escuchar un comentario tal como: “cuidado que ahora la igualdad...”, “ese es el tiempo de los derechos de las mujeres” (E3. AA. Naji)

Sin embargo, Jbabdi critica el hecho de incluir la cuestión de la mujer en un ministerio encargado de la familia, la infancia y los discapacitados, y lo considera una desestimación de la cuestión de la mujer. Para ella la cuestión es horizontal y merece un ministerio a parte encargado de la mujer.

Está la Secretaría de Estado Encargada de la Familia, la Infancia y los discapacitados; eso lo considero desestimación de la cuestión de la mujer. La mujer no es sólo la esposa, la mujer es una ciudadana, tiene

sus problemáticas, la cuestión es horizontal, no se debe sintetizar. Tiene que haber un ministerio a parte que se relaciona directamente con el primer ministro y no con el ministerio de Asuntos Sociales porque la problemática no es sólo social, es política, económica, social y cultural. (E1.UAF. Jbabdi)

Lejos de tener una relación de dependencia, Naji insiste en que el movimiento tiene que ser más bien el detonante del gobierno y de los partidos.

Todo eso es nuevo para nosotros en Marruecos. El movimiento feminista tiene sus métodos y sus objetivos que pueden coincidir con los de los partidos políticos y del gobierno como lo hizo con Said Saadi sobre el proyecto del Plan de Acción de Integración de la Mujer en el Desarrollo, pero de forma independiente, no tiene que echarse encima y que sus programas sigan los planes del gobierno y de los partidos, al contrario, el movimiento feminista tiene que ser detonante del gobierno y de los partidos. Desgraciadamente, este es el problema que teníamos. (E3. AA. Naji)

Pero Dialmy reprocha que la acción de las asociaciones no deje de ser una acción marcada por los límites consensuados, tal como hemos mencionado antes. Por otro lado, Rachiq llama la atención sobre otro aspecto, a saber, la poca colaboración del Estado con las asociaciones comparada con la cooperación internacional. Las asociaciones y militantes políticas piden apoyo al gobierno, y desean que la colaboración del Estado sea más efectiva.

Imagínate escribes a una organización internacional, o a una embajada y en un período de un mes ya tienes respuesta y empieza ya el proyecto. Que es lo que hace efectivo un proyecto de una asociación, es cuando se supera la burocracia administrativa, se hace en un corto período de tiempo y se ven los resultados. Mientras que la Administración cuando quiere realizar un proyecto toma mucho tiempo. Yo creo que haciendo pequeños proyectos conseguimos el desarrollo. (...)  
Lo que nosotros pedimos es que el Gobierno nos apoye y nos facilite las tareas. Las acciones no tienen que ser por temporadas y ocasiones. Debe haber continuidad y pertinencia para conseguir los objetivos. Se necesita tiempo y continuidad. (...) Nuestra acción no es lucrativa. Lo que pedimos es que el Estado haga que sea efectiva su colaboración. A (E9. MP. Rachiq)

#### **11.4 El discurso feminista marroquí frente a otros feminismos**

Tal como se ha comentado antes, cabe recordar la relación de la emergencia del movimiento feminista marroquí con el contexto de Renacimiento árabe de finales del siglo XIX y con el movimiento feminista árabe y especialmente el egipcio. En este sentido, Naïr subraya en la siguiente cita el contexto y los antecedentes del movimiento de las mujeres árabes.

El debate sobre la situación de la mujer no es reciente en el mundo árabe, sino que también ha surgido a finales del siglo XIX con algunos autores como Tahtaoui, El Afgani, Mohamed Abdou, pero también Malek Hafni, Nazek, Chaaraoui. (...)  
Es lo que te he dicho antes. Es que ha sido influido por la corriente pensadora que existía entonces. (E11. Prof. Naïr)

Por otro lado, tal como lo expresa Benlabbah, no hay que olvidar tampoco la influencia del contexto mundial de promoción de los derechos de la mujer en general. En este sentido, considera el feminismo marroquí semejante a los movimientos

feministas occidentales por las influencias recibidas de Occidente. Esta influencia del feminismo occidental se acentúa porque somos consumidores de las teorías occidentales. No obstante, tal como hemos mencionado en otra ocasión, a pesar de las influencias, el feminismo marroquí tiene sus especificidades dictadas por el contexto, que le diferencian de los demás feminismos occidentales o árabes. En efecto, las teorías feministas radicales, por ejemplo, no han podido tener éxito en Marruecos.

Hay que ligarlo también al movimiento general mundial de promoción de la mujer. (...)  
... el movimiento feminista en Marruecos a la vez tiene especificidades y se asemeja a los movimientos feministas en el extranjero, sobre todo occidentales; se parece a los otros feminismos en la medida en que hay influencias innegables. Había una influencia innegable de los movimientos feministas sobre todo franceses sobre las feministas marroquíes... los intelectuales marroquíes desde el principio del movimiento feminista marroquí empezaron a militar, fueron todavía espíritus abiertos... abiertos a lo que pasa en el extranjero. (...)  
Eso quiere decir, las especificidades son dictadas por el contexto. No podemos decir que somos seguidores y que copiamos todo el tiempo etc., es decir, tenemos también teorías que esclarecen un poco las cosas, que esclarecen un poco la vía, etc., pero que el contexto determina el transcurso de las cosas, es por eso que hay teorías feministas radicales, ..., que no han podido abrirse camino aquí en Marruecos. (E13. Prof. Benlabbah)

... cuando hablamos de feminismo, en sus expresiones extremas encontramos las feministas radicales, éstas rechazan cualquier contacto sexual con el hombre y rechazan el matrimonio considerando éste el origen de todos los problemas de la mujer, lo consideran una tumba o una cárcel para la mujer, ellas rechazan el matrimonio, incluso rechazan al hombre que ven como un enemigo principal y un dominador estratégico. El feminismo marroquí no tiene esa postura, las feministas marroquíes no rechazan el matrimonio, ni al hombre ni a tener hijos. Las feministas radicales rechazan también parir porque para ellas es una forma de explotación (E12. Prof. Dialmy)

Comparando el feminismo marroquí con el de los países árabes, varias informantes coinciden en que Marruecos está mucho más por delante de muchos países árabes. Este avance rápido del feminismo marroquí se debe al aprendizaje de las experiencias de los países occidentales, que han iniciado la lucha feminista décadas antes pasando de la conciencia individual a la conciencia colectiva, lo cual ha permitido al movimiento marroquí quemar muchas etapas. Se debe, también, según Elkarch, al carácter militante de las mujeres marroquíes, que no han cesado de reivindicar sus derechos. En este sentido, Naji considera positivo y necesario el intercambio y el contacto con los demás feminismos para conocerse y aprender de otras experiencias.

... mientras que en comparación con los países árabes, pues con todo orgullo y alegría te digo que nosotros los hemos superado muchísimo. Estuvimos en un Congreso de la Mujer y la Ley; ahí descubrí que los hemos superado por treinta años de lucha, dado que cuando hablamos con ellas sobre sus reivindicaciones, sus perspectivas etc., mujeres militantes que en su mayoría eran mujeres de derecho, nos dimos cuenta que tenían el mismo comportamiento que tenía la mujer marroquí en los años 50. (...)  
Nosotros hemos quemado muchas etapas, quizá por nuestra situación geográfica y quizá porque la mujer africana especialmente es una mujer dinámica y muy activa, no espera que le otorguen derechos, ella los busca, y los reivindica, mientras que ahí estaban todavía esperando que les den derechos, les dijimos que eso nunca pasa, los derechos se cogen, no se dan. (...)  
En EEUU las mujeres no han llegado a lo que tienen ahora recientemente, desde los años 60 o antes llevan luchando, al menos nosotros hemos beneficiado de las experiencias de otros y hemos superado realmente muchos obstáculos. Hemos beneficiado al máximo. (E8. PPS. Elkarch)

Hemos quemado muchas etapas, y ellos nos ayudaron en ello. (...)  
Ahora se plantea la necesidad de la traducción en el ámbito de estudios feministas, por lo menos para saber las ideas planteadas por la gente que ya nos han adelantado hace siglos. (...)  
Ellos (occidente) empezaron desde el siglo dieciocho como movimiento; el movimiento como lo definen las feministas es un paso de la conciencia individual a la conciencia colectiva para crear mecanismos colectivos de lucha para el cambio, en este sentido la lucha empezó a finales del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve pero desde el siglo catorce las mujeres empezaron a escribir y hablar de las mujeres. (E3. AA. Naji)

La relación con los feminismos occidentales no siempre era igual, Bouhssini nos relata como veían las feministas marroquíes, inicialmente durante la génesis del movimiento, a los feminismos de los países occidentales y como trataban de marcar la diferencia, considerando a éstos “*nisuaniya*”, es decir un feminismo visto como subversivo en un sentido despectivo, desviado de la causa principal de la igualdad entre los sexos e insertado en una línea radical. Y es por eso que el movimiento empezó a trazar de manera bien definida sus referencias para distinguirse.

De hecho, en los artículos de 8 De Marzo, la señora que escribió el artículo, la responsable del Periódico y líder del UAF dijo literalmente: “Que nosotros como asociación feminista marroquí anunciamos claramente que no nos insertamos ni nos vemos en los desvíos o deslices que conocieron o que tendrán los movimientos feministas occidentales” incluso la denominación que se daba al movimiento feminista occidental en aquel momento era la palabra “*niswaniya*” y eso es una forma peyorativa de llamarlo y para demostrar que ellos no se insertan en ese movimiento porque es un movimiento que se desvió del objetivo principal que es la igualdad entre los sexos. En aquel artículo de 8 De marzo que explica la referencia, reduce todo el movimiento feminista occidental en unos ciertos deslices que conoció el movimiento entonces. Pero, nosotros después cuando hicimos un repaso nos dimos cuenta que el movimiento feminista occidental y especialmente el francés que es el más cercano a nosotros, sólo parte de él que conoció un desvío y eso si queremos llamarlo desvío. (E16. Inv. Bouhssini)

La mayoría de los expertos entrevistados coinciden en que no hay un modelo a seguir, o un feminismo ideal. No hay que imitar a ninguno. Cada sociedad produce un feminismo que corresponde a su contexto. Y eso es digno de respetar.

Entonces, creo que el feminismo refleja el nivel de progreso de cada sociedad, no podemos decir que hay un modelo ideal de feminismo o que los feminismos tienen que intentar imitarlo o posicionarse en función de él, al contrario, cada sociedad produce su propio feminismo que le conviene. (E12. Prof. Dialmy)

En la siguiente intervención, Bouhssini destaca la especificidad del movimiento feminista marroquí por las circunstancias y condiciones propias comparándolo con otros movimientos sobre todo occidentales. Por un lado, según ella, hemos hecho un recorrido parecido; son ambos movimientos que nacieron en el seno de los partidos políticos y luego se han independizado de ellos. Por otro lado, en cuanto a planteamientos, es sólo cuestión de tiempo; más tarde, podremos plantear temas como estos movimientos, tales como el tema del aborto, la contracepción, es decir asuntos relacionados con el cuerpo

de la mujer.

Ahora, en realidad lo que hemos conseguido está bien, y sobre todo cuando lo comparas con las experiencias de otras sociedades, por ejemplo Francia, sus movimientos tenían feministas que vienen de los partidos políticos, el partido comunista francés ha desempeñado un papel esencial, el partido socialista también, y las reivindicaciones que estaban planteadas no tenían nada que ver en el fondo con la problemática femenina, sino que las cuestiones que se plantearon a lo largo de la historia de la cuestión femenina en Francia fueron los derechos políticos y las cuestiones civiles. Incluso los americanos también conocieron corrientes políticas, creo que nosotros también necesitamos tiempo para que nuestra sociedad se desarrolle para que después se produzca un movimiento feminista que plantea cuestiones tales como el aborto, la contracepción, cuestiones que están íntimamente ligadas al cuerpo de la mujer.

La pregunta es si tenemos un movimiento feminista en el sentido de la palabra, podemos decir simplemente que tenemos un movimiento feminista en el sentido de las condiciones y especificidades de nuestra sociedad y país. (E16. Inv. Bouhssini)

Pero Chenna no lo considera cuestión de tiempo, sino de especificidades que no se deben ni se pueden transgredir. Nos recuerda que no se pueden todavía plantear algunos temas que siguen siendo tabú, tales como la sexualidad prematrimonial, las madres solteras, mientras no se cuestiona la sexualidad masculina. De este tema hablaremos con más detalle en el apartado de Deconstrucción de la identidad de género y resignificación de la identidad femenina.

Tenemos el ejemplo de la acción de la Asociación Solidaridad Femenina. Una asociación que lleva una acción a favor de las mujeres en situación difícil como los denomina con mucha precisión la directora del centro, para no decir madres solteras. Se trata de una asociación líder y pionera en esta acción de protección y defensa de los derechos de las mujeres madres solteras, pero no se cuestiona nada, ni se plantea la cuestión de la sexualidad femenina. Chenna, la directora y fundadora de Solidaridad Femenina, subraya de manera contundente, que no podemos plantear estos temas, ni podemos defender una sexualidad femenina libre, por ser un país con cultura musulmana. Por ahora, sólo se puede prevenir para evitar el problema.

Ojo, nosotros no somos Occidente, no tenemos el estatus de madre soltera en Marruecos, tenemos madres en situación difícil, no se lo ha buscado. No creo que los marroquíes permitirán a sus hijas ni hoy ni mañana que sean madres solteras con voluntad propia como pasa en Occidente. No creo que llegaremos a esa situación. Tenemos ese problema por unos factores sociales y económicos, y por ahora sólo podemos solucionar el fenómeno como podamos y a la vez hacer labores de prevención. (E4. SF. Chenna)

En este sentido, comparándose con otros feminismos, Dialmy critica también al feminismo asociativo marroquí el hecho de no tener la libertad de plantear estos temas relacionados con la sexualidad femenina.

No hay un solo movimiento feminista en Marruecos o un partido político que lucha por el derecho de la chica no casada a una vida sexual, no existe. Y eso es de las reivindicaciones fundamentales de los movimientos feministas, que la chica tiene derecho a una vida sexual antes del matrimonio. Ahora Marruecos firmó el tratado de las Naciones Unidas, y el derecho al placer sexual es uno de los derechos humanos fundamentales pero no existe ningún movimiento feminista que lo defiende, es un derecho silenciado, reprimido por parte de todos los actores políticos y asociativos. (E12. Prof. Dialmy)

Bouhssini, reprocha no sólo al movimiento feminista sino también a los movimientos políticos en general y lamenta que no se ha podido, partiendo de las especificidades del país, implantar la cultura de derechos humanos, la igualdad y la tolerancia y, coordinar a la sociedad.

... no pudimos coordinar nuestra sociedad, no pudimos implantar los valores de los derechos humanos en nuestro pueblo, no producimos marcos organizativos adaptados a las especificidades de nuestro país, no pudimos hacer de nuestras referencias culturales y patrimoniales un ámbito que se pueda aprovechar de forma positiva para educar a nuestro pueblo a los valores de los derechos humanos, la igualdad y la tolerancia. (...) No se puede aislar el movimiento feminista del contexto donde se produce. (E16. Inv. Bouhssini)

Naji subraya que hay una historia común de explotación de las mujeres, pero esto no impide que los movimientos dependiendo del contexto donde surjan tengan sus especificidades. Hay que cuestionar y sobre todo no sacrificar el principio de la igualdad en nombre de la especificidad. El feminismo postcolonial, de las militantes feministas en India, o de las mujeres negras de Estados Unidos son algunos de los ejemplos de estas diferencias y de la diversidad de contexto de luchas feministas.

Llamaron a la especificidad incluso los movimientos feministas de Estados Unidos porque sufren de la discriminación y de una posición de inferioridad, pero la inferioridad de la mujer negra no es la misma que la de la mujer blanca, seguramente. Entonces las etnias empezaron a constituir un elemento de la identidad de algunas mujeres y algunos movimientos feministas. (E3. AA. Naji)

En contraste con la opinión de Elkhayat que dice que las feministas marroquíes han importado e imitado el feminismo occidental, la mayoría de los informantes, subrayan que, en definitiva la especificidad y el contexto de cada país influyen en el movimiento que produce. En este sentido, confirman que hay influencias del feminismo árabe y los feminismos occidentales sobre el feminismo marroquí, pero reconocen que no se puede importar ningún modelo. El movimiento, en ninguna parte, es homogéneo o estático, es un movimiento en continuo cambio y fruto del contexto propio. Todos los movimientos aportan algo nuevo y positivo al movimiento feminista global.

Y lo más malicioso es que han importado el feminismo europeo- americano nada más, no han entendido...  
(E15. Med. Elkhayat)

Yo creo que hay mucha influencia tanto del feminismo árabe como del feminismo internacional. Dentro del movimiento de las mujeres a nivel internacional, todas las mujeres en las diferentes partes del mundo han traído innovaciones, han cambiado la manera de ser del movimiento. Aunque el movimiento ha partido, en primer lugar, de Inglaterra o de Estados Unidos pero poquito a poco ha ido renovándose cada vez que otras mujeres se integren en este debate.

Claro, cada movimiento cualquiera que sea, parte de una realidad y de una cultura. No existe ningún modelo que se pueda importar, cualquiera que sea la situación, tanto movimiento de mujeres como cuestión económica o lo que sea. Se ha visto que cuando se importa cualquier modelo claro que fracasa porque hay una realidad que hay que tomar en cuenta. (...)

No olvidemos la aportación de las mujeres negras americanas al movimiento de mujeres. No olvidemos las aportaciones de las mujeres en América Latina, que están haciendo un magnífico trabajo y tienen una diferente manera de ver el trabajo con las mujeres. Tampoco olvidemos las aportaciones de las mujeres por ejemplo en India. El movimiento de las mujeres árabes es una parte de este movimiento. (E11. Prof. Naïr)

La diversidad de los movimientos de mujeres es un reflejo de la diversidad de la situación de las mujeres. En el caso del mundo árabe, no se puede hablar de una situación homogénea. No existe la mujer árabe en singular. Cada país es un mundo; la situación es dispar de un país como Arabia Saudí a otro como Túnez, aunque ambos son árabomusulmanes, pero el problema es que se suele homogeneizar.

Yo creo que lo que los diferencia, son las situaciones que están viviendo las mujeres en cada país. Si hablamos sólo del mundo árabe, no tiene nada que ver la situación de las mujeres en Arabia Saudita con la situación de las mujeres en Marruecos. Son dos situaciones completamente diferentes. Vemos que por ejemplo en Arabia Saudita, las mujeres no tienen ni el derecho de conducir un coche. Hay mujeres que están formando grupos, pero por ejemplo si aparece un movimiento de mujeres en algún momento en Arabia Saudita tendrá tareas completamente diferentes de las que tenemos aquí. (E11. Prof. Naïr)

### **11.5 Conclusiones parciales**

Revisando las referencias ideológicas del movimiento feminista marroquí nos damos cuenta de las siguientes constataciones. La adherencia de las militantes del movimiento feminista en sus inicios al pensamiento y a la referencia socialista se explica por la influencia de los partidos socialistas y de la escena política sobre la configuración de un pensamiento feminista. La UNEM sirvió para formar política e ideológicamente a las militantes de los partidos políticos de izquierda que posteriormente formaron asociaciones independientes de los partidos y forjaron el movimiento feminista.

Estas referencias y el planteamiento ideológico del movimiento feminista quedaban recogidos en el periódico 8 De Marzo y revelaban lo no dicho que escondía la adopción de la referencia socialista, a saber, no desviarse del objetivo principal de la lucha por una sociedad socialista. Con lo cual, el movimiento encontraba en la referencia teórica y política socialista una cierta legitimidad para existir como movimiento. Pero el debate de gestación del movimiento empezó cuando las militantes de los partidos políticos empezaron a darse cuenta de la particularidad de la cuestión femenina y de la necesidad de llevar una acción feminista independiente del partido. Lo cual llevó posteriormente a la revisión de las referencias teórico-ideológicas del movimiento.

Las feministas estaban conscientes de la especificidad de los problemas de las mujeres y de la necesidad de plantear la cuestión femenina y específicamente la

discriminación sexual, no exclusivamente desde una perspectiva socialista que la remitía al sistema económico. A partir de ahí, circunstancias externas e internas, a saber, entre otros, la emergencia del islamismo, impulsaron a las feministas a revisar las referencias y a pasar de una referencia socialista a una referencia basada en la feminización del *iytiḥad*, que se entiende por el uso de la razón para interpretar los textos y las fuentes religiosos. El feminismo, al fin y al cabo, abrió y participó en un debate necesario que se ha generado a nivel nacional relacionado con la revisión de las fuentes, las referencias y la identidad.

La madurez ideológica del movimiento es la que permitió el paso a la utilización de esta nueva herramienta (el *iytiḥad*) que constituyó nuevas gafas para ver la realidad y redefinir los conceptos, los códigos y los discursos religiosos y luchar así contra la hostilidad.

El objetivo de las feministas no fue la religión en sí, sino desvelar el uso que se hace de ella y renovar y feminizar el discurso religioso. Entonces, partiendo de una interpretación en clave feminista de los textos; el Corán y la *Sunna*, las feministas trataron de demostrar que no hay contradicción entre lo que reivindican, los derechos humanos universales y los preceptos del Corán. Con lo cual, empezaron a conciliar entre la referencia religiosa basada en el *iytiḥad* y la referencia universal de los derechos humanos.

La tendencia actual de las asociaciones femeninas y feministas en su acción es la integración de una triple referencia: la referencia social, la referencia religiosa basándose en el *iytiḥad* y la referencia universal de los derechos humanos. El objetivo es la consagración de la igualdad y de los derechos humanos, el fomento del desarrollo y la adopción de una perspectiva integral humanista basada en la proximidad.

Conscientes de que las leyes de Estatuto Personal discriminatorias constituían unos obstáculos ante la integración de la mujer en el desarrollo, el CF es concebido por las feministas como un logro que permitiría la institución de los valores humanos y universales de la igualdad y la justicia, requisitos fundamentales para el desarrollo. Por eso, en la actualidad se preconiza la acción de proximidad, pensada para y por las mujeres y el enfoque del desarrollo humano y sostenible.

En el apartado de los discursos cruzados se analizan el discurso feminista frente al discurso islamista y conservador, el discurso oficial interno y el de los demás feminismos.

En relación con la visión cruzada de feministas e islamistas y conservadores, destacamos que éstos fueron actores adversarios del conflicto que surgió a raíz de los debates polémicos que hubo en Marruecos sobre el Plan Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo y sobre la Mudauana, entre otros. Los islamistas consideraron lo reivindicado por las feministas una innovación en sentido peyorativo, una herejía, un ataque a lo sagrado y una alienación y subordinación a las organizaciones internacionales y al sistema de las Naciones Unidas.

Algunos de nuestros informantes consideran que el movimiento feminista necesita orientación para evitar desvíos, como los que señala la diputada del PJD; a saber, adoptar una línea de “*nisuaniya*”, es decir un feminismo de tinte radical y subversivo en el cual la lucha de las feministas se convierte en una sublevación de las mujeres contra los hombres. En cuanto a las feministas, pues consideran a los conservadores e islamistas como trincheras de la resistencia y fuerza hostil, oponiéndoles a las fuerzas progresistas. Partiendo del análisis de una visión cruzada queda claro que hay un cierto desconocimiento de uno al otro entre ambas corrientes, lo que fomenta el aumento de la hostilidad, y la creación de prejuicios y tópicos. Partiendo de los discursos de ambos, descubrimos un debate dual y exclusionista que anula y diaboliza al Otro; por un lado, las feministas dibujan una dualidad entre modernistas y hostiles a la modernidad, progresistas y reaccionarios apegados al pasado y, por otro, los conservadores construyen una oposición entre alienados a Occidente y protectores de la identidad y de la mujer y defensores de la religión. Esto deja claro la necesidad de un debate interior y dentro de cada corriente para superar este conflicto o al menos hacer que haya un debate constructivo sin la manipulación de los temas de la modernidad y la identidad, y sin la exclusión del otro. También es un requisito fundamental, para evitar el conflicto y para acercar posturas entre ambas corrientes, el uso del *iytihad* por parte de los islamistas.

Es interesante mencionar la diferencia que existe entre las diferentes corrientes islamistas; los que están en el parlamento y los que no, y las posturas de ambos frente al movimiento feminista y la cuestión de la mujer.

Partiendo de este análisis, y para superar el conflicto entre feministas e islamistas, se torna imprescindible para ambos la revisión de las claves de resistencia y los imaginarios contruidos de unos sobre los otros. Las diferentes claves son la religión, las leyes, la mujer, la cuestión femenina, la especificidad, la modernidad y la identidad.

Comparamos los discursos de islamistas y feministas sobre los temas de la religión. Las feministas desde una perspectiva de Insuficiencia, plantean la necesidad de revisión

de las leyes que se inspiran en la religión y tratan de feminizar el *iytiḥad* y complementar así la referencia religiosa con la referencia universal de derechos humanos, partiendo de la idea de que el principio de la igualdad está presente en el Islam pero está silenciado. En cambio, los islamistas utilizan más bien la perspectiva de No aplicación del Islam como causa del deterioro de la situación de la mujer.

El debate sobre el PANIFD y la reforma del CSP reflejaba las visiones de cada parte. Las reivindicaciones de las mujeres de reforma de la Mudauana afectan a lo cultural, lo simbólico y lo religioso porque remiten al ámbito privado, a las relaciones entre los sexos y a la identidad de género. Durante el debate las militantes feministas fueron tachadas de herejes por los ulemas e islamistas aunque al final de la polémica hubo un giro en el discurso de los islamistas que pasaron de la hostilidad total a la aprobación de la Mudauana de 2004. Según los informantes, el conflicto sobre la Mudauana y el PANIFD fue político y ambos bandos manipularon el discurso y utilizaron la cuestión femenina para intereses políticos.

Comparando los discursos de islamistas y feministas sobre la mujer y la cuestión femenina, se desprende una clara distinción de los islamistas entre el espacio privado y el espacio público. Según el ulema entrevistado, el espacio privado lo rige la razón del amor, y del cuidado, con lo cual no deben intervenir ni leyes ni normas del Estado, sino sólo la *Shari'a*, el hombre y el amor, a diferencia del espacio público regido por la razón de justicia, donde sí tienen que intervenir las leyes. Con esta distinción y oposición entre razón de amor y razón de justicia, el ulema explica la cuestión femenina reflejando una visión que consideramos esencialista sobre los roles entre hombres y mujeres.

La mujer y la cuestión femenina han constituido siempre un tema de debate entre feministas e islamistas. Mientras las feministas creen en la particularidad de la cuestión femenina, y la necesidad de tratarla como cuestión horizontal por considerar a la mujer la ciudadana y no sólo la madre o la esposa, los islamistas prefieren tratarla en el marco del partido y del movimiento islamista, de ahí la innecesidad para ellos de un movimiento femenino aparte. No obstante nuestra informante del partido PJD dice que se está gestando ahora un movimiento femenino islámico para dar respuesta al feminismo existente en Marruecos con principios de izquierda e influencia occidental.

En cuanto a la relación del discurso feminista con el discurso oficial interno, cabe señalar que en los años 60, diferentes asociaciones tales como Unión Femenina Marroquí y Asociación marroquí de planificación familiar, fueron creadas por el Estado para llenar el vacío que había en este aspecto. Pero no son asociaciones feministas sino

femeninas vinculadas a la voluntad del rey Hassan II y al llamado *feminismo de Estado*, porque las verdaderas asociaciones feministas vieron la luz en los años 80 fruto de una toma de conciencia de cómo la cuestión de la mujer fue relegada a un segundo plano.

La distinción que hace Dialmy entre tres tipos de movimiento: feminismo de Estado, feminismo asociativo y feminismo de los partidos permite entender y distinguir la diferencia entre diferentes tipos de acción enfocada a la liberación de la mujer y la consagración de la igualdad entre hombres y mujeres con sus matices y en función de los diferentes actores que la emprenden.

Existe una interacción entre el feminismo de Estado y el feminismo asociativo que se reflejan en los logros conseguidos tales como la Mudauana de 2004, que revela que sin voluntad política no se puede llegar muy lejos, pero a la vez destaca el papel de lucha, proposición y presión del movimiento feminista. Este logro ha sido una reconciliación entre ambos feminismos y fruto de la conjugación de tres voluntades: de la sociedad civil, el rey y los partidos políticos progresistas de poner la cuestión de la mujer en el centro del proceso de la democratización y la modernización del país.

El papel de la monarquía se ha visto reflejado también en la voluntad de propulsar la participación de las mujeres en los puestos de decisión al nombrar directamente a mujeres en altos cargos (y al animar a los partidos políticos a usar la discriminación positiva para mejorar el acceso de la mujer a los puestos de decisión).

El papel del rey también ha sido un papel de arbitraje para gestionar el conflicto durante los debates nacionales, y consolidar la armonía y el equilibrio, pero al final de los debates polémicos la monarquía siempre sale ganando porque reafirma su poder de ser *garante de la religión* y de la modernización del país. Por un lado el rey participó en el proceso de deconstrucción del carácter sagrado de la Mudauana, y por otro la monarquía se está modernizando para adaptarse a la sociedad actual al introducir las reivindicaciones feministas casi en su totalidad.

En cuanto a la relación del movimiento feminista con el Estado se puede decir que el movimiento consiguió implicar al Estado en la adopción de la perspectiva de género e incorporarla en muchos sectores públicos. Las asociaciones de mujeres se convirtieron en un socio efectivo del Estado, aunque demandan más apoyo y colaboración efectiva de parte de éste y más implicación con la cuestión de la igualdad.

La relación del feminismo marroquí en relación con los demás feminismos la podemos entender si tomamos en cuenta el marco de los movimientos de mujeres (especialmente el egipcio) y el renacimiento (*Nahda*) de los países árabes a finales del

siglo XIX por un lado y por otro los feminismos de Occidente y el contexto internacional de promoción de los derechos de la mujer en general.

Reconociendo la diversidad enriquecedora de los feminismos a nivel global, el movimiento feminista marroquí es un movimiento con especificidades que le diferencian de los feminismos árabes y occidentales y que marcan sus acciones y trayectoria dándole una identidad propia.

Reconociendo que el movimiento feminista como paso de la conciencia individual a la conciencia colectiva empezó antes en Occidente, Marruecos pudo aprender de décadas de experiencia y de lucha de otros países y quemar etapas; esta influencia se acentúa porque somos consumidores de teorías occidentales.

No hay un modelo a seguir, o un feminismo ideal, cada país produce un movimiento que corresponde a su contexto (o en función de sus circunstancias) y eso no significa imitar al otro ni tampoco impide aprender de él.

A pesar de su especificidad, el movimiento feminista marroquí por las circunstancias y condiciones propias, comparándolo con otros movimientos sobre todo occidentales, ha tenido un recorrido parecido; a saber son movimientos que nacieron en el seno de los partidos políticos y luego se han independizado de ellos. Pero es un movimiento que no rompe con los límites del sistema, al evitar tratar algunos temas tabú, por ejemplo los relacionados con el cuerpo de la mujer: el aborto, la contracepción, la sexualidad femenina...etc. Algunos lo consideran cuestión de tiempo y otros más bien especificidades que no se deben transgredir.

Hay una historia común de explotación de las mujeres en el mundo pero esto no significa que las acciones de lucha deben ser iguales. Lo importante es cuestionar y no sacrificar el principio de la igualdad en nombre de la especificidad. La mayoría de los informantes subraya que la especificidad y el contexto de cada país influyen en el movimiento que produce. El movimiento feminista, en ninguna parte, es homogéneo o estático, es un movimiento en continuo cambio y fruto del contexto propio. Todos los movimientos aportan algo nuevo y positivo al movimiento feminista global.

## **CAPÍTULO XII. FEMINISMO MARROQUÍ Y DISCURSOS SOBRE LA IDENTIDAD: DE LA DECONSTRUCCIÓN A LA RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD**

En en este capítulo vamos a plantear, a partir del análisis de los discursos de nuestros/as entrevistados/as, el tema de la identidad, por un lado, el cuestionamiento del concepto y, por otro, los mecanismos de construcción de la identidad y de los roles de género que perpetúan la discriminación de las mujeres y la dominación masculina y finalmente, las estrategias de deconstrucción y resignificación de la identidad femenina.

### **12.1 Cuestionamiento de la identidad y debate de la especificidad**

La mayoría de nuestros entrevistados al plantearles el tema de la identidad coincidieron en cuestionar el concepto. Dialmy, Naji, Jbabdi y Rachiq cuestionaron la concepción de la identidad como algo inmóvil, estático y criticaron el uso de la identidad como pretexto para resistir a los cambios. Por un lado, Dialmy, cuestionando la identidad, afirma que es una creación continua; es historia.

Ese planteamiento es erróneo a mi parecer por muchos motivos, por un lado la identidad es una creación continua, es historia. (...) no podemos decir que la identidad es la identidad y la historia es otra cosa; que la identidad es el núcleo y que la historia es transitoria. (E12. Prof. Dialmy)

Coincidiendo con Dialmy, Naji critica el discurso de los islamistas sobre la identidad sostenido a base de una historia común.

Es un discurso difícil de sostener o defender. (...) Con una mirada de hace 14 siglos y que ya no es de ahora. (E3. AA. Naji)

Dialmy explica y cuestiona, en la siguiente aportación, de donde viene esta consideración de la identidad como algo inmóvil y ahistórico en la cultura árabomusulmana y coincide con El Jabri (2005).

¿De dónde viene esta visión que considera la identidad como algo inmóvil?, su origen es un pensamiento religioso al fin y al cabo, la palabra “huwiya” identidad, la palabra “Hu”, “Hua”, ¿quién es Hua?, Hua es Dios, hay unas oraciones en algunas *Tariqa* sufíes (cofradías o hermandades de sufíes) donde se repite Hu Hu Hu, es decir Allah, Allah, Allah. “Hu” es Él que nunca cambia, así que definimos a nosotros a partir de hacernos parecer a Dios, entonces nuestra identidad es de carácter eterno, es ahistórica y horizontal. Este es el error esencial. (...) Que nosotros a diferencia de las demás naciones vemos que nuestro ideal supremo está en el pasado no en el futuro, nuestra identidad, nuestro auge y nuestra edad de oro están en el pasado, nuestra identidad está en Dios, en el pasado, es decir atrás. (E12. Prof. Dialmy)

Por otro lado, las feministas, a su vez, cuestionaron el concepto de la identidad considerado difícil de definir, huidizo y polémico, y que remite al debate sobre la

especificidad y la universalidad, a la cuestión de la diferencia y a la polémica del multiculturalismo. No existe una sola identidad, ni se puede definir por una sola variante. Es difícil determinar unas claves para definir la identidad, ¿es la lengua, las fronteras, la nación, la religión,... etc.?

Entonces planteamos la problemática del proyecto social desde la cuestión femenina. Planteamos también la cuestión de la identidad. (...) planteamos la pregunta siguiente: ¿esa es realmente nuestra identidad?, ¿somos realmente tal como pensamos que es nuestra identidad? o estamos en un estado enfermizo que queremos cambiar y debemos cambiarlo, o sea que no es una identidad sagrada, invariable frente al otro. (E1.UAF. Jbabdi)

... ese término de identidad en sí es polémico. (...) porque nos remite a la diversidad cultural o el multiculturalismo, se habla de universalismo y la diferencia cultural o multiculturalismo. (...) este concepto es problemático, porque no existe sólo una identidad. En Marruecos por ejemplo, tú crees que hay sólo una identidad. (...)  
¿Donde está esta identidad?, ¿es la identidad de Irán? ¿es la de Pakistán? o la nuestra? (...)  
Por eso te digo que el concepto de identidad es muy huidizo; ¿es la lengua?, ¿es la religión?, ¿son las fronteras geográficas?, en un solo país encuentras muchas lenguas y varias religiones. El concepto es muy complicado. (E3. AA. Naji)

Por eso, la mayoría de nuestros informantes critican el uso de la identidad como pretexto por los islamistas y conservadores. Se trata de un cuestionamiento de los discursos sobre la identidad. En este sentido, Dialmy critica las posturas de los islamistas.

Todas éstas son posturas metafísicas, posturas reaccionarias y nosotros nos perdemos en ellas... (E12. Prof. Dialmy)

Ahdaf sostiene que efectivamente el uso de la protección de la identidad ha sido un pretexto para resistir al proceso de cambio, porque cuando entraban en cuestión intereses políticos, se dejó de lado este discurso y los islamistas aprobaron el proyecto del CF aunque recogió las mismas reivindicaciones de las feministas que figuraban en el Plan y que fueron antes rechazadas contundentemente.

Otra vez aquí el pretexto de la protección de la identidad se deja de lado a favor de intereses políticos. (...)  
Sabes que la protección de la identidad puede ser un pretexto para cualquier fuerza política o social para justificar su no voluntad de incorporarse “en el proceso de cambio”. Ya sabes que desde que el gobierno de alternancia propuso el proyecto de Plan de Acción Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo, en el debate sobre ese proyecto participaron muchos actores de la sociedad, sindicales, políticos, feministas, de derechos humanos. Había algunas partes políticas en la escena nacional que no participaron en la preparación del Proyecto. Al principio, algunos islamistas no se opusieron al proyecto en el primer momento, no divergieron mucho con ese proyecto. Por ejemplo, la declaración de Abdelilah Benkiran, después de protestar por no haber sido partícipe en la elaboración del proyecto, dijo al principio que están de acuerdo con el proyecto sólo que tienen unas reservas sobre 5 puntos. (...)  
Pero esa postura de un líder como éste cambió de un día al otro cuando se vio la posibilidad de aprovechar políticamente la oposición al proyecto. Así, son los intereses políticos los que rigieron después la oposición y la hostilidad de los islamistas, especialmente de aquellos que se proclamaron en contra del proyecto y empezaron a hacerle una contrapropaganda en las mezquitas, en los medios de información y lo tacharon de plan impulsado por los semitas y americanos. Eso pasó cuando ellos descubrieron que ese proyecto preparado por un ministerio que depende del gobierno no fue un tema de

consenso ni siquiera dentro de ese gobierno, es decir que había críticas, así ellos aprovecharon ese ambiente de desacuerdo y esa ocasión política que les permitiría expandirse. Usaron el proyecto para movilizar a la gente y esa movilización culminó en la contramarcha que hicieron en Casablanca. La conclusión que yo saco de eso, es que las oposiciones que se hacen incluso en nombre de la religión, no siempre la religión es la que las mueve. Como se demostró, la postura ante el proyecto del plan cambió en función de qué gobierno lo proponía, eso demuestra que hubo intereses políticos. (E17. Abog. Ahdaf)

No sólo los políticos reivindican la protección de la identidad. Alaoui comenta cómo jóvenes aparentemente modernos rechazaron el CF y lo consideraron inspirado en un modelo occidental. Promovidos por un deseo de proteger su identidad propia que les diferencia de los occidentales, reprocharon que el CF hubiera eliminado aspectos que emanan de la *Shari'a* islámica, tales como la obediencia de la mujer al marido.

Paralelamente a la preparación del Código de la Familia e incluso cuando salió a la luz hacíamos conferencias dentro de los colegios. Las chicas que participaron en esas conferencias tanto en Rabat como en Casablanca y otras ciudades se sorprendieron por el hecho de que chicas y chicos jóvenes hablan desde la perspectiva de que esa nueva Mudawana causará la abstinencia al matrimonio, las chicas se casarán menos porque se ha atrasado la edad de matrimonio a 18 años (...). Nos asombró que haya jóvenes de esa era que usan Internet y escuchan música moderna, es decir que aparentemente viven según un modelo occidental pero en el fondo tienen una lógica de pensamiento salafista, retrógrada y cerrado y creen que eso es el Islam y que el Código de la Familia corresponde a un modelo occidental y su actitud hostil se explica por su deseo de reivindicar una identidad propia. Hay una contradicción ahí. (E2. UAF. Alaoui)

Las feministas cuestionan la identidad, las claves que se utilizan para definirla, el discurso sobre la identidad y la utilización de ésta como pretexto para resistir a la modernidad, y a los cambios que afectan todo lo que emana de lo específico.

A menudo se utilizan como claves para definir la identidad que nos diferencia de los otros, la etnia, la cultura, o sobre todo la religión. Alaoui critica a aquellos que confunden la identidad con la religión musulmana como clave que nos diferencia del Otro cristiano, no musulmán y, que piensan que la modernidad es occidental y por consiguiente no es compatible con el Islam. Desmintiendo este error, nuestra informante considera que la identidad tiene varias dimensiones.

Realmente muchas veces se plantea una cuestión equivocada sobre la identidad y la modernidad. Hay gente que consideran que nuestra identidad es la religión musulmana sólo, por consiguiente crean conflictos con aquellos que defienden la modernidad.

Yo considero que la religión es una parte de la identidad de uno, no lo constituye todo. Nuestra identidad tiene muchas dimensiones, por consiguiente en Unión de Acción Femenina hemos captado eso, en el momento en que creemos en la democracia y en la modernidad, no intentamos desgajarnos de esa parte de nuestra especificidad y que es la religión musulmana y hemos intentado partir de las partes positivas en relación con la cuestión de la mujer... (E2. UAF. Alaoui)

Bouhssini, a su vez, critica la utilización de la especificidad como discurso y como pretexto y la utilización de la religión para mantener el orden patriarcal y el poder. Para mantener la dominación masculina en una sociedad patriarcal, se disfraza al discurso

con argumentos tales como la protección de la identidad como pretexto, alegando una interpretación de la religión que lo justifica.

En realidad, llegamos a una conclusión que al fin y al cabo el tema de la mujer no tiene nada que ver con las especificidades, o al menos de cómo se habla de las especificidades. La religión como especificidad, tiene relación con las lecturas que se hacen, porque el Corán está claro en este sentido. Si lees el Corán, sobre el principio de justicia y dignidad del ser humano, te das cuenta que se hicieron lecturas de la religión para conseguir intereses. (...) Entonces si la religión nos puede servir pues la usamos y ya puedes imaginar el peligro de utilizar la religión dada su sacralidad. Hasta ahora, o digamos durante todo el último siglo, Marruecos conocía una decadencia en varios niveles, incluso en el ámbito del pensamiento y del *fiqh*. (E16. Inv. Bouhssini)

Coincidiendo con Bouhssini, Alaoui desvela las intenciones de aquellos que crean una contradicción entre el Islam y la modernidad utilizando la religión como pretexto para atacar a las feministas y a los progresistas, mientras que los motivos son realmente políticos.

Aquellos que quieren inventar una contradicción entre Islam y modernidad tienen objetivos políticos, tal como se hizo durante la polémica que se armó para atacar el proyecto del Plan Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo, aunque el objetivo principal de ese ataque es el gobierno, porque éste estaba compuesto de izquierda, de socialistas, modernistas y laicos, así el objetivo era derrocar a este gobierno. (E2. UAF. Alaoui)

La modernidad no equivale forzosamente a una referencia no religiosa, como afirma Naji. Modernidad e Islam son compatibles. Las feministas están conscientes de que la modernidad no se contradice con el Islam, por eso se basan en el *iytihad* para compaginar entre dos referencias diferentes; una referencia religiosa y una referencia universal. Dialmy, a su vez, no descarta que haya una coherencia entre la identidad y la modernidad, entre la tradición y la modernidad.

La modernidad no significa forzosamente una referencia no religiosa, claro que no. (E3. AA. Naji)

Nosotros intentamos captar aquellas dimensiones modernistas de la religión musulmana dado que las leyes que tratamos de cambiar o crear se van a aplicar en una sociedad musulmana. No vamos a engañarnos pensando que estamos en una sociedad laica. Tenemos que tomar en cuenta eso y aprovechar el patrimonio que tenemos. La modernidad a mi parecer no se contradice con la cuestión de *iytihad* en el Islam. Tratamos de coger las partes luminosas que no se contradicen con los principios de derechos humanos tales como la justicia, la igualdad...etc., no hay una contradicción entre ambos. (E2. UAF. Alaoui)

Yo siempre defendiendo la coherencia entre la identidad y la modernidad o la coherencia entre el patrimonio y la modernidad. (E12. Prof. Dialmy)

El mundo árabe también tuvo su propia modernidad. Dialmy cuestiona el rechazo de algunos a la modernidad como si fuera una producción occidental sólo. Toda la humanidad ha sido partícipe en cierta medida, además cada cultura tiene su propia aportación. El Islam ha aportado a su vez a la modernidad. Dialmy destaca especialmente lo que él denomina la modernidad sexual; puesto que hace catorce siglos,

mientras las mujeres estaban en la mayoría de las civilizaciones confinadas a una situación de exclusión y subyugación, el Islam les otorga el reconocimiento como sujeto, y les da derecho al placer sexual en el marco de una relación matrimonial, el derecho a contraer matrimonio y a solicitar el divorcio.

Ya es a partir del momento de lo que se ha llamado en el mundo árabe la *Nahda*, ese pensamiento que significa literalmente Renacimiento, que ha sido muy influido por lo que era la Filosofía de Las Luces, ya que muchos de esos pensadores y mujeres árabes han vivido en un momento de su vida en Europa y claro era un momento de reflexión dentro del mundo árabe. (...)

Los nacionalistas y los pensadores árabes al mismo tiempo cuestionaban muchas cosas, primero la liberación del país como algo prioritario pero también reformas de toda la sociedad, del Estado, todo lo que pueda conllevar a la independencia, la democracia y a la modernidad. Todo esto ha sido reflexionado y debatido dentro del mundo árabe- musulmán. (E11. Prof. Naïr)

... cuando hablamos de modernidad, la igualdad entre hombres y mujeres es uno de los valores de la modernidad, un valor esencial... pero ¿por qué la tengo que regalar a Occidente? ¿Por qué digo que la modernidad es occidental mientras que el Islam igual que todas las civilizaciones ha participado en la producción de la modernidad? Ésta no la ha producido Occidente de cero, de la nada. La modernidad es una creación histórica en la cual han participado todas las naciones y las civilizaciones y todas las religiones como el Islam. El Islam ha participado también, por ejemplo ha dado a la esposa el derecho al placer sexual con un Texto sagrado, muchos alhádices también lo mencionan, muchos alfaquíes han ido en la misma línea, incluso la mujer puede solicitar el divorcio si no está satisfecha sexualmente, eso puede ser un motivo de divorcio. Esta es una cuestión esencial que trajo el Islam porque el placer sexual no es un derecho legal en las civilizaciones anteriores. Se ha guardado esta aportación, o ese valor en lo que hoy se llama modernidad sexual. Uno de los puntos o dimensiones esenciales de la modernidad sexual es la aceptación recíproca y en eso el Islam ha desempeñado un papel importante. (...)

Entonces, no voy a decir que tengo una identidad invariable y que tengo que ser selectivo con la modernidad. No, yo como árabe, musulmán soy de los productores, de los que participaron en la producción de la modernidad. (E12. Prof. Dialmy)

Coincidiendo con Aït Sabbah (2000), autora de *La mujer en el Inconsciente musulmán*, Dialmy opina que hay que seleccionar aquello que es positivo en relación con lo que ha aportado el Islam a la modernidad y rechazar las interpretaciones misóginas de los alfaquíes ortodoxos. Dialmy hace alusión a la necesidad de hacer lo que Amorós llama una apropiación selectiva y un repudio selectivo, aunque en este caso no de una cultura ajena sino dentro del propio patrimonio cultural. En este sentido, Dialmy recomienda apropiarse y mantener el logro moderno que trajo el Islam en relación con el reconocimiento del placer sexual y, repudiar y rechazar las versiones misóginas de los alfaquíes sobre el encierro de las mujeres y la limitación de su libertad.

Claro podemos quitar algunas cosas, y echarlas en la subasta ideológica, como las opiniones de algunos alfaquíes tales como que la mujer no tiene que salir a la calle bien vestida perfumada, o que es toda “*awra*”, en cambio hay que guardar tales cosas como la del derecho al placer sexual porque son cosas modernas, aunque se produjeron en el siglo VII D.J.C. (E12. Prof. Dialmy)

Visto así, la modernidad no es sólo una producción occidental. Somos coproductores de la modernidad, por eso no es lógico rechazar la modernidad o tildarla de occidental. En lugar de rechazar a Occidente en nombre de la identidad y la

especificidad, rectifica Dialmy, hay que exigirle, en nombre de la modernidad, que cumpla con los valores modernos de justicia, igualdad, y derechos humanos. El rechazo a la modernidad, aclara Dialmy coincidiendo con Bouhssini y Ahdaf, no es más que un conflicto ideológico que algunos lo aprovechan políticamente y lo alimentan con planteamientos basados en la religión.

Tengo que rechazar occidente en nombre de la modernidad, es decir tengo que reivindicarle que se modernice más, que actúe con más racionalidad, justicia e igualdad, en vez de rechazarle y pretender volver a mi identidad, ésa es una postura errónea.

Por eso veo que el conflicto sobre la identidad y la modernidad, no es más que un conflicto ideológico y político que se aprovecha por algunas fuerzas políticas. (E12. Prof. Dialmy)

Dialmy critica el planteamiento de la identidad como núcleo suprahistórico e inmóvil, tal como la conciben los islamistas que aceptan de Occidente sólo el desarrollo tecnológico pero rechazan todo lo demás, como si la modernidad fuera sólo un logro de Occidente.

El planteamiento islamista dice que nosotros somos nosotros; musulmanes, árabes, tenemos nuestras especificidades, nuestra identidad y ellos son los Otros, son Occidente, podemos importar de ellos sólo algunas cosas; coches, teléfonos, televisores, pero la identidad se convierte en un núcleo que no es sujeto a cambiar ni a desarrollarse, es un núcleo suprahistórico. (E12. Prof. Dialmy)

Hakkaoui responde a Dialmy y considera que ambos, tanto los islamistas como la corriente de izquierda, han tenido un planteamiento erróneo de la identidad/modernidad; los de izquierda se apropiaban de la modernidad, proclamándose como sus portavoces y defensores y llamaban a los islamistas, por su rechazo a la modernidad, reaccionarios y obscurantistas. Ambos tienen una visión demoníaca uno del otro en nombre de la modernidad o de la religión.

En cuanto a las cuestiones relacionadas con la identidad y la modernidad, quizá se plantearon de forma errónea por parte de los diferentes lados, tanto la corriente de izquierda como la corriente islamista. (...)

La corriente de izquierda hizo de la modernidad un tema a partir del cual demuestra que es la más moderna, que es la más apta para la defensa de los principios de la modernidad, que es la que representa ese siglo. (...)

Estas son discusiones en que se cometieron errores por ambos lados; la corriente islamista rechazaba el concepto de la modernidad por ser innovación, superación de todo lo que afecte la identidad y la *Shari'a* islámica. (E7. PJD. Hakkaoui)

No obstante, Hakkaoui defiende a los islamistas y critica a los llamados modernistas. Defiende la idea de proteger una identidad propia, y considera el debate como una incógnita porque según ella ambos, islamistas o modernistas, no rechazarían defender una identidad propia. Tal como mencionamos en el apartado de visión cruzada entre feministas e islamistas, para superar este malentendido o esta incógnita hace falta un debate y diálogo serio entre y dentro de cada corriente.

No creo que el debate sobre los temas de la modernidad y la identidad es un ámbito de conflicto sino que es un espacio de comprensión y conciliación sobre conceptos determinados, aunque puede haber diferencia sobre los puntos de vista entre estas corrientes sobre estos temas. Nadie rechaza la modernidad al parecer y en cuanto a la identidad, si los llamados “fundamentalistas” (‘usuliun) defienden la identidad, no he oído que los que pertenecen a otras corrientes rechacen que tengamos una identidad propia, no creo. Quizá esta corriente defiende abrirse más a los países extranjeros, adoptan más sus ideas, sus planes y sus programas etc., pero cuando hablamos de identidad te dirán que todos somos marroquíes o incluso que todos somos musulmanes. Entonces hay una incógnita que hay que descubrir e indagar. (...)

Por eso necesitamos una nueva lectura y un debate, primero un debate al interior de cada corriente, cada uno tiene que estudiar ese asunto y debatir el tema de la modernidad y de la identidad, después se tiene que abrir un debate entre esas diferentes corrientes para intercambiar las ideas, y quizá puede haber una complementariedad entre las ideas. (E7. PJD. Hakkaoui)

En efecto, Rachiq, reconoce que no se puede desapegarse de la identidad y de las tradiciones, pero eso no significa rechazar la modernidad. La identidad no es algo estático, es interactiva y se enriquece con el aprendizaje y el intercambio con el Otro. No hay que renunciar a la hibridez de la cultura.

Yo digo que nosotras como musulmanas, primero estamos impregnadas de valores islámicos. Sabemos que los Magrebíes en general vivimos una doble cultura. Nosotros somos marroquíes, estamos apegados a nuestras tradiciones, costumbres y nuestra identidad marroquí y al mismo tiempo estamos abiertos a nuestro tiempo, lo que cojo de fuera es algo positivo porque me permite producir más, promocionarme. No puedo negar la tecnología, ni el progreso, es decir cojo de Occidente lo que es moderno, lo que es beneficioso. Incluso en relación con los estudios; ir a estudiar fuera no significa que voy a olvidar mi identidad. (E9. MP. Rachiq)

Bouhssini explica de donde viene este miedo al Otro, a la modernidad, al Occidente y a la pérdida de la identidad. Aquella resistencia al colonizador que era justificable durante la lucha del movimiento nacional se ha mantenido en forma de hostilidad hacia Occidente y los valores occidentales.

Yo creo que estamos en una etapa en que a pesar de los desafíos que tenemos y a pesar de la hostilidad de los islamistas y no sólo ellos... Esa hostilidad tiene sus motivos, una de ellas es la colonización, ésta nos creó muchas problemáticas, una de ellas la de la identidad. Cuando dejas tu forma de vestir, comer y pensar es como si renunciaras a tu país, y tu nacionalismo y adoptas la de Occidente, que es el que te colonizó. Eso fue en unas etapas determinadas comprensible durante el movimiento nacional, pero ahora las experiencias de otras sociedades nos demostraron que se puede mantener la cultura local que te empuja a evolucionar, pero eso no significa no abrirse al otro. Por ejemplo, las experiencias de los países asiáticos. Japón es un ejemplo de que se puede evolucionar sin que se les plantee la problemática de la identidad.

Los islamistas de ahora no vinieron de la nada, hay todo un patrimonio. Durante el movimiento nacional de lucha contra los colonizadores se hablaba de lucha contra los infieles. (E16. Inv. Bouhssini)

Justo después de la independencia, el sistema universal de derechos humanos vigente ahora no estaba planteado todavía de manera vigorosa como referencia, ni a nivel nacional ni a nivel internacional, aunque ya estaba la Declaración Universal de Derechos Humanos y algunas leyes. El movimiento nacional, incluso después de la Independencia, defendía la identidad nacional desde una perspectiva religiosa. Su preocupación era mantener los preceptos de la *Shari‘a* islámica, especialmente la

concepción de la escuela *malekí*. Era una forma de reacción a la influencia externa del colonizador y una protección del Otro.

Tenemos que tener presente el contexto de la época, y que es el comienzo de la Independencia, y que tanto a nivel nacional como a nivel internacional no estaba planteado fuertemente todavía como referencia el sistema que nos rige ahora y que es el sistema universal de derechos humanos. Estaba la Declaración Universal de Derechos Humanos y algunas leyes, pero no estaban consideradas fuertemente ni en las leyes internacionales, ni en las leyes nacionales, ni por el movimiento nacional. Por consiguiente, el movimiento nacional en esa etapa sólo podía defender la identidad nacional desde la perspectiva religiosa, y especialmente desde la escuela *malekí* que es la adoptada históricamente por la sociedad marroquí. La identidad para el movimiento nacional en esa etapa en general y para Allal El Fassi en particular era mantener la adopción de los preceptos de la *Shari'a* islámica, y de la concepción *malekí* de la religión musulmana. (E17. Abog. Ahdaf)

Allal El Fassi, preocupado por el tema de la identidad nacional, planteó la cuestión de la mujer después de la independencia. Su preocupación era defender las cuestiones que puedan proteger la identidad nacional y los valores religiosos de Marruecos, y en este sentido concebía la mujer como guardiana de la identidad nacional y de los valores de la nación, protectora de la familia, y de las especificidades de la nación.

Allal El Fassi, después efectivamente, se enfrentó a muchas cuestiones relacionadas con el tema de la mujer tras la Independencia. Tuvo muchos escritos, por ejemplo, sobre el matrimonio de los marroquíes con las extranjeras. Planteó varias problemáticas que él consideraba, como hombre político, que puedan afectar la cuestión nacional o la independencia del país. Como ulema o faqih defendió las cuestiones que puedan proteger la identidad nacional y los valores religiosos. Para Allal El Fassi, la madre es la guardiana de todo eso y por eso tiene que ser musulmana y marroquí principalmente para proteger a la familia marroquí. Escribió mucho sobre la relación del matrimonio mixto con las extranjeras con la educación de los hijos, el peligro de la desintegración de la familia y su pérdida de muchas especificidades. Fue un ámbito de pensamiento importante pero las circunstancias nacionales que surgieron después hicieron que pueda servir para la historia. (E17. Abog. Ahdaf)

El discurso de la *salafia* sobre la identidad fue una reacción al colonizador, y la protección de la identidad una forma de resistencia e intento de no perder las especificidades identitarias. Los islamistas ahora son los herederos de este discurso.

Es bastante complejo, creo que la ideología digamos islamista, aunque no es correcto el término en consideración con la visión histórica... pero había la visión islamista, la óptica islamista siempre existía en Marruecos, digamos salafista. El salafismo, o la posición salafista siempre han existido, desde el Protectorado, desde los primeros años de la Independencia. Es el salafismo que ha determinado muchas cosas en Marruecos, en el plan político, de derechos también, etc., ha sido determinante en los primeros años del Marruecos independiente. Y fue normal. La Salafia como reacción contra la colonización... es toda la cuestión de la identidad, el miedo a la pérdida de las especificidades identitarias. La *salafia* siempre ha sido una referencia, siempre ha existido. (E13. Prof. Benlabbah)

Por eso no es casualidad que se plantee la cuestión de la especificidad cada vez que se trate del tema de la mujer, reprocha Naji. Se plantea la cuestión de la identidad también cuando el movimiento de derechos humanos y el movimiento feminista solicitan al Estado la adopción o la firma de convenios internacionales de derechos humanos. En este caso, el Estado, tratando de ser el protector de la especificidad, a

veces se niega a ratificar algunos convenios alegando que las leyes nacionales con su referencia religiosa chocan con lo que estipulan algunos convenios internacionales basándose en una referencia universal. Marruecos ha respondido en muchas ocasiones al ratificar algunos convenios y poner reservas a algunos artículos, tales como en el caso de la CEDAW, mencionando que se contradicen o chocan con las leyes nacionales (La Constitución) o con la *Shari'a* islámica, aunque la Constitución estipula, en uno de sus artículos, que las leyes nacionales se supone que tienen que estar en concordancia con las leyes internacionales. Los convenios internacionales toman en cuenta eso, por eso dejan este margen a los países para ratificar los convenios con reservas. Pero estas reservas se hacen a menudo en nombre de la identidad.

¿Por qué cuando empezamos a hablar de la mujer, la especificidad se convierte en la base? (E3. AA. Naji)

Primero antes de hablar de ese tema, quiero comentarte algo más sobre el tema de la mujer y la identidad. Creo que ésta es una problemática que se plantea últimamente también por el movimiento de derechos humanos en general y el movimiento feminista también. Se plantea la cuestión cuando esos movimientos reivindican al Estado que adopte o que firme los convenios internacionales de derechos humanos por su referencia universal.

La Constitución marroquí después de su reforma en 1996, resaltó que El Estado de Marruecos adopta el sistema de derechos humanos como es consensuado mundialmente. Marruecos ha ratificado muchos de los convenios internacionales de derechos humanos, pero las leyes nacionales se supone que tienen que estar en concordancia con lo que estipulan esos convenios. La problemática es que cuando un Estado o un país se compromete con ratificar un convenio internacional, se supone que tiene que reformar sus leyes internas en función de lo que estipulan los convenios internacionales. Pero aquí se plantea la cuestión de la identidad. La identidad es la especificidad que puede tener un país determinado, y que quizá choca con las leyes que estipulan los convenios internacionales. (...)

Muchos de los convenios internacionales se hacen después de muchos debates y para que se llegue a un acuerdo sobre ellos, dejan un margen de flexibilidad en relación con algunos artículos sensibles sobre todo las que pueden chocar con la identidad nacional, y las leyes del estatuto civil, dejan la elección a los países y estipulan el respeto de sus especificidades. (...)

Las reservas son otra cosa. No tienen una relación directa con la cuestión de la identidad, aunque se puede hacer a veces en nombre de la identidad, pretendiendo proteger la identidad. Las reservas en los convenios internacionales se permiten a veces para que un gran número de países pueda incorporarse al convenio, y para animarles a que se incorporen y si no les conviene algún artículo, el convenio deja la posibilidad de ratificar algunos artículos y hacer reservas sobre otros. (E17. Abog. Ahdaf)

El debate sobre la especificidad y la universalidad se planteó cuando Marruecos se incorporó al Convención de la Lucha contra todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, y cuando hizo algunas reservas sobre algunos artículos como por ejemplo el Art.16 que se relaciona con las leyes de Estatuto Personal. El Reino de Marruecos, como Estado miembro de Naciones Unidas, argumentó sus reservas basándose sobre las leyes nacionales por un lado y por otro la *Shari'a*. Algunas cuestiones las justificó diciendo que la Constitución no las permite y otras como el Art. 16, que no las permite la *Shari'a* islámica. Entonces se planteó el debate sobre las especificidades nacionales y la universalidad de los derechos Humanos. (E16. Inv. Bouhssini)

Conscientes de que los valores de derechos humanos no son únicamente valores occidentales sino que forman parte del patrimonio humano universal, las feministas abren el debate e investigan la cuestión de la especificidad. Pero el debate no es nuevo, Taher Haddad (1989) ya desató la polémica con su publicación en árabe en 1930

*Nuestra mujer en la legislación islámica y la sociedad*, y a raíz de la cual tuvo que enfrentarse a mucha resistencia, por plantear la igualdad entre hombres y mujeres. Asimismo, hay mucha hostilidad hacia las feministas que plantean la cuestión de la identidad y la modernidad.

Lo que hicimos es abrir un debate sobre la relación entre especificidad y universalidad, principalmente sobre conceptos como los valores humanos de los derechos humanos y demostrar que es un patrimonio humano común. Intentamos plantear la problemática desde otro ángulo, investigamos lo que es esa “especificidad”. Había dos maneras de estudiarla. Primero la realidad, ¿qué es nuestra realidad? ¿Qué es la situación de nuestra identidad?... (...) Cuando planteamos la modernidad y la universalidad nos enfrentamos con el discurso sobre la especificidad y la identidad. Nos consideraban alienadas y espías de occidente. (E1.UAF. Jbabdi)

Las asociaciones de mujeres, pero especialmente La ADFM reabrieron el debate sobre la especificidad /universalidad, un tema que fue objeto de un libro que publicaron en 1992, titulado *Droits des femmes au Maghreb: l’universel et le spécifique*.

Todas las asociaciones se movilizaron pero fue especialmente la ADFM (porque fue miembro de Collectif Maghreb 95, y que incluye Marruecos, Argelia y Túnez y que se preparaba para la conferencia de Beijing de 1995) quien abrió un debate muy amplio sobre este tema de especificidad y universalidad. De hecho sacaron un libro que tiene unos artículos muy interesantes sobre este tema. Es ADFM quien nos llevó a indagar más sobre este tema de especificidades, para ver si son especificidades positivas que tenemos que mantener o, al fin y al cabo, sirven como pretextos para no reformar. (E16. Inv. Bouhssini)

Cuando surge la confrontación entre lo universal y lo específico a la hora de la intervención de organizaciones internacionales, Naji advierte que no hay que sacrificar el valor de la igualdad bajo el pretexto de la protección de la especificidad o de la identidad. La especificidad no se debe usar como pretexto para transgredir los valores de derechos humanos y de la igualdad, porque lo que de verdad prima son los valores democráticos, la igualdad, la tolerancia y el respeto. La especificidad tiene que ser sólo en los métodos para alcanzar un objetivo común, a saber, la igualdad.

Pero eso no significa que vamos a renunciar a un punto límite de las reivindicaciones que yo llamaría el espíritu del movimiento feminista que es la igualdad entre ambos sexos, éste en principio no tiene que tener ni especificidad ni nación. Se dice a veces que cuando intervienen algunos en algún país determinado con programas de Naciones Unidas estarían interviniendo con mecanismos de culturas occidentales en una sociedad de cultura islámica etc., aquí se plantea la cuestión de la especificidad, aquí se da un golpe al capital de la igualdad bajo el pretexto de la especificidad. Cuando la especificidad ataca el principio fundamental en la relación entre los sexos que es la igualdad, entonces ya no es especificidad, se convierte en una transgresión de los derechos humanos independientemente de su identidad cultural, religiosa etc., porque tenemos algo que compartimos como humanos, entonces seguramente tenemos un mínimo en común que es la dignidad, la igualdad, pero ¿alcanzaríamos la igualdad de la misma manera?, aquí podemos hablar de la especificidad. ... la especificidad tiene que ser en los métodos y los mecanismos utilizados para alcanzar el objetivo común que es la igualdad entre los sexos. (...) Sí, aplicarla en una sociedad árabe donde domina una cultura y una religión, por supuesto no sería igual que aplicar la igualdad en una sociedad americana. (E3. AA. Naji)

Aunque diverjo completamente con la corriente islamista, porque soy mujer y estoy orgullosa de mi libertad y de mi emancipación, pero creo que si consagramos el pensamiento democrático, los valores de los derechos humanos, la tolerancia, la igualdad, etc. y que necesitan mucho tiempo porque sé que es un

sueño, se acabarán muchos problemas, no será un problema llevar velo o no llevarlo. En el momento en el que respetemos la libertad individual tendremos un logro importante. No tenemos que juzgarnos por la apariencia, sino por los valores que compartimos. (E16. Inv. Bouhssini)

## 12.2 Identidad y roles de género en Marruecos y mecanismos de su construcción

En este apartado hablaremos de la identidad de género, en qué consiste, cómo se manifiesta, y cómo se construye, centrándonos en los roles de género, la división de espacios, el techo de cristal, la socialización de género y el patriarcado.

La mayoría de nuestros informantes están conscientes de que la sociedad patriarcal perpetúa la supremacía del hombre y la inferioridad de la mujer; oprime al hombre que a su vez oprime a la mujer, así las mujeres sufren de una doble opresión.

... las mujeres son las primeras víctimas de la sociedad porque son más vulnerables. Además de todo eso sufren de la opresión por parte del mismo oprimido, dado que el hombre oprimido como ella por la sociedad deviene un opresor dentro de casa; porque las relaciones entre los sexos en una sociedad patriarcal están basadas sobre la inferioridad de la mujer y la primacía del hombre. (E1.UAF. Jbabdi)

La polémica alrededor de la reforma del CSP y la resistencia de los islamistas y conservadores a las reivindicaciones feministas nos proporcionan varias manifestaciones de las construcciones de los roles de género en Marruecos. En efecto, en relación con el tema de elevar la edad de matrimonio, destacamos varios aspectos que reflejan la interiorización y socialización de la identidad de género:

- Los conservadores consideran la mujer apta para casarse desde la edad de la pubertad. Desde el momento en que tenga la menstruación, es apta para ser esposa, sin tomar en cuenta otros requisitos, tales como la madurez, la posibilidad de terminar sus estudios, la capacidad de gestionar un hogar y mantener una familia. Lo cual refleja la consideración del cuerpo femenino sólo en su aspecto reproductor.

- El nuevo CF refleja a su vez esta visión. Con que, a petición del juez, el médico firme un certificado que testifique que la capacidad física de la menor de 18 años, ésta puede casarse aunque tenga 15 años. Con lo cual se toman en cuenta sólo aspectos físicos y reproductivos en la capacidad para contraer matrimonio.

- Los conservadores e islamistas consideran demasiado elevado el límite de 18 años para la edad de matrimonio. Elevarla a 18 en lugar de 15 para los conservadores incitaría a las relaciones fuera del matrimonio y llevaría a la depravación, a la prostitución y causaría todo tipo de males en la sociedad.

La siguiente cita del abogado Ahdaf destaca algunos de estos aspectos y la intervención de Raissouni refleja esta visión conservadora.

Cuando se empezó a aplicar el Código de la Familia, algunos jueces recibían por ejemplo solicitudes de

familias para permitir el matrimonio a jovencitas de 14 o 15 años. Normalmente el texto dice que el juez puede autorizar matrimonio sólo en caso de que la joven aunque sea menor parece capacitada para casarse. Esa cuestión de capacitación para casarse cada uno la interpreta a su manera, algunos consideran sólo la parte física, si es una chica capaz de tener relaciones sexuales. Algunos se esconden detrás de certificados médicos que justifican que la niña es madura físicamente y capaz de casarse y tener hijos. El juez, utiliza el certificado médico como prueba para autorizar el matrimonio.

... el Código ha dejado esa ley muy general, y esa generalidad deja margen de decisión al juez, y ahí cuenta su sensibilidad y su cultura. El juez si lo preparas sobre la filosofía del texto de ley, su contexto social e histórico y sus objetivos, claro que no va a utilizar un certificado médico para autorizar un matrimonio de una niña. El matrimonio, es formar una familia, ¿esa niña es capaz de formar una familia, de ser madre y de educar a los hijos, es capaz de solucionar problemas? No es cuestión sólo de ser capaz de tener relaciones sexuales, el matrimonio supone también la capacidad de gestión de los asuntos familiares. Si el juez no es capaz de distinguir todo eso, puede solicitar la ayuda de un asistente social, un psicólogo... (E17. Abog. Ahdaf)

Un ejemplo es que la chica tiene derecho a casarse cuando llega a la pubertad (menstruación). La *Shari'a* no limita una edad determinada para la chica musulmana para casarse con un hombre. Nosotros sabemos que las chicas en el Islam se casaban a la edad de 13, 15 o 16 años, mientras que viene la *Mudauana* ahora y determina una edad para casarse, e incluso determina la edad de matrimonio para el hombre. Ese es un asunto que... no es de las bases fundamentales en el Islam, son cosas que están en el Islam pero no son fundamentales. (E5. Ulema. Raissouni)

La siguiente aportación de Alaoui incide sobre la cuestión de la obediencia de la esposa a su marido. Antes ni siquiera se cuestionaba, e incluso ahora que la nueva *Mudauana* la ha eliminado hay muchos que no les ha agradado. Incluso hay jóvenes universitarios que consideran la obediencia de la mujer al marido un principio obligatorio. Lo cual refleja como los jóvenes tienen interiorizados los roles y la identidad de género.

Encuentras jóvenes que te dicen que sí que la obediencia de la esposa a su marido es obligatoria, y critican que la *Mudauana* eliminó el principio de la obediencia, en cambio en los años 70 esa actitud no existía entre los universitarios. (...) La mayoría de esas chicas no aceptan que el Código de la Familia haya eliminado el concepto de obediencia de la esposa al marido, actitud que ellos consideran que emana de la *Shari'a* islámica. (E2. UAF. Alaoui)

En cuanto a Dialmy, destaca el tema del divorcio y la diferencia de identidad de género de una capa social a otra. En las capas rurales, por ejemplo, la *qiwama* del hombre y su derecho al repudio están bien interiorizados como derechos otorgados por Dios. Con *qiwama* se entiende la responsabilidad de los hombres del mantenimiento de las mujeres. Dialmy destaca también la división de trabajo en las capas desfavorecidas, en las cuales las mujeres acaban saliendo a trabajar por necesidad, aunque tienen interiorizado que le incumbe al hombre mantener a la familia.

Antes, el divorcio estaba en manos del marido que podía divorciarse de su mujer sin presentar justificación ni nada. La mujer cuando deseaba divorciarse tenía que presentar una instancia judicial, o sea solicita al tribunal la disolución del matrimonio, y tenía que justificar unos determinados motivos por los cuales quiere el divorcio, y que estaban fijados en la *Mudauana*. (...)

Si nos fijamos por ejemplo en las capas rurales de la población, éstos tienen unas tradiciones y un patrimonio; y los partidos políticos que reflejan o representan estas capas no aceptarían que el hombre renuncie a un derecho que tenía tradicionalmente como el derecho al repudio que lo consideran un

derecho divino que Dios lo ha otorgado al hombre, o la “*qiwama*” (que los hombres sean responsables del cuidado de las mujeres) por ejemplo (...)  
... en las clases desfavorecidas es posible que encuentres que sólo trabaja el marido según la tradición, asimismo puedes encontrar en algunos casos que las mujeres salen a trabajar. (E12. Prof. Dialmy)

En cuanto al tema del tutor, no ha sido bien visto por muchos convertir en optativo el requisito del *wali* o tutor para contraer matrimonio según el nuevo Código, lo cual refleja una vez más cómo están interiorizados los valores tradicionales y roles de género que tratan a la mujer como una menor.

Hicimos que la *wilaya* sea voluntaria para la joven adulta, y eso algunos lo interpretan como una incitación a las mujeres a que se casen con cualquiera o con el primer borracho que encuentre en la calle y lo imponen a la familia. Eso no existe y nunca pasará. Eso es cuestión de educación y de relación entre la familia. Los hombres desde la creación del mundo se casan sin necesidad de un *wali*, sin embargo no hay un hombre que se casa sin consultarlo con sus padres. Tampoco se ve con buenos ojos, que un hombre sin la presencia de sus padres vaya a pedir la mano de una mujer. No lo aceptarían los padres de ésta. (E14. Med. Guessous)

Elkhayat, a su vez, hace alusión a la interiorización de los roles de género en la sociedad marroquí. Desde su propia experiencia como psiquiatra resalta la participación activa de las mujeres en la socialización de género, a través de la educación de sus hijos, para que estos roles sigan inalterables, y asocia al complejo de Medé que muchas mujeres marroquíes y árabes no sólo tengan interiorizados los roles de género sino también participen en la persistencia del sistema patriarcal.

Elkhayat, a parte de psiquiatra, es antropóloga y escritora; ha investigado especialmente sobre lo femenino y los problemas que sufren las mujeres. Subraya, por otro lado, el poder de las mujeres, a saber la maternidad, que es la naturaleza esencial de lo femenino que le diferencia a las mujeres de los hombres y, que éstos no son capaces de entender.

... es una larga reflexión que fue provocada primero por la medicina, el contacto con la sociedad marroquí, con las mujeres, los hombres y los niños. Entonces es la culpa de las mujeres, porque las mujeres son... las encuentras en “Le monde arabe au féminin”, inventé el complejo de Medé, es la reina griega que ha matado a sus hijos para vengarse de su marido. Para mí, una gran parte de las mujeres árabes y marroquíes, son Medé, es decir que sus hijos les pertenecen y ya está. Esto es verdad, a través del análisis de los casos, en la manera de ver la sociedad y todo eso. Es más, a Medé lo que la tranquiliza es que el sistema quede siendo el mismo, es decir que la mujer se mantenga casada, quede con un hombre, que éste satisfaga todas las necesidades, que la proteja socialmente, que consiga con ella tener hijos y que ella reine en su hogar sobre el marido y los hijos y ya está, no importa la cantidad de tonterías que el sistema les hace aprender y las estructuras mentales que les da. (E15. Med. Elkhayat)

La visión conservadora y patriarcal de Raissouni, que hemos desarrollado con más detalle en capítulos anteriores, refleja una apología a la supremacía masculina y una crítica al nuevo código que provoca la pérdida de poder del hombre.

El hombre antes fue el juez para sí mismo, era el que decide; esa mujer está conmigo, me casé con ella con voluntad, así que con mi voluntad la repudio. El hombre que rechaza lo que trajo el nuevo código, ese

hombre, “*fahl*” macho, dice esa mujer la he escogido, y ella me escogió..., si ella quiere separarse de mí, no está obligada a que yo sea su esposo, ella es libre, yo también quiero divorciarme de esa mujer, repudiarla por un motivo u otro, ¿por qué tengo que estar obligado a convivir con ella por narices? (E5. Ulema. Raissouni)

¿Pero cómo se construye y persiste esta percepción de los roles de género basada sobre la inferioridad de la mujer y la supremacía y dominación del hombre?

Las siguientes aportaciones de nuestros entrevistados reflejan cómo las tradiciones, las mentalidades, las instituciones patriarcales y las leyes discriminatorias, entre otros, favorecen, en cierta medida, la construcción y el mantenimiento de la identidad y de los roles de género en Marruecos.

Para mostrar el poder de las tradiciones que favorecen la persistencia de la identidad de género, citamos el ejemplo de la violencia que menciona la abogada Alaoui. Antes se banalizaba la violencia contra las mujeres en el ámbito doméstico; no se criminalizaba, al contrario, se inculcaba aguantarla. Incluso hay mujeres que consideran normal que el hombre pegue a su mujer. Jbabdi destaca que en una sociedad patriarcal se legitima la discriminación, la violencia y la opresión a través de las leyes discriminatorias.

Sí, hay un cambio. Antes no se hablaba de la violencia. Las víctimas de la violencia no encontraban oídos atentos y tendían a callar su problema. La familia, las tradiciones e incluso los tribunales les inculcaban que tienen que aguantar. (E2. UAF. Alaoui)

Existe una legitimación de la discriminación, de la violencia y de la opresión a través de la ley misma, que es una ley machista, discriminatoria, patriarcal que hay que cambiar. (E1.UAF. Jbabdi)

En el ámbito de estatuto personal es donde se refleja más la discriminación y la vulnerabilidad de la mujer, especialmente en los dos CSP anteriores al CF de 2004. Elkarch da ejemplo en relación con el tema de la disolución del matrimonio para aclarar que en la práctica de la *Shari'a* en la escuela *malekí* se da primacía al hombre perjudicando a las mujeres.

Por consiguiente, el Código de Estatuto personal o como se llamó últimamente el Código de la Familia ve la luz porque el estatuto personal es el ámbito donde se refleja más la discriminación de la mujer en la realidad vivida por ella. (...)

En un país como el nuestro, árabo-musulmán, claro, nos rige una ley de estatuto personal que tiene como referencia la *Shari'a* islámica, principalmente la Escuela *sunita Malekí* que da algunas preferencias o más primacía al hombre, sobre todo en el tema de la disolución del matrimonio. (E8. PPS. Elkarch)

Por otro lado, el peso de la sociedad y de la mirada de los demás, el entorno hostil, los valores, el honor, etc. hacen que persistan los tabús y los tópicos. En las siguientes aportaciones, Chenna destaca y denuncia varios aspectos, partiendo de su experiencia dentro de la asociación Solidaridad Femenina. En el caso de las madres solteras, la reacción de la familia refleja como pesan la visión de los demás y el honor.

En la asociación tratamos también de conciliar entre la madre y su familia por un lado y el supuesto padre del niño por otro y tratar de conseguir que se llegue a un acuerdo.

En muchos casos conseguimos que se casen si es posible, así reunimos 12 testigos. El padre tiene que reconocer verbalmente a su hijo. Te puedo decir que ese matrimonio es válido y a la vez no es válido, porque el matrimonio tiene unas reglas que le rigen. El Adul es una tradición ancestral. Antes existía el matrimonio de *Alfatiha* y se esperaba hasta un determinado momento para redactar el acta de matrimonio, por eso traían 12 testigos que testifican que efectivamente el matrimonio se ha efectuado. Eso nos sirve para crear una relación entre el hijo y sus padres, y entre la madre y el padre. Creíamos que así al menos la madre conseguiría un hogar familiar matrimonial, y el hijo se criara con un padre. La familia marroquí hasta ahora, incluso después de la Mudauana, todavía tiene esa mentalidad de preferir que la hija se case para solucionar el problema. Ayer por ejemplo, una trabajadora social me comentó que una familia le dijo “considera nuestra hija como la tuya y si nos la traes casada será un gran favor que nunca olvidaremos, así podremos dar la cara en el pueblo”. (E4. SF. Chenna)

A partir de los testimonios de Chenna sobre las madres solteras se destaca como el cuerpo femenino se convierte en depositario del honor de la mujer y de su familia. Su protección incumbe a todos. Una relación sexual fuera del marco del matrimonio se considera, entonces, una deshonor para la familia y una mancha imborrable para el cuerpo femenino. Con lo cual ser madre soltera, sumerge a la mujer en una situación de desprotección, desamparo y vulnerabilidad por ser considerada inaceptable en la sociedad musulmana. El cuerpo femenino se convierte en un discurso en el cual se quedan registrados los valores tradicionales, las mentalidades, las leyes, y la supremacía masculina.

... no olvides las circunstancias en que estamos. Son madres solteras y ya sabes que vivimos en una sociedad marroquí conservadora que considera un error ser una madre soltera por traspasar una línea prohibida. Ya sabes como marroquí, la chica lleva su honor en su cuerpo y tiene que llegar al matrimonio siendo virgen, incluso en las actas de matrimonio se precisa que la chica sea virgen, no sé si el nuevo acta de matrimonio del nuevo Código de la Familia sigue llevando esa precisión o no. Eso demuestra la mentalidad que tenemos, ¿nos preguntamos si el hombre también llega al matrimonio virgen o no? ¿Quién dice que es virgen o no esta chica?, ¿el Adul lo investiga?...eso demuestra la mentalidad machista que hay en la sociedad marroquí. (E4. SF. Chenna)

El nuevo Código permite al menos reconocer la paternidad del niño. Para ello, se puede proceder a un análisis de ADN para verificarlo. Antes no se reconocía la paternidad fuera del matrimonio, ahora se permite reconocer la paternidad a condición de que se haya producido al menos durante la relación de noviazgo.

Nosotros preferimos esa alternativa porque partiendo de casos en que la madre se casa con el padre de su hijo sólo para arreglar el problema, en la primera pelea que surge entre ellos, lo primero que el marido le suelta es “te saqué a ti y a tu hijo de la calle”, se olvida de que es su hijo también. (E4. SF. Chenna)

Chenna le da mucha importancia a la denominación. No se permite hablar de ‘madres solteras’; no es un fenómeno aceptado en la sociedad marroquí. Prefiere utilizar la denominación “madres en situación difícil”, para no tener que cuestionar el hecho de que las mujeres no pueden tener relaciones extramatrimoniales. La asociación no quiere

meterse en cuestiones morales para evitar a los conservadores, aunque ya en los años ochenta y hasta comienzos de los 90, su directora fue atacada por islamistas y conservadores por el hecho de atender a estas mujeres y ofrecerles ayuda. Chenna, insiste en la comparación con Occidente, y dice que en Marruecos no existiría el fenómeno de decidir con voluntad propia ser madre soltera como en Occidente, porque no forma parte de la cultura marroquí, según ella. Además, remite el fenómeno de los niños abandonados a la desintegración de la sociedad marroquí y a la pérdida de tradiciones que servían para unir a la familia y proteger las relaciones humanas.

Ahora tenemos niños abandonados porque la sociedad marroquí se ha desintegrado, se perdieron la tradición y la casa de *Zauia*. Ésta última no es sólo el sitio donde se puede hacer la oración, sino servía también como un lugar de reconciliación. Puede ser una casa de cualquier persona del barrio que es conocida por su bondad o carisma. La gente acude a esa persona como un mediador para resolver sus conflictos entre marido y mujer, padre e hijo. Con el tiempo hemos perdido esas costumbres y esa parte de nuestra cultura que protege las relaciones humanas y la familia. No es que no pasaban antes los embarazos no deseados fuera del matrimonio, pero nuestros abuelos sabían como esconder el secreto. (E4. SF. Chenna)

El fenómeno de los niños abandonados refleja la hipocresía social que está detrás de darle toda la libertad sexual al hombre y exculparlo de toda responsabilidad, en cambio reprimir a la mujer y echarle toda la culpa y la responsabilidad, simplemente por ser mujer y por tener un cuerpo que almacena las huellas de una relación sexual y alberga sus consecuencias.

El fenómeno existe desde hace muchos años, sólo que antes no se hablaba del tema. Muchas madres abandonaban a sus hijos en la calle, o los dejaban en un orfanato. Pero hay otros fenómenos, aquí en Casablanca cuando hemos empezado en los años 80 o incluso los 70 el número de niños abandonados no superaba los 30 o 40 pero ahora son más de 300 niños, eso demuestra que hay otros problemas. Quizá que haya disminuido la tendencia a casarse, o que las chicas se entregan fácilmente cuando alguien les promete casarse. Hay un fenómeno de hipocresía social, por un lado no damos a las chicas una educación sexual, no las protegemos, las reprimimos y por otro lado damos toda la libertad a los chicos. La solución es centrarnos en el problema, hablar de ello, para evitar que esas madres abandonen a sus hijos como única alternativa. (E4. SF. Chenna)

Chenna revela también la hipocresía social y la vulnerabilidad de las mujeres que está detrás del fenómeno de matrimonio de *Alfatiha*.

Hay muchos niños abandonados, pero mientras hay todavía hipocresía social ese fenómeno seguirá creciendo. La crisis de matrimonio tiene su origen en los problemas económicos, la pobreza, el paro... Aquellos que consideran a sí mismos religiosos, han encontrado una solución, hacer un matrimonio de *Alfatiha* y ya está. Basta con cuidar que no se quede embarazada la mujer, pero eso es hipocresía social. (...)

Y con eso me refiero también al fenómeno que nos ha llegado de oriente medio y que es matrimonio de *Alfatiha*. Hemos descubierto que hay muchas chicas que vienen de corrientes religiosas islamistas que últimamente tienden a casarse de esta manera. Sus parejas les convencen que el matrimonio convencional no es más que una regla mundana y que el matrimonio es un lazo ante Dios y que sólo con leer *Alfatiha* y tener dos testigos ya son marido y mujer. ¿Qué pasa? Luego, en muchos casos cuando la mujer se queda embarazada y la abandona el padre del hijo, queda desamparada porque no tiene un contrato de matrimonio oficial que le protege sus derechos. (E4. SF. Chenna)

En la siguiente aportación, Chenna hace mención de las mismas trabas que ya Allal Fassi denunció en los años cincuenta, a saber el peso de las tradiciones y las exigencias materiales excesivas para contraer matrimonio. Entre las complicaciones materiales que dificultan contraer matrimonio por un lado, y las represiones basadas en la religión y la tradición en materia de libertad sexual, los jóvenes se quedan atrapados en este círculo vicioso de hipocresía social. El balance es niños abandonados, vulnerabilidad de las mujeres, perpetuación de los roles sexuales y de las identidades de género.

Lo que tenemos claro es que los factores económicos influyen mucho, si uno quiere casarse tiene que tener al menos unos 6000 euros, eso si es pobre. Eso le impide al joven decidir casarse. Además, las tradiciones marroquíes de boda y dote complican más las cosas, exigimos mucho. Incluso cuando una joven decide no exigir dote y demás y decir al novio que sólo quiere un matrimonio serio, el novio empieza a cuestionar la situación y dudar de ella, pensando cómo puede ser que esta chica se entregue gratis. Entonces, la educación y la comunicación entre los jóvenes y las jóvenes lo es todo para crear una relación seria. Mientras tenemos hipocresía social tendremos niños abandonados. (E4. SF. Chenna)

Las mentalidades que atesoran los paradigmas y engranajes discriminatorios es lo último que cambia, porque cuesta mucho romper un esquema anclado, durante décadas de vida de un individuo, y legitimado en su entorno social. Además, mientras reine la ignorancia y abunde el analfabetismo especialmente entre mujeres, será más difícil cambiar las mentalidades.

Primero, como he dicho al comienzo, las leyes o los proyectos de ley no son suficientes para conseguir lo que espera cualquier ciudadano marroquí preocupado por su país, para que alcance un nivel de desarrollo. Tengo una frase que decimos: “tenemos que conciliar al marroquí con su país”. Desgraciadamente, las mentalidades son las que tienen que cambiar y las maneras de comportarse entre nosotros. El marroquí todavía tiene las secuelas de aquellos años que nadie quiere recordar, todavía ve que sus derechos están subyugados y todavía lleva dentro rencor hacia su realidad, tiene desesperanza e indiferencia. (E8. PPS. Elkarch)

La mayoría de las mujeres marroquíes son analfabetas; 70% son analfabetas y educan a los hijos con su analfabetismo, con su oscurantismo, con su manera de ver el pasado y la tradición... (E15. Med. Elkhayat)

Aunque, hay que aclarar que analfabetismo no significa forzosamente ignorancia. Analfabeto no es equivalente a ignorante, porque hay mujeres con nivel de estudios alto pero que no son nada conscientes de su situación y que mantienen un discurso conservador y patriarcal y viceversa.

Finalmente, destacamos otro fenómeno, a saber; los medios de comunicación. La parabólica transmite y vela por perpetuar un discurso conservador patriarcal y un modelo de mujer ángel del hogar, tal como lo expresa Naïr.

Pero también, yo creo que al mismo tiempo está el otro discurso, el contra-discurso, lo que es el discurso conservador, más sutil a través de los medios de comunicación, a través de las parabólicas árabes, esencialmente financiadas por no sé quién, que están transmitiendo otro discurso de mujeres que tienen que dedicar su vida solamente a sus hijos y a su marido, que solamente se tienen que dedicar a su casa. Y es un discurso cada vez más sutil a través de los medios de la parabólica pero también a través de charlas

que organizan grupos religiosos, grupos fundamentalistas no los vamos a llamar religiosos porque nadie está cuestionando la religión pero éstos la están utilizando. Eso es, hay dos discursos que existen al mismo tiempo. Ahora hay que ver como van a evolucionar las cosas. (E11. Prof. Naïr)

### 12.3 Deconstrucción de la identidad de género y resignificación de la identidad femenina

Las feministas con su acción tratan de deconstruir la identidad femenina preestablecida e inculcada por las leyes, las costumbres, las tradiciones y las mentalidades patriarcales y machistas y construir una nueva identidad. Las pautas son varias, a saber, entre otros;

- Reivindicación de cambio y de abolición de las leyes discriminatorias.
- Acciones que inciden en los intereses estratégicos de las mujeres.
- Cuestionamiento de la identidad de género, el patriarcado, y los roles de género.
- Promoción de la igualdad como principio básico.

-Ampliación de las referencias y feminización del *iytiḥad* para demostrar que el mensaje religioso no discrimina a la mujer, sino que son las aplicaciones y las interpretaciones misóginas que se hacen de la religión, es el sistema patriarcal.

-La construcción de una nueva identidad femenina creando nuevos perfiles de mujeres, mejorando el acceso de mujeres a puestos de poder en la política, dándole voz a las mujeres, fomentando acciones de lobby y participación en la toma de decisiones... etc.

Jbabdi recuerda que el movimiento feminista marroquí empezó planteando preguntas, cuestionando el sistema patriarcal, y comparando e investigando sobre otros feminismos, pero Naïr y Dialmy ven insuficiente la investigación que se hace hasta ahora. Naji subraya que el cuestionamiento empieza haciéndose preguntas, y critica a las feministas marroquíes por no cuestionar suficientemente el sistema patriarcal.

... ¿alguna vez hemos adoptado alguna corriente o conciliado entre varias para decir por ejemplo que el sistema patriarcal es el responsable de la discriminación sexual, o para analizar nuestra práctica para ver si realmente rompe con esa estructura patriarcal?, muchas veces encuentras que las asociaciones feministas ni siquiera plantean estas preguntas, y a veces hacen algunas prácticas que consagran más la sociedad patriarcal porque realmente no plantean las preguntas a largo plazo...

Hemos podido realizar la igualdad jurídica, sin embargo la desigualdad sigue reproduciéndose, entonces ¿dónde está el problema? Nosotros hemos superado unas etapas pero sin plantear preguntas. (E3. AA. Naji)

El sociólogo Dialmy y la Psiquiatra Elkhayat abren este debate; critican y reprochan al movimiento feminista marroquí que no siempre cuestiona y deconstruye la identidad. Elkhayat culpabiliza a las feministas y les reprocha que no le den mucha importancia a la educación que reciben las niñas, que serán en el futuro las madres y reproductoras del

sistema patriarcal.

En el lado feminista hay muchas cosas que yo revoco, con las cuales no estoy de acuerdo. ... voy a aclarar más. Las feministas no quisieron soportar mi trabajo durante veinte años, primero porque digo que si las sociedades marroquí y árabe están en el estado en que están es por culpa de las mujeres... las feministas se vuelven locas cuando oyen eso. (...) Si las mujeres lo aceptan está bien, y si no, no pasa nada, pero hace 20 años que dije que el esfuerzo tiene que centrarse sobre las niñas (...), he aquí donde las feministas tienen que reaccionar o intervenir. (E15. Med. Elkhayat)

Dialmy reprocha al movimiento que actúa con ciertos límites. Quedan muchos aspectos que no se han cuestionado, sobre todo los relacionados con la sexualidad y el cuerpo femenino.

Lo que si podemos reprochar es cuando vemos por ejemplo una joven de 27 años soltera, con un trabajo estable y una buena situación en la sociedad pero le prohibimos las relaciones sexuales mientras que los movimientos feministas no hacen nada al respecto porque hay una prohibición legal y desde la jurisdicción religiosa (*Shari'a*). (E12. Prof. Dialmy)

Aprovechamos la entrevista con el sociólogo Abdessamad Dialmy para plantearle la cuestión de la contestación feminista vs contestación femenina que fue tema de debate entre él y Fátima Mernissi (1983) a raíz de un cuento que publicó esta última sobre la astucia femenina (*kaid*).

Recordamos que según Dialmy la contestación femenina no es contestación feminista. La contestación femenina no rompe ni deconstruye la identidad de género, mientras que la contestación feminista sí. Ésta cuestiona el sistema patriarcal, mientras que aquélla se desenvuelve en él. Dialmy sostiene que en aquel cuento no se cuestiona el patriarcado ni se desestabiliza el poder masculino. La protagonista aunque sale ganando al final, fruto de varias acciones de astucia y *kaid*, es un sujeto pasivo que se mueve dentro del marco del poder masculino.

Con lo cual Dialmy, respondiendo a la postura de Mernissi, considera que hay una ruptura entre la contestación feminista y femenina. Ésta se desenvuelve desde dentro del patrimonio cultural y de las tradiciones sin subvertirlos ni cuestionarlos, mientras que aquélla es una actitud política que emana de una conciencia previa de la cuestión femenina y de la reivindicación del principio de la igualdad.

Mi respuesta fue que Mernissi confundió entre la contestación femenina y la contestación feminista. Aquel cuento es un ejemplo de la contestación femenina y no feminista. ¿Cómo?, la protagonista del cuento Aïcha, al final resulta que fue ella la más inteligente y astuta, y fue la que ganó al final. Pero eso fue a través del uso de unas astucias femeninas tradicionales, como el embarazo, hacer enamorar al príncipe. Toda su resistencia y contestación pasaba en el marco de la superioridad del hombre y del poder y del sistema masculino y patriarcal existente. Las bases del sistema no estaban rechazadas ni cuestionadas, no existía ninguna reivindicación de los derechos a la igualdad. (...)

Esto es lo que diferencia la postura feminista de la femenina. La postura feminista, o la contestación feminista no es una continuación de la contestación femenina. Esta última significa que la mujer trata de arrancar sus derechos en el marco del sistema existente, no lo cuestiona. Por ejemplo trata de luchar para que su marido no traiga una segunda esposa, pero no rechaza el principio de la poligamia. Mientras que el

feminismo rechaza la poligamia. La pregunta planteada es ¿hasta qué punto la contestación feminista puede ser una continuación de la contestación femenina?, ¿hay una ruptura? En mi opinión hay una ruptura entre las dos, y una superación del sistema patriarcal en su totalidad. Esta fue mi respuesta. (E12. Prof. Dialmy)

Elkhayat va más lejos y, recomienda una ruptura y deconstrucción total.

... Deconstrucción total y después volvemos a empezar (...) diría que sin una ruptura epistemológica de todas las ciencias al interior de la sociedad marroquí, magrebí y árabe, no habrá evolución. Todo el resto son simples tentativas, o sea es como estar rascando... hace falta una ruptura epistemológica. (E15. Med. Elkhayat)

Según Ouchleh, se está cambiando poco a poco el panorama de la división de los roles de género y, de los espacios público y privado y el reparto de las tareas. Elkarch relata cómo se empezó a romper con la identidad de mujer preestablecida desde la independencia. La mujer marroquí salió al mercado de trabajo y demostró que no sólo sirve para ser madre o esposa. A la función reproductiva se le ha añadido la función productiva y política. Con lo cual Elkarch admira el carácter emprendedor, luchador y militante de la mujer marroquí que permitió dar pasos gigantes en pocas décadas.

El movimiento feminista en Marruecos primero por la situación geográfica, la acción y la inteligencia de la mujer marroquí, que admiro muchísimo, porque es una mujer ambiciosa y desafiante por naturaleza, se desarrolló muchísimo sobre todo desde los años 90 hasta ahora de forma que ningún observador o investigador pueda imaginar.

La mujer marroquí siempre se interesaba por las cuestiones de la nación, la familia, y la sociedad. Fue luchadora por la independencia, levantó armas, fue madre y hermana de los héroes, fue mártir también. La mujer marroquí nunca ha aceptado ser sólo ama de casa y madre, o sea tener sólo una función reproductiva.

La generación de la Independencia fue de mucho sacrificio para la mujer. La mujer entonces se educó en unas circunstancias muy difíciles y tuvo que luchar mucho para hacerse sitio. Y desde los 90 hasta ahora ha trabajado con valentía, ambición y fuerza. Tenemos más de 30.000 asociaciones, y quizá 25.000 de ellas son femeninas. (E8. PPS. Elkarch)

Pero Naji nos advierte que hay que hablar de identidades y no de identidad en singular. No existe una identidad femenina singular homogeneizable.

Los cambios de mentalidades van produciéndose poco a poco y esto se ve en el día a día, en los pequeños cambios de actitud de los padres y los hermanos hacia sus hijas o hermanas, y en la revisión de los paradigmas en el interior de cada uno. Pero, como dice Naji, todavía falta romper esta dicotomía que existe entre la moral y la realidad.

... es decir que nos estamos preparando para los cambios de mentalidades, efectivamente hay cambios, hay gente que ahora permite a sus hijas que salgan o que regresen tarde o que las vean en la calle acompañadas, y hacen la vista gorda porque es algo nuevo para nosotros, tenemos todavía una dicotomía entre la moral y la realidad y sus exigencias diarias, pero en todo caso, hay cambios en las mentalidades. Si estamos en grupo quizá no aceptamos algunas cosas pero como individuos muchas veces estamos obligados a ser más comprensivos, tolerantes o discretos, eso lleva en el futuro al cambio. (E3. AA. Naji)

El cuestionamiento de las leyes discriminatorias y la deconstrucción de la identidad

de género pueden hacerse también mediante la reivindicación de leyes igualitarias. En la siguiente aportación, Dialmy hace referencia a otra apropiación selectiva de la tradición por parte de las feministas, que recuperan la *fetua* de Ibn Ardoun del siglo XVI sobre la herencia y reivindican de manera atrevida la igualdad entre hombres y mujeres en la ley de la herencia.

Yo personalmente descubrí lo que dijo Ibn Ardoun en su famosa *fetua* en el siglo XVI. Las feministas aprovecharon esta *fetua* para reivindicar la división de la herencia según un criterio igualitaria entre hombres y mujeres, superar el principio de que el varón hereda la cantidad que heredan dos chicas y limitar algunos textos, etc. (E12. Prof. Dialmy)

El cambio de las leyes favorece a largo plazo el cambio de las mentalidades. Por eso el nuevo CF, especialmente algunos cambios simbólicos que ha introducido, tales como convertir en optativa la necesidad de tener un tutor para contraer matrimonio, la eliminación del requisito de la obediencia, etc., favorecerán esta tarea de deconstruir la identidad de género.

El tema de la *wilaya* en el matrimonio es más bien simbólico. Se ha puesto como voluntaria la necesidad de tener un *wali* para las chicas que tienen problemas. Mientras que las chicas que pueden tener *wali* no van a dudar en hacer que sea presente. (E14. Med. Guessous)

En efecto, con las reivindicaciones de las militantes feministas en relación con la reforma de la Mudauana y la eliminación de leyes discriminatorias en general para mejorar la situación jurídica de la mujer, el movimiento feminista intenta deconstruir la identidad de género, y construir una identidad femenina de mujer ciudadan de pleno derecho. Con el cambio de leyes de estatuto personal, las feministas pretenden impulsar el cambio de las mentalidades y la institucionalización de la igualdad por un lado, y por otro, romper con algunas prácticas discriminatorias, tales como el requisito de la obediencia de la esposa al marido, el requisito del tutor, la supremacía del hombre que disfrutaba de ventajas en materia de divorcio, poligamia, etc.

Gracias a la lucha incesante del movimiento feminista se han podido eliminar o modificar algunas leyes discriminatorias vigentes todavía en los años 90 del Código Civil, del Código Penal y del CSP. A su vez, Guessous y Dialmy, creen respectivamente que la Mudauana es una iniciativa histórica y una ley por antonomasia que ha servido para deconstruir muchos aspectos de la identidad de género en Marruecos, especialmente en temas de divorcio, matrimonio, *wilaya*, coparticipación en los bienes, gestión de la familia, etc. Según la ley, ahora la familia es responsabilidad de ambos esposos y no sólo del marido.

Así, principios tales como la desigualdad, la superioridad, la obediencia y de que la responsabilidad de la familia la asume totalmente el hombre, y eso es una fantasía. Ahora el Código de la Familia al menos reconoce a nivel de los principios la responsabilidad mutua de ambos esposos dentro de la familia. Reemplazó los principios anteriores por la comunicación, el diálogo, la participación y la cooperación. Los principios básicos que instituyen las relaciones dentro de la familia se han cambiado de forma radical hacia la justicia, y hasta cierto punto hacia la igualdad, o al menos el reconocimiento de la responsabilidad de ambos esposos. (E14. Med. Guessous)

Había algunos puntos de conflicto esenciales. Primero la familia ahora ya no está bajo el patrocinio del marido únicamente, sino que ahora es responsabilidad de los dos. Eso es fundamental.

En cuanto a la cuestión del divorcio también, ahora cualquier acto de disolución de la alianza de matrimonio se convierte actualmente en un proceso judicial. Es necesario ahora pasar por el tribunal para que se disuelva el matrimonio. Ya no hay sólo el repudio (...) Ahora el marido también si quiere el divorcio tiene que ir al tribunal y justificar por qué quiere divorciarse de su mujer. Esta es una cuestión fundamental. (...)

Está también la cuestión de los bienes adquiridos durante el matrimonio. El nuevo código postula que se pueden dividir los bienes en caso de divorcio, es decir lo que se compró durante la vida matrimonial, pero hay que justificar que la esposa también ha tenido efectivamente una participación material. (E12. Prof. Dialmy)

La formulación de un contrato paralelo al contrato matrimonial para exigir unos ciertos derechos específicamente en relación con la limitación de la poligamia y la división de los bienes es un ejemplo de la toma de conciencia que se espera ahora de los jóvenes, según Guessous.

Entonces, jóvenes como vosotras si se van a casar, ¿qué les impide que inserten estas condiciones? Ésos son los pasos que tenemos que dar. La gente ahora todavía no acepta la idea de empezar a poner condiciones al marido desde el principio, y lo concibe como una falta de confianza. Consideran el momento de alegría inapropiado para estar poniendo condiciones. Este es el obstáculo, y es el gran paso que tenemos que dar. Somos exigentes en cosas que no tienen mucha importancia, por ejemplo cuando compras una lavadora, siempre necesitas el contrato por si se estropea, mientras que en una decisión que rige toda la vida no. Tenemos que superar estos límites. (E14. Med. Guessous)

Guessous reconoce que el cambio cuesta tiempo y que la gente no está preparada todavía, pero a la vez plantea la interrogante de si son las leyes que arrastran y llevan la sociedad hacia el cambio y la evolución o más bien son una consecuencia que se espera a largo plazo. Su respuesta coincide con la opinión de muchos; que antes del CF la sociedad marroquí estaba mucho más por delante de las leyes de estatuto personal discriminatorias que la regían, pero el nuevo Código no sólo viene para traer leyes que se adecuan al estado en el cual está la sociedad sino que, en algunos aspectos, va por delante y permitirá acelerar la concienciación, el cambio de las mentalidades y la generalización de la cultura de la igualdad y del equilibrio entre los sexos.

Aquí se plantea la problemática de que si son las leyes que hacen evolucionar una sociedad o, es la evolución de la sociedad la que lleva a los cambios de las leyes. Nosotros hemos llegado a una fase en que la evolución de la sociedad es la que nos llevó a reformar el Código de Estatuto Personal, pero el nuevo Código de la Familia sí que ahora es acorde con la realidad actual y quizá va un poco lejos y eso es lo que permitirá que esta ley arrastre la sociedad hacia adelante. (E14. Med. Guessous)

El CF ha constituido un salto de una ley que consagra la desigualdad a otra que promueve el cambio en la concepción de los roles dentro de la familia. Una concepción que se puede resumir simbólicamente en el paso de la obediencia de la mujer a la coparticipación de ambos esposos. Es un logro no sólo para la familia sino para toda la sociedad. La eliminación del léxico discriminatorio que tenía el código anterior y la introducción, en el nuevo, de conceptos como la igualdad y la coparticipación desempeñan una labor fundamental en esta tarea de deconstrucción de la identidad femenina. Rompiendo con una identidad marcada por la subordinación y la legitimación de la subyugación se da paso a nuevos roles basados en la equidad y el equilibrio entre los sexos. La lucha por las leyes igualitarias entonces sigue porque la Mudauana en sí no es suficiente. Las feministas tratan de romper con la identidad femenina de mujer víctima, sin voz, discriminada, subyugada y excluida y dar el paso a una imagen de mujer competente, luchadora, ambiciosa, partícipe en las decisiones, consciente de su situación, capacitada, activa y exigente; que reivindica sus derechos.

Según Benlabbah, que las mujeres ocupen puestos de decisión en el mundo empresarial, también sirve para romper estereotipos y esquemas mentales. Hace falta que las mujeres ocupen nuevos puestos, y desempeñen nuevos roles en la escena pública, no sólo en la política sino también en el sector empresarial para romper con la imagen de mujer sumisa, dependiente, etc.

Yo encuentro ahora por ejemplo que hay cada vez más mujeres en el mundo de las empresas en Marruecos, cada vez más mujeres que dirigen empresas. Para mí unas mujeres a la cabeza de una empresa me da, a mí personalmente, una idea positiva de una sociedad y de los derechos de la mujer adquiridos, como es más fácil entrar al mundo de la empresa en Marruecos que tener un puesto de dirección en el sentido político, no es fácil... pues ocupamos ese campo accesible de la empresa. En el ámbito de la empresa constituyen un 10% las mujeres que dirigen las empresas, para decirte que en un país como el nuestro es muy importante. En un país más desarrollado encuentras 40% o 50% de mujeres que dirigen empresas. (E13. Prof. Benlabbah)

El panorama de división de los espacios público y privado y de reparto de las tareas según los roles de género va cambiando paulatinamente. Se están rompiendo estereotipos gracias a que progresivamente las mujeres están ocupando cada vez más puestos de responsabilidad especialmente en el sector privado dando una imagen de mujeres directivas con talento y habilidad.

El ciudadano estaba acostumbrado a ver sólo al hombre en la gestión de los asuntos públicos, por eso se creó la idea de que esa gestión incumbe a los hombres. Ahora, el hombre marroquí empieza a creer en las aptitudes de la mujer, y su creencia se está desarrollando con el tiempo. Antes veía a la mujer como ama de casa, había un reparto de las tareas, él trabaja fuera y ella dentro, luego las mujeres marroquíes salieron al mercado de trabajo, y pudieron demostrar sus capacidades en los puestos directivos, pero más en el sector privado que en el público porque es ahí donde se exige el talento, como en los bancos, y empresas. Ahora hay mujeres directivas... (E6. USFP. Ouchelh)

Ver cada vez más mujeres en puestos de decisión favorecerá este cambio de imagen y preparará a los ciudadanos a romper estereotipos basados en el género. En esto coincide incluso la portavoz del partido islamista, la diputada Hakkaoui. Por eso, considera que ya no hace falta más cuota, porque ya ha hecho su función de cambiar la imagen tradicional que había sobre el parlamento, ocupado sólo por hombres, y de visualizar a la mujer desempeñando funciones en esta cámara, dando así una imagen sobre la mujer como sujeto activo y partícipe en los asuntos políticos.

Sólo podemos decir que la mujer efectivamente ha conseguido el logro de ocupar una serie de puestos de liderazgo cuando deje de extrañarnos verla a la cabeza de un puesto de decisión y poder y empecemos a ver como algo normal que una mujer sea ministra, gobernadora, presidenta...sólo en este caso podemos decir que ha conseguido de forma natural esos puestos. (...)  
Entonces, su presencia ahora en la institución parlamentaria permite romper con la imagen tradicional. (E7. PJD. Hakkaoui)

Darles la oportunidad a las mujeres a acceder a puestos de decisión permite, entonces, favorecer la ruptura con los esquemas preestablecidos de tinte esencialista sobre las mujeres; que son sentimentales, débiles o poco firmes, y la aparición de nuevos perfiles de mujeres como directivas, juezas, militantes, etc.

Es un error, la experiencia ha demostrado que la mujer es más seria que el hombre. Incluso el Rey Hassan II cuando quiso nombrar una promoción de mujeres en La corte Suprema de Justicia dijo que se queda tranquilo cuando nombra a una mujer jueza porque sabe que ellas trabajan con seriedad y rechazan la corrupción. Sinceramente, la mujer trabaja con seriedad, no es sentimental en el trabajo, en todos los ámbitos. Claro tiene sus sentimientos como todo ser humano, pero en el trabajo deja los sentimientos a parte y trabaja objetivamente. (E8. PPS. Elkarch)

La integración de la mujer en el desarrollo, la lucha contra la vulnerabilidad de las mujeres, la concienciación y alfabetización de ambos sexos son sin duda unos requisitos fundamentales para este cambio de imagen de la mujer y esta construcción de la nueva identidad femenina. Y en esto coinciden los testimonios de todos nuestros entrevistados y entrevistadas, expresados desde sus diferentes experiencias y adhesiones.

Te hablo en tanto que militante en la Asociación Mujer y Acción, nacida en los años 90 y que centra su acción en la integración de la mujer en el proceso de desarrollo e insistimos sobre dos aspectos, la lucha contra la pobreza y el analfabetismo porque la mujer no puede ser ciudadana verdadera si no consigue su independencia propia. Esa independencia se consigue gracias a la alfabetización, la formación y el ejercicio de una actividad económica, y es así como puede tener disposición a saber cuáles son sus derechos y sus obligaciones. (E9. MP. Rachiq)

## 12.4 Conclusiones parciales

El concepto de la identidad es considerado difícil de definir, huidizo y polémico, porque es difícil determinar unas claves que la definen, y tampoco se puede definir por una única variante; sea la lengua, las fronteras, la nación o la religión,...etc. Además es un concepto que remite al debate sobre la especificidad y la universalidad y al multiculturalismo.

La mayoría de nuestros informantes cuestionaron la concepción de la identidad como algo inmóvil y estático y algunos criticaron el uso de la identidad por parte de los islamistas y conservadores como pretexto para resistir a los cambios que afectan a todo aquello que remite a lo específico. Aunque no sólo los políticos reivindican la protección de la identidad, amplias capas de población joven rechazaron el CF en nombre de la identidad y lo consideraron inspirado en un modelo occidental, tal como veremos en el análisis de los testimonios de los grupos de discusión.

Las feministas conscientes de que la modernidad no se contradice con el Islam, compaginan entre dos referencias diferentes, la referencia religiosa y la referencia universal de los derechos humanos, basándose en el uso del *iytihad*. Por eso algunos de nuestros informantes critican la utilización de la especificidad como discurso y la protección de la identidad como pretexto para mantener el orden patriarcal y la dominación masculina alegando una interpretación de la religión que lo justifique.

El debate sobre la especificidad y la universalidad y la cuestión de la identidad surgieron cuando se planteó la reforma del CSP en 1992 y luego a raíz del Plan nacional de Integración de la mujer en el desarrollo desde 1998 y, también cada vez que los militantes del movimiento de derechos humanos y el feminista solicitan al Estado la adopción o la firma de convenios internacionales de derechos humanos. El Estado tratando de ser el protector de la especificidad se niega a ratificar algunos convenios internacionales, o pone reservas a algunos artículos alegando que lo que estipulan se contradice o choca con las leyes nacionales (la Constitución) o con la *Shari'a* islámica. Últimamente se han levantado las reservas puestas a la CEDAW sustituyendo algunas con declaraciones.

También se plantean algunas cuestiones de especificidad cultural, según algunas informantes, a la hora de la intervención de las organizaciones internacionales en el marco de los proyectos de cooperación al desarrollo. En definitiva, nuestros informantes recomiendan que no se sacrifique el valor de la igualdad bajo el pretexto de la protección de la identidad o la especificidad cuando surge la confrontación entre los

universal y lo específico.

La identidad y los roles de género que perpetúan la inferioridad de las mujeres y la dominación masculina, según nuestros entrevistados se construyen y se mantienen a través de las tradiciones y las leyes discriminatorias, entre otros. Esto se refleja claramente en cómo se trataba el tema de la violencia contra las mujeres en el ámbito doméstico; en lugar de criminalizarlo, se banalizaba, se inculcaba a las mujeres aguantar y se legitimaba la discriminación a través de leyes discriminatorias.

Los dos códigos de estatuto personal anteriores al CF de 2004 también legitimaban la discriminación de las mujeres y la vulneración de sus derechos a través de disposiciones que oprimen a las mujeres y favorecen a los hombres en relación con el tema del repudio, el matrimonio, el deber de obediencia, la guarda de custodia de los hijos...etc.

La polémica alrededor de la reforma del CSP, que posteriormente acabó dando a luz al nuevo CF en 2004, y la resistencia de los islamistas y conservadores a las reivindicaciones feministas también nos proporcionan varias manifestaciones claves para entender las construcciones de género en Marruecos.

Por otro lado, el peso de la sociedad, a través de las tradiciones, las costumbres, los valores, la mirada de los demás, el honor, los tabúes, etc. también afectan a las mujeres. El ejemplo del fenómeno de las madres solteras y los niños abandonados refleja la hipocresía social que exculpa la libertad sexual del hombre en cambio echa toda la responsabilidad a la mujer.

El cambio de mentalidades es muy difícil mientras reine la ignorancia y el analfabetismo que dificultan romper los esquemas y paradigmas discriminatorios anclados y legitimados por el entorno social. Mientras tanto, el discurso conservador patriarcal todavía sigue perpetuándose a través de los medios de comunicación, las leyes discriminatorias, el analfabetismo y las tradiciones, entre otros.

La acción del movimiento de mujeres en Marruecos tiene como fin romper y deconstruir la identidad femenina preestablecida e inculcada por las leyes discriminatorias, las tradiciones y mentalidades patriarcales y reconstruir una nueva identidad.

Esta deconstrucción de la identidad de género consiste en reivindicar el cambio y la abolición de leyes discriminatorias, el cuestionamiento de la identidad y los roles de género y el patriarcado, el uso del *iytihad* para demostrar que el mensaje religioso no discrimina a la mujer sino más bien es el sistema patriarcal que se justifica por

interpretaciones misóginas del discurso religioso.

La resignificación de la identidad femenina necesita que se lleven a cabo acciones que inciden en los intereses estratégicos de las mujeres, la promoción de la igualdad, la construcción de nuevas identidades femeninas mediante la promoción de perfiles de mujeres empoderadas facilitándoles el acceso a los puestos de poder en la política, y dándoles voz y oportunidades para participar en la toma de las decisiones.



## CAPÍTULO XIII. GÉNERO, FEMINISMO E IDENTIDAD: VISIONES DESDE ‘FUERA’

En este capítulo vamos a analizar, desde la perspectiva de género e identidad, las visiones de los diferentes grupos de discusión sobre varios temas tales como, entre otros, la cuestión femenina y los roles de género, la reforma de la Mudauana y los cambios sociales.

### 13.1 Acerca de la cuestión femenina y los roles de género

En relación con la cuestión femenina y los roles de género hemos planteado, en primer lugar, a los grupos de discusión el tema de la educación. Todas las amas de casa del grupo de discusión, a pesar de la diferencia de edad, reconocen haber recibido una educación más o menos tradicional que luego evitaron reproducir, intentando darles a sus hijos una educación más moderna, abierta y con más libertad. En relación con la diferencia entre los sexos, la mayoría reconocen haber experimentado de cerca en su propia familia una cierta discriminación de los sexos a favor de los varones.

La verdad, personalmente, la educación que recibí yo no deseo reproducirla con mis hijos, no deseo educar a mis hijos igual. Había cierta discriminación entre la chica y el chico. El chico tenía privilegios. (...)

- La educación que recibimos nosotros es diferente a la que dimos a nuestros hijos. Antes había una educación tradicional diferente a la que se da ahora. (...)

- Hemos cambiado algunas cosas un poco en relación con la educación que tuvimos y la forma como vivimos. (GD2. Amas de casa)

En efecto, las amas de casa, sobre todo las más jóvenes del grupo entrevistado, reconocen que trataron de educar a sus hijos de manera diferente, dándoles más libertad a sus hijos a diferencia de la educación que recibieron ellas fundada sobre el miedo.

... les estoy educando de manera diferente a la que recibí. Yo me eduqué en el miedo. Me educaron a tener miedo... mis hijos les doy más libertad. Me tratan de manera normal. (...)

- Estoy educando a mis hijas una educación moderna, no como la que recibí yo... tengo dos chicos pequeños.

- No, no he hecho ninguna discriminación entre ellos. No hago ninguna diferencia entre ellos. Tengo 4 chicas y un chico. Aunque tengo chicas, el varón me ayuda en todo... actúa conmigo como una chica, nos comunicamos entre nosotros, nos contamos los problemas, cuando estoy enferma se queda a mi lado... (GD2. Amas de casa)

En cambio, el grupo de hombres recuerda con añoranza y respeto la educación inspirada en la *Shari‘a* islámica y ve aquella educación tradicional de antes, especialmente, los aspectos relacionados con el respeto, la decencia y el control de las mujeres y de su movilidad, como algo positivo que desgraciadamente, según ellos, se ha

perdido en nuestros días.

-... o sea como somos marroquíes, (...), la misma educación que recibimos, o sea de las escuelas coránicas tradicionales,... luego nos incorporamos a la escuela... la relación que teníamos dentro de casa,... una educación inspirada en la *Shari'a* (...)

- ... la educación que recibió nuestra generación antes era una educación positiva en todos los sentidos porque había decencia, respeto, ética, a diferencia de lo que vemos actualmente. Ahora ves que el menor ya no respeta al mayor, ya no hay respeto ni nada (...)

- Naturalmente, claro, esas son cosas tradicionales, una persona conservadora intenta educar a sus hijos de la misma manera que había, antes la chica sale sólo en horarios determinados y si ven que sale, la presionan. Habían muchos aspectos en la educación que cuando crecemos vemos que eran de provecho para nosotros. Actualmente vemos que ya no hay eso. (GD3. Hombres)

La siguiente aportación revela un ejemplo de la crisis del patriarcado que se refleja en la pérdida del poder por parte del padre jefe de la familia.

- ... también en la educación que vivimos, el padre por ejemplo tenía una palabra en el hogar, cuando el padre decía una palabra todo el mundo le escuchaba. (...) Es él quien dirige en casa con el acuerdo de todos. La cuestión del respeto era un deber, lo que ahora no encontramos en los hogares de la actualidad, que incluso nuestra madre cuando hablaba del lugar del padre decía que nadie lo podría reemplazar, y nadie lo debía reemplazar. Por ejemplo, en todos los asuntos, el padre tenía un valor y un peso. Actualmente ya no existe eso (GD3. Hombres)

Tanto el grupo de hombres como el de estudiantes, resaltan el papel y la gran responsabilidad que tienen los padres en relación con la educación de sus hijos, porque esta última marca posteriormente su comportamiento en la sociedad.

Quizá, en cuanto a las familias la responsabilidad de los padres hacia sus hijos es mayor, para que enseñen a sus hijos un modelo de vida determinado, o que les den una educación sexual. (GD3. Hombres)

♀: La cuestión de la modernidad está relacionada con la educación, los principios de cada uno. Si los hijos quieren hacer algo, si les inculcas algunos principios pues actuarán en función de lo que han recibido en su educación, volverán a las tradiciones que tienen asimiladas. Cada uno actúa según la educación que haya recibido. (GD1. Estudiantes)

Pero en la educación entran también otros factores externos. De eso están conscientes el grupo de hombres. No es suficiente lo que reciben los hijos en casa. La globalización que ha permitido la circulación masiva de la información influye y participa también en el proceso de interiorización de los roles, la formación de la personalidad y el comportamiento de los hijos.

- Desde mi punto de vista, en la educación entran muchos factores, (...); la escuela, la calle y luego la casa, hay tres factores. (...)

Entonces la educación no la podemos relacionar sólo y directamente con la educación que ejercen los padres sobre los hijos, porque la de los padres no es suficiente. Incluso hay otro factor actual que influye muchísimo que es el factor de la comunicación. Es decir, que con el factor de la comunicación, quizá tú puedes estar construyendo durante 10 años, y ese factor puede destruirte en un mes o una semana todo lo que hayas construido durante 10 años por las ideologías que hay.

Ahora dicen que el mundo es una pequeña aldea, eso demuestra que las ideas están circulando de forma rápida. (GD3. Hombres)

Les hemos preguntado a nuestros grupos de discusión sobre la discriminación de la

mujer en Marruecos y su vulnerabilidad. En la siguiente aportación tenemos el testimonio de una joven del grupo de amas de casa sobre su experiencia con el matrimonio como escapatoria de la casa de sus padres. Una elección que reconoce que no ha sido acertada. La falta de la independencia material y la dependencia de su marido han agravado sus problemas matrimoniales.

- Quizá de manera indirecta, dadas las condiciones en que vivía y los problemas familiares entre el padre y la madre... son las que me llevaron a aceptar casarme. Para mí ha sido una solución para escaparme de esta situación familiar en lugar de ir a la calle...quizá otras chicas prefieren ir a la calle o se escapan de la casa de los padres. Yo escogí casarme para tener mi propio hogar y estabilidad. Pero desgraciadamente no ha sido una buena elección ni la buena solución. (GD2. Amas de casa)

Las amas de casa entrevistadas, comparando la mujer marroquí con la occidental, consideran que las marroquíes no disfrutan de sus plenos derechos.

- pienso que la mujer marroquí no tiene todos sus derechos como la mujer de fuera. La mujer de fuera tiene derecho de conseguir el divorcio, nosotras no...  
- Y eso es un error.  
- Nosotras no tenemos suficientes derechos.  
- Somos un país musulmán, la mujer aquí tiene que tener más derechos que las de fuera, porque el Islam les ha dado muchos derechos a las mujeres.  
- No cabe comparación, no cabe... entre las mujeres de aquí y las de países de fuera... La mujer occidental tiene sus derechos, está en igualdad de condiciones con el hombre... nosotras aquí no, imposible... en todos los sentidos.  
- Desgraciadamente... lamento mucho la situación en que está la mujer no sólo en Marruecos sino en la mayoría de los países árabes. Esperamos, si Dios quiere, que se resuelvan... (GD2. Amas de casa)

La discriminación de la mujer se refleja en las leyes de estatuto civil anteriores al CF que la trataban como una eterna menor: dificultad para conseguir el divorcio, la exigencia del tutor para contraer matrimonio...etc. Pero las nuevas leyes no son bienvenidas por todos los miembros de los grupos entrevistados.

Mientras las amas de casa defienden a las mujeres y lamentan su vulnerabilidad, el grupo de hombres llaman la atención sobre la vulnerabilidad de los hombres cuando se quedan sin trabajo y se ven incapaces de seguir cumpliendo con sus deberes de mantener a la familia y, por consiguiente, justifican su comportamiento.

- Como el caso de una vecina.  
- Sí es cierto, la pobre lleva tres años esperando entre idas y venidas a los tribunales y nada todavía. Está trabajando de mujer de limpieza para mantener a sus hijos. El marido no le ha dado ni el divorcio ni la pensión para los hijos. No manda dinero para los hijos en fiestas, ni en temporada de entrada escolar, ni nada. La mujer está asumiendo ella sola la responsabilidad de los 4 hijos.  
- Es cierto, muchos hombres abandonan a sus mujeres y abandonan sus responsabilidades. Eso está al orden del día.  
- Donde está esta ley, donde están los derechos, oyes hablar todo el tiempo de la mujer, los derechos de la mujer y no hemos visto nada de esto. Nada está aplicado. Las mujeres siguen sufriendo.  
- Eso es. (GD2. Amas de casa)

- El divorcio..., encuentras el hombre y la mujer que se casan, pero sin haber fijado los objetivos previos al matrimonio (el por qué se han casado)... y además encuentras muchas presiones... En el caso del divorcio, encuentras presiones... por ejemplo, el hombre estaba trabajando en una fábrica y de repente se

ve expulsado del trabajo, así ya no puede aguantar los gastos... a ese hombre también tenemos que tomarlo en cuenta... un hombre que ya no trabaja, se da cuenta que ya no puede mantener a la familia se ve obligado a divorciarse. (GD3. Hombres)

Algunas amas de casa están a favor de que la mujer sea libre de decidir sobre su vida, especialmente en temas de matrimonio. El hecho de poner como optativo el tutor lo ven con buenos ojos, pero con mucha cautela.

- Sí, yo estoy de acuerdo. La Mudauana ha puesto la edad mínima de 18 años para contraer matrimonio, además sin necesidad de tutor. Yo creo que la mujer a veces ya es madura, es mayor de edad, sabe lo que quiere, y es ella quien va a vivir con este marido, la familia no tiene porqué intervenir. El matrimonio es una cuestión de elección. (...)

- Es cierto... hay casos en que la chica quiere casarse y su familia se opone, en este caso está bien que pueda contraer matrimonio sin necesidad de un tutor. Es algo bueno y malo. No sé qué decirte... es malo porque hay casos en que la chica hace una mala elección, y quiere casarse con un joven que no le conviene pero que ella lo ve bien, y a veces está bien que la mujer tenga la posibilidad de decidir sobre su vida. (...)

- Esta ley de que la mujer pueda contraer matrimonio por si sola, sin el tutor, está bien cuando los padres están separados o fallecidos, puede la mujer mayor de edad contraer matrimonio sin tutor. Pero si los padres están presentes, no se debe consentir... No se debe dejar a que cualquier chica pueda casarse sin el consentimiento de su familia, excepto si hay algún obstáculo, que los padres estén separados... o que sea huérfana... en este caso puede contraer matrimonio sin tutor. (GD2. Amas de casa)

Los miembros de los tres grupos coinciden sobre el tema de la posición de la mujer en la religión musulmana; a saber, que el Islam ha valorado a las mujeres y protegido sus derechos. No obstante, en este sentido, el grupo de hombres subraya que no es que el Islam le haya prohibido a la mujer trabajar fuera de casa, al contrario, le incita a la mujer a aprender, pero es deber del hombre mantenerla materialmente, mientras ella se encarga de educar a los hijos y cuidar del hogar.

Pues, la religión musulmana ha valorizado a la mujer y le ha dado una posición increíble, que no se pueda ni concebir en la sociedad occidental donde tienen principalmente problemas relacionados con la mujer. Incluso en la sociedad occidental la mujer se queja de muchos problemas, esta última incluso ha llegado a decir que aquellas que la han sacado a trabajar son criminales, porque la han sacado a trabajar como el hombre y no han protegido su feminidad. (...)

O sea El Islam le ha dado a la mujer el derecho a aprender y demás, pero que sea una elección propia no como una obligación para salir a trabajar como si fuera un deber suyo buscar el pan con esfuerzo propio, en este caso se le quita el derecho a la elección entre trabajar o educar a los hijos y quedar en el hogar. (GD3. Hombres)

La mujer en el Islam es considerada, según los testimonios del grupo de hombres *'erd* que hay que proteger, un ser bajo la protección y a cargo de todos los varones de la familia. Algo que lejos de ser visto como considerar a la mujer una eterna menor, al contrario, el grupo de los hombres lo conciben como un valor añadido para la mujer. En este sentido, la opinión del grupo de hombres se contradice con la opinión de las amas de casa, arriba señalada, cuando comparan la mujer marroquí con la occidental.

Según el GD3 la mujer occidental sufre de la discriminación y de la segregación.

Con lo cual el grupo de los hombres antepone esta situación a la posición que le otorga el Islam a la mujer. Pero lo que comparan es una situación a partir de una realidad con un discurso religioso sobre la mujer.

- como es sabido la mujer en el Islam es 'erd que se debe proteger. La mujer en el Islam incluso si nos fijamos en el tema de la herencia encontramos que la mujer hereda como madre, hija, hermana, esposa, abuela y encuentras que todos están a su servicio, la mantiene su marido, el padre antes la mantenía, incluso su hijo, su hermano y su tío. Es un 'erd que se debe proteger, eso desde una perspectiva islámica. No es como la perspectiva occidental que ostenta que la mujer tiene que mantener a sí misma. En occidente podemos notar como se abusa de la mujer. (...)

Vemos algunos occidentales convertidos al Islam, descubren la posición valorada que da el Islam a la mujer. La mayoría de los conversos son mujeres, eso se debe a que antes sufrían de discriminación y segregación en el sistema en que vivían mientras encuentran que el Islam glorifica a la mujer. (...)

- En cuanto al tema de la posición que otorga el Islam a la mujer, como ya sabes, la primera fuente de legislación en el Islam es el Corán. Este libro que tiene una gran cantidad de los fundamentos de la legislación. Entre esas palabras de Dios encuentras la *sura* de Las Mujeres mientras que no hay una *sura* para los hombres. Si uno lee cuidadosamente esta *sura* de las mujeres y los textos que contiene se dará cuenta que es la mejor prueba de la importancia que da el Islam a la mujer. (GD3. Hombres)

El GD3 sostiene que el valor que les da el Islam a las mujeres se debe, entre otros, a sus funciones biológicas relacionadas con la maternidad.

Otro punto que demuestra que Dios ha valorado a la mujer es la cuestión de que la mujer puede parir mujeres y hombres, esa es una función que no podría asumir el hombre. Eso se debe a la naturaleza de la mujer tal como la creó Dios, primero está embarazada un período de 9 meses o al menos 7, luego viene la etapa de lactancia porque es ella siempre quien vela por el crecimiento de su bebé durante los dos años que dura el periodo de lactancia natural. Hay muchos estudios que han demostrado que la mujer tiene unas funciones que el hombre no es capaz de asumir. Muchos estudios de psicología ostentan eso. (GD3. Hombres)

Teóricamente, en el Islam los ingresos y recursos materiales de la esposa no se deben tocar; ella no está obligada a participar en los gastos familiares, mientras que es deber del marido mantener a la familia por su *qiwama*. Pero la realidad es otra cosa, actualmente las mujeres traen ingresos a casa y participan a partes iguales que los hombres. Esto rompe, en principio, la división de los roles tradicionalmente establecida, y hace que sea obsoleta la *qiwama* de los hombres y su deber de proteger a las mujeres.

♂: Es una cuestión que remonta al pasado y a la época del profeta el hecho de que el dinero de la esposa es intocable, que es suyo y lo puede gastar en lo que quiera ella, sea su dinero heredado o de su propio negocio. El marido es el que tiene que mantenerla a ella y a los hijos. No hay que quitarle su dinero. Pero en realidad, como se comparten las emociones se tienen que compartir los ingresos comunes también. (GD1. Estudiantes)

Las intervenciones del grupo de los hombres está repleta de ejemplos que reflejan su concepción conservadora de la mujer, considerándola como una menor, que debe ser controlada, vigilada, y guiada por el hombre, sea su padre, su hermano, su marido o incluso su propio hijo.

Asimismo la mujer tiene derecho a gestionar su dinero como quiera sin la intervención del marido excepto si se trata de algunos asuntos que puedan provocar efectos destructivos, en este caso tiene que

intervenir el marido para aconsejarle para que no caiga en cosas prohibidas.

El objetivo del matrimonio es que haya amor y cariño entre el marido y la mujer, esos son elementos sentimentales íntimos, o sea para velar por los sentimientos de la mujer para que quede estable. Además es un deber para el hombre desarrollar la mente de su mujer, tiene que ayudarla para que desarrolle sus conocimientos. (...) el profeta aconsejó cuidar a la mujer e insistió mucho en eso. La mujer está bajo la responsabilidad de su padre, luego cuando se casa se responsabiliza de ella su marido, o sea en el sentido de que la tiene que proteger y proporcionarle seguridad. Incluso su hijo en caso de muerte del padre o en caso de divorcio se convierte en responsabilidad para el hijo proteger a su madre hasta la muerte. (GD3. Hombres)

Incluso en el tema de la herencia, lo que algunos ven como una discriminación de la mujer por heredar la mitad de lo que le corresponde a un hermano, los miembros del grupo de hombres no lo ven igual. Según éstos, los alfaquíes han demostrado que, al contrario, la mujer hereda más que el hombre, si se toma en cuenta el conjunto de la ley de herencia.

Incluso en caso de la herencia, como lo estudiaron los alfaquíes, la mujer hereda tres veces más que el hombre, hereda de parte de su padre, de parte de su hijo, de su esposo y de su hermano, y como dijeron la proporción de herencia de la mujer es mayor para la mujer en comparación con el hombre. (GD3. Hombres)

Aún reconociendo que ambos, mujeres y hombres, sufren de la opresión social y son víctimas de la explotación laboral, el paro, la crisis económica y social y de sus consecuencias, a saber la emigración clandestina y la vulnerabilidad social, el grupo de hombres, siguiendo en la misma dinámica de defensa de los hombres, sostienen que en lugar de hablar de la cuestión femenina, más bien deberíamos centrarnos en la problemática del hombre.

- ... pero vamos a ver cuántos hombres hay en Marruecos que benefician de sus derechos,... ¿es una problemática sólo de las mujeres?, es probablemente problemática del hombre más que de la mujer (...)

- Si vamos a hablar de la cuestión de mejorar la situación de la mujer, para mí si vas al polígono industrial de Casablanca que se considera el centro económico del país, te duele ver que 88% de las mujeres trabajan mientras que los hombres están parados, cómo se puede concebir esto. Esto primero es una discriminación de los hombres. Cómo se puede concebir que la mayoría de los jóvenes hombres estén parados, cómo se pueden abrir y mantener los hogares. La mujer por mucho que tenga una buena situación material, la mujer nunca puede pensar ir a pedir la mano de un hombre para casarse con él, esto psíquicamente no se concibe en Marruecos, aunque ella esté capaz de asumir los gastos del hogar, por consiguiente es una discriminación de la mujer, porque no hemos encontrado un trabajo a los jóvenes hombres para que abran hogares...

- En relación con la situación en Casablanca, encuentras que los hombres sufren mucho del paro más que las mujeres, y aquellas mujeres que trabajan reciben sueldos muy bajos. Sufren del abuso de los jefes de empresas. Esos mismos jefes son los mismos que vemos gritar y luchar en el parlamento por los derechos de la mujer o dentro de los partidos o en los sindicatos que les representan. Hablan de la defensa de los derechos de la mujer, mientras que ellos mismos discriminan y segregan a la mujer, les conceden sueldos muy bajos. Notamos incluso entre aquellos que emigran clandestinamente al extranjero hay muchas mujeres que huyen también. Los sueldos son muy bajos, la crisis económica, social, educativa y sanitaria afecta tanto a hombres como a mujeres e incluso a los niños. Ésos son las víctimas de esa sociedad, esos niños serán en un futuro hombres o mujeres. (GD3. Hombres)

En efecto, algunos miembros de los GD de los estudiantes y de los hombres culpan

a las mujeres por el paro de los hombres, considerando a las mujeres como competidoras por los puestos de trabajo. Un empleo conseguido por una mujer es concebido como arrancarle una posibilidad de empleo a un hombre parado y limitar sus posibilidades de abrir un hogar y mantener una familia. Los miembros del grupo de Hombres, incluso, llegan a considerar la salida de las mujeres a trabajar como una forma de subyugación y discriminación de estas últimas, en lugar de estar mantenidas por los hombres tal como lo estipula la tradición y la religión, las mujeres que salen a trabajar para buscarse la vida ven disminuidas sus libertades.

Esto nos remite al tema de la crisis del patriarcado que se está viviendo en muchas sociedades actuales. En los países de tradición musulmana, ya no se sostienen los roles antiguos de hombres que mantienen materialmente a la familia y mujeres que se encargan exclusivamente de las tareas reproductivas y domésticas. Las mujeres actualmente con su salida al mundo laboral participan a partes iguales que los hombres en los gastos de la familia. Lo cual provoca una crisis de identidad para los hombres que ven disminuido su rol patriarcal. Los hombres, dadas las circunstancias, mientras asumen la participación material de la mujer en la familia, no interiorizan todavía la alternativa de compartir los papeles, las tareas, los deberes y las responsabilidades.

Por otro lado, ambos grupos, de hombres y de estudiantes, critican las condiciones laborales de las mujeres y sus consecuencias negativas. Se reconoce que la triple carga de las mujeres afecta su dedicación a la familia y al cuidado de los hijos.

- No es que el Islam prohíba a la mujer trabajar, puede trabajar pero en unas condiciones determinadas. Actualmente hay mujeres que trabajan más de 10 o 12 horas diarias; si son amas de casa también. Qué tiempo les queda para su familia. Entonces trabajan a costa del tiempo que pueda dedicar a la educación de los hijos. Esto desde el punto de vista religioso no está bien. Las injusticias que hay en el ámbito laboral se deben a la falta de decretos y disposiciones legislativas que regulen ese sector. El Estado no defiende a la mujer en los casos en que se ve afectada, además de todo esto encontramos acoso sexual, eso se debe a que la gente no obra según los preceptos del Islam. Si te fijas en la calle ves que hay un número muy reducido de gente que busca actuar en función de la religión musulmana, mientras que la mayoría prácticamente no sigue los modales islámicos. Ahí está el fallo. (GD3. Hombres)

Denunciando las malas condiciones de trabajo femenino, el grupo de hombres considera el trabajo de las mujeres, incluso, una conspiración contra los hombres, la familia y la sociedad.

- En relación con la cuestión del trabajo de la mujer, en Marruecos, por ejemplo, se nota que hay una planificación que ha pretendido sacar a la mujer a trabajar. Es el Estado que lo ha planificado. Esa orientación del Estado se centraba en la industria ligera; ese sector permite un mayor acceso para una mano de obra femenina. Cuando se dieron cuenta que en los países árabo-musulmanes el hombre sale a trabajar y la mujer se queda en casa, los Estados planificaron la salida de la mujer al trabajo... Esto lo vivimos mucho en el polígono industrial de Aïn Sbaâ, viene un empresario extranjero, monta una empresa o una fábrica de textil que no le cuesta un gran capital, ingresan a trabajar chicas jóvenes de 20 años, se quedan trabajando ahí unos 20 o 16 años hasta cumplir los 36 años, sin casarse, pasando tantos

años trabajando con un sueldo muy bajo que ni les permite cubrir sus gastos necesarios, después el jefe cierra la fábrica y va a otro sitio y anuncia la bancarrota de la fábrica. La mujer se queda entonces sin trabajo, ha perdido su vida porque no se ha casado ni nada. Esta es la realidad que viven las mujeres aquí de Ain Sbaâ. Esta fue la orientación del Estado. Eso causa una frustración para las mujeres. (GD3. Hombres)

En cuanto al tema del acceso de las mujeres a puestos de decisión y responsabilidad, para nuestra sorpresa, curiosamente, la mujer más joven del grupo de amas de casa, por un lado, y una de las mujeres del grupo de estudiantes, por otro, son las que han expresado una visión más esencialista sobre la mujer a diferencia del resto de sus compañeros del grupo. En relación con este tema consideran a las mujeres menos capaces para tomar decisiones y asumir responsabilidades en puestos de decisión política y sostienen esta opinión basándose sobre razones religiosas y/o biológicas. Según ellas, las mujeres son más sentimentales. Esta visión esencialista la sostienen durante el debate también algunos miembros más de los grupos. Cabe destacar que la opinión del grupo de Hombres sobre este tema no la mencionamos en este apartado porque, simplemente, ellos están en contra de la salida de las mujeres al espacio público para trabajar.

- Para que no seamos contradictorias... desde el principio estamos diciendo que debemos seguir la *Shari'a* islámica... no sé quizá tengo que hacer un repaso de la *Shari'a* islámica, pero creo que la mujer... si analizamos los mecanismos... la mujer tiene la parte emocional más fuerte que el hombre... para que la mujer tome una decisión... la composición psicológica de la mujer no se lo permite... es difícil. (...)  
Puede tomar decisiones. Pero es más sentimental, emocional...por su composición psicológica no puede aguantar...

- (en casos relacionados con las leyes de la familia) En este caso sinceramente es mejor que sea una jueza, será más cercana a la mujer, y comprenderá mejor sus problemas. Pero en caso de crímenes por ejemplo es mejor que sea un juez. La mujer no puede, psicológicamente, y por su composición natural tal como Dios la creó la mujer no puede. (...)

- Depende de qué cargos... En estos puestos políticos donde se toman decisiones fuertes yo creo que las mujeres no están capacitadas. Mejor que ocupen puestos tipo médico, abogado...pero para tomar grandes decisiones políticas no... lo veo difícil. (GD2. Amas de casa)

♀: Los puestos de decisión requieren fuerza y serenidad, pero las mujeres no dominan siempre sus sentimientos y es normal porque por naturaleza y por su papel de maternidad suelen dejar fluir sus sentimientos más que los hombres, por eso en los puestos de decisión serán menos eficientes. (GD1. Estudiantes)

Sin embargo, una de las amas de casa piensa que las mujeres sí que están capacitadas para ocupar puestos de responsabilidad y altos cargos pero la toma de las decisiones la tienen que asumir los hombres.

- No, yo digo que la mujer puede tener altos cargos en la sociedad y que tenga un papel importante en la sociedad, pero para tomar decisiones no. Es difícil (GD2. Amas de casa)

Uno de los estudiantes sostiene esta opinión destacando la diferencia de roles basada en el sexo y subrayando el rol reproductivo de las mujeres: la maternidad, el cuidado de

los hijos y las características esenciales de la feminidad, a saber; la sensibilidad, la debilidad, la emotividad, etc.

♂: Te explico por qué soy radical en esa cuestión del acceso de las mujeres a los puestos de decisión y poder, te cuento una anécdota famosa que pasó en la época del profeta Solaiman, vinieron a consultarle dos mujeres que se peleaban por un niño, ambas pretendían que es su hijo. Solaiman les dijo que lo agarren y que lo reparten en dos, en ese caso, la verdadera madre decidió dejar a su hijo para salvarlo, eso demuestra que el sentimiento de la maternidad es innato en la mujer. La mejor responsabilidad que pueden asumir sería dentro de casa, porque como se dice, las mujeres son deficientes en la mente y en la religión. (GD1. Estudiantes)

Una de las amas de casa a lo largo del debate, rompe con la opinión del grupo y declara que los tiempos han cambiado y las mujeres deben y están capacitadas para ocupar puestos de decisión, algo que favorece principalmente a las mujeres.

- Yo creo que sí. Las mujeres sí que deben y pueden ocupar puestos de decisión... Las mujeres ahora son más fuertes. Los tiempos han cambiado... ahora hay mujeres incluso policías de carreteras... Las mujeres deben ocupar puestos de decisión. (GD2. Amas de casa)

Lo cual, desata una reflexión en voz alta entre las amas de casa y provoca una revisión de sus suposiciones, aunque sin renunciar a la idea de que las mujeres son más sensibles y emotivas. Por consiguiente, las amas de casa han ido cambiando poco a poco de opinión, y empiezan a sostener la idea de que las mujeres deben ocupar puestos de decisión para favorecer el cambio de la situación de las mujeres. El grupo se ha ido dando cuenta que las mujeres ya están presentes en la esfera política y su acción en puestos de responsabilidad ya está dando frutos.

- Yo no estoy de acuerdo, no. La mujer ha llegado muy lejos. Al igual que el hombre, la mujer sí que puede ocupar todo tipo de puestos, y efectivamente ya está presente en varios puestos y está teniendo éxito. (...)

- Ahora ya es realidad; las mujeres están en puestos de decisión, y creo que esto está dando frutos positivos...

- Gracias a las mujeres estamos viendo programas que es imposible que el hombre los haga. La mujer política entra a las casas de las personas, se comunica con ellos, descubre sus problemas... el hombre eso no lo puede hacer. Un hombre por ejemplo no puede preguntar una chica que haya tenido un problema por ejemplo de violación... no puede comunicarse bien con ella. La mujer puede comunicarse mejor con las mujeres. Es la madre cariñosa, es sensible. La estamos viendo en la televisión y en las canales digitales que está aportando su grano de arena en todos los ámbitos... en el ámbito cultural, el deporte... está presente en todos los ámbitos.

- Yo estoy de acuerdo... yo creo que la mujer sí que debe y puede ocupar los puestos de responsabilidad. (GD2. Amas de casa)

Este cambio de opinión fruto de la comunión del grupo de amas de casa ha ido acompañado de un aire de complicidad entre ellas que se refleja en su llamada a la lucha por un futuro mejor para las mujeres.

... las mujeres deben ocupar puestos, avanzar, luchar... que no sean siempre sólo los hombres que estén presentes en los grandes puestos. Si esperas a los hombres no recibirás nada. La mujer tiene que luchar para que tenga un futuro mejor. Me parece muy bien que haya mujeres en el parlamento y tiene que haber más. (GD2. Amas de casa)

Esta complicidad femenina se revela en su opinión sobre el tema del voto. La mayoría consideran votar a una mujer una forma de apoyar más el acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad.

- Sí. Votaría a la mujer. Queremos promocionar y animar a las mujeres también. (...)  
... ¿Por qué no?... Yo sí que votaría a una mujer. (...)  
- yo creo que sí que hay que votar a las mujeres. (GD2. Amas de casa)

Pero, de nuevo, la más joven de las amas de casa entrevistadas, partiendo de una visión pesimista y desilusionada, piensa que no vale la pena votar a las mujeres, mientras son los hombres quienes ostentan el poder y el control.

- Sinceramente yo personalmente no votaría a una mujer, porque sé que una mujer en Marruecos no haría nada. Porque incluso si la votaría, hay hombres que tienen puestos más altos que ella que la presionarían y no la dejarían actuar libremente. (...) Quizá yo estoy desilusionada y soy pesimista. (GD2. Amas de casa)

Sin embargo, esta joven cambia de opinión a favor del voto, ante la objeción de las demás compañeras del grupo, y después de una reflexión autocrítica.

- O quizá sí, votaría a una mujer. (...)  
- Sí que votaría porque quizá aquello que no hizo un hombre lo haría una mujer, y nos mejore nuestra situación.  
- La mujer está más cerca de nosotras que el hombre. Porqué no votarla.  
- Si lo merece y cumple los requisitos ¿por qué no? (GD2. Amas de casa)

El grupo de estudiantes, a su vez, mantiene unos tópicos sobre el tema de las mujeres y los puestos de decisión. En efecto, uno de los estudiantes, para justificar la incapacidad de las mujeres para asumir cargos de responsabilidad política, invoca el mismo hadiz citado a menudo por aquellos conservadores que se oponen a que las mujeres ocupen altos cargos. Dicho hadiz ha sido estudiado en profundidad por la socióloga Fátima Mernissi, que ha puesto en cuestión su veracidad.

♂: Quiero añadir sólo una idea y es que el profeta SAS dijo: “no acertará aquel pueblo que delega sus asuntos a una mujer” (...)  
♂: No tienen la aptitud para hacerlo.  
♀: En el caso del testimonio sí que se exigen dos mujeres testigos en vez de una por si una olvida la otra le ayudará a recordar.  
♂: ... el profeta no va a hablar al azar, sólo falta demostrarlo, si dijo que para un testimonio hace falta dos mujeres como testigo es por algo. Mientras que la cuestión de dirección, no estoy de acuerdo con lo que dijeron los compañeros. Es cuestión de competencia, si es competente sí que puede asumir responsabilidades de alta escala... Pero las mujeres se dejan llevar por los sentimientos a veces. (GD1. Estudiantes)

Otros se apoyan en ejemplos históricos de mujeres que gobernaron en el pasado para demostrar que las mujeres no son capaces de ello. A menudo se invoca el ejemplo de

Aïcha, la esposa del Profeta, como causante de la guerra entre los musulmanes y del caos.

♂: hay casos en que las mujeres gobernaron muy bien y demostraron mucha fuerza y competencia como es el caso de la reina Belquis etc. Pero hay otros casos en la historia, en que las mujeres que gobernaron fueron responsables de las guerras. Si leéis la historia os daréis cuenta que hay muchas guerras que se han armado a causa de las mujeres. (GD1. Estudiantes)

No todos los estudiantes comparten la misma idea. Algunos sí que están a favor del acceso de las mujeres a altos puestos de responsabilidad y decisión.

♀: ¡Cómo se puede decir que las mujeres si gobiernan pueden ser responsables de guerras! Todo es cuestión de competencia, si la mujer tiene mucha competencia puede gobernar perfectamente como lo puede hacer un hombre. (...)

♂: No tengo un criterio válido para juzgar, pero creo que tanto hombres como mujeres pueden asumir un cargo de responsabilidad. Todo depende de la mentalidad. (...)

♂: No hay una diferencia entre el hombre y la mujer. La mujer puede asumir un puesto de decisión y puede gobernar. No estoy de acuerdo con lo que dijo el compañero absolutamente. (GD1. Estudiantes)

Otros estudiantes, aunque confían en las capacidades de las mujeres para gobernar, sin embargo, piensan que los roles o misiones de las mujeres que priman son, por naturaleza, la maternidad y la educación de los hijos, destacando que hay labores que son propiamente femeninas.

♂: Está el caso de Chajarat Addur, gobernó muy bien y dejó un ejemplo de la capacidad femenina de gobernar, hay muchos casos que han gobernado muy bien, pero yo quiero decir que la mujer tiene la misión de educar a las generaciones, tiene ese rol natural, mientras que gobernar, eso no podría hacer. Soy radical en esa idea. La mujer asume la responsabilidad de la familia dentro del hogar. (GD1. Estudiantes)

Considerando las tareas domésticas y la educación de los hijos unas tareas propiamente femeninas, el grupo de estudiantes piensa, entonces, que es difícil para las mujeres conciliar entre las tareas del hogar y el trabajo fuera.

♂: La mujer no puede conciliar entre el trabajo y el hogar, es cuestión de tiempo, imagínate una madre de 2 o 3 hijos que trabaja tanto ella como el marido. (...)

♂: Hay algunas cosas que sólo las puede hacer la mujer (...)

♂: Por ejemplo si tiene una hija, hay algunas cosas que no las puede hacer el padre. Somos una sociedad en que la mujer siempre ha asumido la educación de los hijos, es la madre la que tiene que estar al lado de su hija para enseñarle muchas cosas. Se tiene que hacer un estudio comparativo entre niños cuyas madres trabajan y otros cuyas madres son amas de casa y comparar el estado psicológico de ambos y se verá la diferencia. En la mayoría de los casos, esas madres que trabajan fuera confían sus hijos a una criada.

♂: En nuestros países la mujer durante toda su vida asume las responsabilidades, dentro de la casa de sus padres, ayudando a la madre a mantener el hogar, cuidar de los hermanos, hacer las tareas de casa, cuidar a los padres o a los mayores de casa, y dentro de su propio hogar, cuando se casa, cuida de su marido y de sus hijos. La mujer asume más responsabilidades que el hombre y trabaja más todavía incluso cuando trabaja fuera de casa. (GD1. Estudiantes)

Mientras una estudiante critica la salida de la mujer al mundo laboral y denuncia las consecuencias de ello sobre los hijos, uno del mismo grupo reprocha la falta de implicación de los hombres para compartir las cargas domésticas y de educación de los

hijos y considera que la clave es la corresponsabilidad y la coparticipación de hombres y mujeres en las tareas familiares para aligerar la triple carga que asumen las mujeres.

♂: No puede conciliar las dos cosas.

♀: Yo soy chica y os puedo decir de forma objetiva que una mujer que trabaja fuera y asume las tareas del hogar suele tener alguno de esos efectos, o problemas en su relación matrimonial, sus hijos suelen tener salud deficiente porque no han sido amamantados suficientemente, o con deficiencias en la educación, e incluso la mujer misma suele estar sufriendo estrés y decaimiento físico; además de todo eso le cargamos con un puesto de ministra. (GD1. Estudiantes)

Es sorprendente que sea un estudiante dentro de un grupo mixto quien resalte la necesidad de coparticipación igualitaria del hombre en las cargas familiares dentro de casa.

♂: Tiene que haber coordinación y comprensión entre el marido y la mujer. El marido también puede asumir una parte de la responsabilidad. Puede cuidar de sus hijos, llevarlos a pasear, no siempre es la mujer quien tiene que asumirlo todo. Es erróneo cargar toda la responsabilidad de educar y cuidar a los hijos a la madre, el padre también tiene un papel importante en la educación de los hijos. Hay muchos niños que crecen muy tímidos y es muy probable que sea a causa de la ausencia del padre y de estar durante la infancia todo el tiempo junto a la madre. Tiene que haber comprensión entre la pareja, si la mujer va a trabajar y el marido tiene tiempo libre puede encargarse de hacer tareas de casa. ¿Qué objetivo tenemos en esa vida más que la familia y cuidar de nuestros niños? Pero los hombres suelen al terminar de trabajar, quedarse fuera de casa mientras las mujeres se reparten entre trabajo fuera y dentro de casa. (GD1. Estudiantes)

Asumiendo poco a poco que es injusto que la mujer asuma esta triple carga, el grupo de estudiantes empieza a criticar y cuestionar la división de roles dentro del hogar basada en el sexo, y por consiguiente aceptan que las mujeres sí que son habilitadas para ejercer cargos de responsabilidad si han sido capaces de asumir tantas faenas domésticas de cuidado, atención, gestión de la economía del hogar, etc.

♀: Vemos que en Marruecos las mujeres asumen más responsabilidades que los hombres, ¿por qué?, puede que estén ambos trabajando fuera, pero cuando vuelven del trabajo, a la mujer es quien le toca en general encargarse de las tareas de casa, cuidar a los hijos, preparar la comida y limpiar, mientras que el marido sale del trabajo, viene a casa a comer y sale a la calle a tomar café con los amigos. Toda la responsabilidad del hogar cae sobre la mujer. (...)

♂: Es verdad, entonces, claro que es capaz de asumir la responsabilidad de un cargo de responsabilidad y de gobierno si ha sido capaz de asumir todo aquello. Yo estoy de acuerdo con que las mujeres tengan acceso a puestos de decisión, por qué no, mira los países escandinavos, la mujer demostró sus aptitudes, ahí se respetan los derechos humanos y de los niños. (...)

♀: Pero hay muchas mujeres que tienen puestos de responsabilidad y de poder mejor que otros hombres, e incluso en los estudios, hay muchas chicas que son más competentes que los estudiantes. (...)

♀: En Bélgica, por ejemplo, hay dos mujeres marroquíes que tienen puestos de decisión, una es ministra y otra es diputada y seguro que han llegado a ese puesto por mérito y aptitud. Además hicieron reportajes con una de ellas en su trabajo y en su casa con su familia, con lo cual pudo demostrar que pudo conciliar entre su vida familiar y su trabajo. (GD1. Estudiantes)

Después de un debate acalorado sobre sí o no de la participación de las mujeres en los puestos de decisión, los estudiantes llegan a la conclusión de que es cuestión de tiempo. Que la reducida presencia de las mujeres en la escena política es consecuencia

de una larga historia de exclusión y ausencia de este ámbito y, que ahora, gracias a la movilización de las mujeres en Marruecos por ejemplo, se está cambiando paulatinamente el panorama en la escena política.

♂: El problema de la mujer y su participación en los puestos de decisión, es un problema histórico. La mujer no tenía mucho peso en la sociedad. Es últimamente cuando se están movilizando para mejorar esta situación. (...)

♂: Este problema de que las mujeres no tienen altos cargos en los partidos políticos...tenemos que saber que hay circunstancias históricas. La mujer en Marruecos no ha empezado a ocupar.... Es hasta los años 70 o 80 cuando empezamos a ver generalización y obligatoriedad de la escolarización... adhesión de las mujeres a los partidos y participación en la política. Si esta política hubiera empezado antes, en la época de Moulay Abdelaziz o Moulay Abdelhafid hubiéramos encontrado ahora tres o cuatro partidos con presidentas mujeres. O sea necesitamos tiempo... la mujer está nueva todavía en este mundo de los partidos y de las asociaciones. (GD1. Estudiantes)

### 13.2 Acerca de la Mudauana

La nueva Mudauana ha sido uno de los principales temas planteados con los tres grupos de discusión y el motivo de un amplio debate. Mientras el grupo de hombres de Casablanca lo ha abordado desde el rechazo y la negación total, el grupo de amas de casa lo ha hecho desde el desconocimiento, en cambio el grupo de estudiantes es el que ha mostrado más aceptación y valoración del CF, aunque ha presentado varias objeciones, por eso es el grupo donde más debate se ha generado sobre este tema.

Se han seleccionado unas cuantas intervenciones de los estudiantes que están a favor de la Mudauana. La mayoría destacan las ventajas relacionadas con las soluciones que trajo la Mudauana para los problemas que sufren las mujeres, especialmente, en relación con el repudio y la poligamia.

♂: Yo estoy de acuerdo con el Código de la Familia porque nos ha traído la igualdad entre los hombres y las mujeres (...)

♂: Sólo hemos oído hablar de esa Mudauana. Creo que sí que ha dado a la mujer sus derechos. Por ejemplo, en el caso del divorcio las mujeres no tenían muchos derechos y ahora gracias a la Mudauana pueden beneficiar al menos de algunos derechos. Por ejemplo, el hombre si quiere repudiar a la mujer antes podía hacerlo sin avisarla, ahora es necesario informarla. (...)

♀: En el caso del matrimonio, el marido ahora no puede contraer matrimonio con una segunda esposa sin el permiso de la primera. Además, el juez sólo le dará ese permiso si tiene una causa justificada. (GD1. Estudiantes)

Los estudiantes parecen más informados en comparación con las amas de casa. Saben como fue el proceso de promulgación de la Mudauana; que ha sido compuesta para el asunto una comisión que ha estudiado las diferentes disposiciones de la ley para que luego sea aprobada en el parlamento. En cambio, el grupo de hombres le quita la credibilidad y la legitimidad a los parlamentarios. Según ellos éstos no representan al pueblo para aprobar un código rechazado por muchas capas de la sociedad.

♂: Creo que había una Comisión presidida por Boustta (Ministro de Justicia), una comisión compuesta por ulemas de la *Umma*, mujeres, representantes de las asociaciones, creo que también hay gente de los

partidos políticos. Parece que el rey Mohamed VI es el que compuso la Comisión y le ordenó elaborar un nuevo Código de la Familia. Creo que las disposiciones de esa Mudauana fueron rechazadas hasta que intervino el rey para anunciarla y aprobarla, así después fue aprobada en las dos Cámaras. (GD1. Estudiantes)

Porque en principio si hablamos de la representación... cuando el Código de la Familia se planteó en el Parlamento y la Cámara de Consejeros, primero esos son instituciones que no representan todas las capas del pueblo. ¿Cómo queremos que el pueblo acepte que aquellos que lo representan por ejemplo expresen o traduzcan su voluntad o su palabra si el pueblo en principio en su mayoría es analfabeto?... Entonces no hay comunicación, no hay comunicación entre el pueblo y los representantes. Entonces, ¿cómo es posible que un representante apruebe un código que no traduce la realidad del pueblo? (...)

Además el parlamento no representa la mayoría de la sociedad, porque como ha dicho el hermano antes si el político ayer estuvo en contra de algo y luego retrocede y cambia de opinión, pues ya no tiene principio político, sino que es un político que va detrás de los beneficios. (...)

Por eso como dije antes no hay legitimidad, esas instituciones tanto la parlamentaria como la segunda Cámara no tienen legitimidad porque no traducen las reivindicaciones del pueblo y, por consiguiente, serán incapaces de resolverle los problemas. (GD3. Hombres)

Las amas de casa, en cambio, desconocen las aportaciones de la Mudauana y se quejan de que no han recibido suficiente información. Por otro lado transmiten los rumores de que nada del nuevo código está aplicado todavía.

- Yo tampoco he recibido mucha información... hemos oído en las noticias. Pero a veces muchas mujeres con quien me encontraba en el tribunal me decían que no hay nada de todo lo que cuentan. (...)

- Oímos hablar del tema de la Mudauana a familiares o vecinos que tienen problemas y la mayoría nos cuentan que no se ha aplicado nada todavía. (...)

- Es cierto. Eso dicen también. Pero nosotras pensábamos que se está aplicando esto. Pero la gente que está directamente afectada nos cuenta que nada de eso. Nada está aplicado todavía. (GD2. Amas de casa)

♂: Mira por ejemplo ahora ese Código de la Familia ya entró en vigor mientras que la mayoría de la gente no sabe de qué va esa ley. Serían 99% de la población que ignoran lo que hay en la Mudauana, y sólo 1% sabe su contenido. Incluso dentro de la clase de los cultos seguro que hay sólo una minoría que está al tanto de los contenidos de la Mudauana. Depende, algunos no se interesan porque no están de acuerdo con sus disposiciones...etc. o les falta motivación. No se ha hecho suficiente propaganda tampoco. (GD1. Estudiantes)

El desconocimiento de las nuevas aportaciones de la Mudauana ha sido acompañado de distorsiones y exageración de algunas de sus disposiciones. Tanto las amas de casa como las personas integrantes del grupo de estudiantes no han podido escapar a ello.

- He oído hablar... me dijo una amiga que su hermano no quería casarse porque tenía miedo de que la esposa se quede con la mitad de su sueldo y de sus bienes incluida la casa, en caso de divorcio. Esos son los rumores que están circulando sobre la nueva Mudauana. Pero en la realidad se dice que estas cosas no se han aplicado. La gente no se atreve ahora a casarse por esos problemas; por miedo a que le toque una esposa que no sea buena gente y que tenga luego que compartir sus bienes, el sueldo y la casa con ella en caso de divorcio. De ahí viene el miedo. (GD2. Amas de casa)

♂: Otra cosa, parece que hemos importado la ley de Francia, por ejemplo en el caso del divorcio, la mujer se queda con toda la casa, y es el marido quien tiene que abandonar el hogar, esto es lo que he oído. (GD1. Estudiantes)

Sin embargo, algunos parecen conscientes de que estos rumores no corresponden a la realidad, reprochan la poca difusión que se le ha hecho al Código y critican los

huecos que tiene.

♂: Si preguntas a mucha gente te dirán que no saben de qué va ese nuevo código. No la han propagado suficientemente. Hay mucha gente que tiene información equivocada sobre ese código, cree que si se casa y se divorcia va a tener que dividir sus bienes con la esposa. Se empezó a hablar de que se ha prohibido al hombre que se case con 4 mujeres, mientras que en realidad está prohibido en el caso de que la primera esposa no acepte que su marido sea polígamo. Se ha difundido mucha información errónea sobre la Mudauana. (...)

♂: No, eso depende del contrato de matrimonio. Está el contrato de matrimonio normal y hay un contrato paralelo sobre los bienes que van adquiriendo desde el momento en que se casan y es prioritario, eso es la novedad del Código de la Familia. Y en cuanto al tema del divorcio, la información que me llegó es que ahora pasa a través del juez, no como antes que la esposa puede enterarse de que está repudiada a través de una carta que llega a casa desde el tribunal. Pero hay algunos huecos en ese nuevo código (...). El nuevo Código de la Familia tiene ventajas e inconvenientes. (GD1. Estudiantes)

En un ejercicio de reflexión, el grupo de estudiantes llama la atención sobre el hecho de que no es culpa de la Mudauana que los jóvenes rehuyan del matrimonio, la causa hay que buscarla en los motivos económicos, porque la Mudauana vino para solucionar problemas, acabar con la vulnerabilidad de la mujer, e instaurar la igualdad.

♀: ..., pero veo también que ha influido sobre los jóvenes que parece que ahora empiezan a rehuir del matrimonio. Pero creo que la categoría de jóvenes que rehuyen del matrimonio no lo hace a causa de las nuevas disposiciones de la Mudauana sino por motivos puramente económicos. Además el nivel cultural de los jóvenes influye mucho porque la Mudauana no vino para imponer una normas sobre el matrimonio sino para evitar y/o solucionar problemas que ya existían y en las cuales las mujeres fueron vulnerables. (...)

♂: Es decir preparamos primero el ambiente para un país democrático. (GD1. Estudiantes)

La siguiente intervención del grupo de hombres resalta otra cuestión fundamental; la ignorancia y la falta de concienciación de la población puede ser uno de los motivos de la agravación de los problemas relacionados con el estatuto personal.

En el campo, si decimos que hay problemas de muchos divorcios o demás es porque esa gente no sabe cuál es el objetivo del matrimonio, no controlan... incluso desde el punto de vista de la concienciación e información, que es función del Estado, no se enseña a la gente cuáles son los deberes del marido hacia su mujer durante el matrimonio, los derechos de las mujeres cuando se casan por ejemplo, en casos de discusiones, cómo tendrá que actuar la ley, y si la mujer no recibe su pensión... (GD3. Hombres)

El éxito de la Mudauana no sólo depende de la buena difusión sino también de una aplicación eficaz, algo que no es nada fácil.

- ... reconozco que su aplicación será también difícil (...)

- Tenemos la esperanza. Depende de los que están en los puestos de decisión... Queda pendiente la cuestión de la aplicación de la ley... depende de los jueces... los abogados,... y de todos aquellos que les incumbe aplicar esta ley como se debe.

-Por eso esperamos de los jueces y de aquellos que tienen el poder en sus manos que actúen con severidad y que apliquen estas leyes y que le den a la mujer sus derechos, entiendes, para que podamos seguir adelante. (GD2. Amas de casa)

Son varias las intervenciones de diferentes estudiantes que se han referido al CF como una ley que no corresponde a estos tiempos ni a la sociedad marroquí y que puede

ser objeto de abuso por la falta de madurez de la sociedad y especialmente de las mujeres. Este discurso que subraya que la sociedad marroquí todavía no está preparada para esta ley constituye el núcleo de las siguientes intervenciones, que cabe destacar que corresponden, en su mayoría, a estudiantes de sexo femenino.

♀: Hemos visto en la materia PSD (problemas de desarrollo estructural) que los países de Tercer Mundo piden crédito a los países del Exterior o al Banco Mundial, pero en contraparte les exigen muchas cosas, como el caso de la Mudauana. Y aquí hay cierta opresión. Nosotros como país musulmán no tenemos aquella apertura que tienen ellos. Ellos han superado muchas décadas para llegar a donde están, mientras que nosotros todavía necesitamos tiempo para que un código como el de la Familia esté puesto en marcha, no están todavía las bases necesarias. Creo que el Código de la Familia no corresponde a esos tiempos en que estamos todavía. (...)

♀: A mí parecer, antes de sacar un Código o una ley hay que cambiar primero la sociedad, las mentalidades de la gente. Hay que concienciar a los jóvenes, hombres y mujeres y crear oportunidades de trabajo y disminuir las tasas de paro, porque los problemas que surgen de la situación económica son los que destruyen la vida matrimonial. Después de hacer una base ya podemos sacar un código como el de la familia. La Mudauana es extemporánea. En este caso vamos a preparar las bases. (...)

♀: Uno de los inconvenientes es también el abuso del poder. Por ejemplo, ahora se dan muchos derechos a las mujeres y por las mentalidades que hay ahora, es posible que se abuse de ese exceso de derechos que les ha dado la Mudauana.

♂: Las mujeres no tienen todavía la madurez para manejar los derechos que les ha dado la Mudauana.

♀: La mayoría de las mujeres en Marruecos son analfabetas, si les vas a dar una ley no van a saber aplicarla de forma racional. (GD1. Estudiantes)

Una importante y sorprendente objeción que se hace a la Mudauana, sobre todo por parte de miembros de ambos sexos integrantes del grupo de estudiantes, se centra en la limitación del poder de los hombres por la nueva Mudauana. A destacar la limitación de la poligamia concebida con connotación negativa, como una discriminación y como la causa de la abstinencia de los hombres a casarse.

♂: Lo que no me gusta de esa Mudauana es que se limita la posibilidad de que el marido pueda casarse con 4 mujeres. Una de las mujeres que reivindicaban que las leyes de esa Mudauana salgan a la luz decía que ese Código ahora limita la poligamia pero que seguirán luchando para que se consiga su prohibición completamente. Deliberadamente se ha tratado de poner leyes que obstaculicen al hombre pensar en casarse con una segunda mujer y que le dejen apretado materialmente. (...)

♀: En relación con el Código de la Familia, observo que psicológicamente los hombres en general empezaron a tener miedo al matrimonio, eso significa que va a aumentar la abstinencia de los jóvenes a casarse. La Mudauana les ha quitado a los hombres muchos de los derechos que tenían antes, como por ejemplo casarse con más de una mujer, etc., sienten que ahora son ellos que están discriminados. (...)

♂: Pero si la primera esposa lo tiene sufriendo, ¿la tiene que aguantar toda su vida? (GD1. Estudiantes)

El grupo de hombres, partiendo de su rechazo absoluto al nuevo CF, niega la existencia de los problemas que el Código pretende resolver, y sostiene que la mayoría de estos problemas son inventados. No existen. En algunos casos este grupo coincide con el grupo de amas de casa que expresa su insatisfacción con las soluciones que presenta el nuevo Código, aunque no llega a negar la necesidad de estas leyes.

En efecto, hay un contraste entre la ley y la realidad. La aplicación del CF todavía no está dando resultados. Refiriéndose al caso concreto del problema del divorcio, las

amas de casa dejan claro cómo la Mudauana no respalda a la mujer; no se le otorga con facilidad el divorcio a diferencia del hombre.

- ... la Mudauana dice que la mujer tiene derechos, si está perjudicada psicológicamente puede pedir justicia, puede pedir el divorcio, no está obligada a convivir con un marido que no aguanta... pero en la realidad vi lo contrario... vi por ejemplo cómo un hombre no mantiene a sus hijos, y cuando te diriges a la justicia, te dicen que tienes que traer 12 testigos que testifican que este hombre no mantiene a sus hijos. (...) me dijo (el abogado) que hay una solución... pedir el divorcio. Me dijo que si con este hombre no me llevo bien, puedo pedir el divorcio por desavenencia. Y en este caso, este tipo de divorcio, es cuando el marido pega a su mujer, y para eso el trámite es mucho más lento. Hay que ir a los tribunales, esperar el juicio, y quizá el tribunal no te da el divorcio si no que dictamina la cárcel para el marido... para divorciarse es muy difícil. Hay otra cosa que he visto y que me dolió mucho... y es que en caso de algo que es íntimo que ocurre dentro del hogar te exigen traer testigos... cómo vas a traer testigos... es difícil, es imposible demostrar algo. (GD2. Amas de casa)

En cuanto al grupo de los hombres, es destacable la consideración del CF, por unanimidad por ellos como conspiración y destrucción de la familia.

- ... para mí el Código de la Familia, realmente lo podemos llamar Código de destrucción de la Familia. La base de los pueblos es la familia, cuanto más fuerte es la familia más fuerte es el pueblo. Como dice el refrán árabe: “la mujer es una escuela si la preparas prepararás un pueblo de mejor estirpe” (...) - Al contrario, todo está planificado, que la mujer se quede sin matrimonio, salga a la calle, se entregue a la prostitución, que haya obscenidad en la sociedad. - Claro, todo está planificado. (Dicen todos) (GD3. Hombres)

Como aclara el Grupo de Estudiantes, no se puede esperar del CF que aporte las soluciones mágicas para todos los problemas que afectan a uno en la esfera privada. Las claves para prevenirlos son la educación, la concienciación de ambos sexos y la madurez de su concepción de la familia.

♂: Muchos ven la Mudauana como una solución a sus problemas, pero en realidad, el destino lo decide uno mismo, ¿cómo?, escogiendo bien desde el principio la persona con quien se va a empezar una vida en común. Si se empieza a pensar desde el principio en los problemas, en la violencia doméstica, eso no es vida. El Código de la Familia no es una solución, uno crea soluciones él mismo a sus problemas. (...)

♂: Yo creo que cuando un hombre y una mujer desean casarse, si son unidos y se entienden entre sí vivirán en paz y todas esas cuestiones no cobrarían interés. La Mudauana está para solucionar problemas. Si no se entienden desde el comienzo sobre principios básicos está claro que más tarde aparecerán los problemas. (GD1. Estudiantes)

El grupo de hombres denuncia a las feministas por inventar el discurso sobre la discriminación de la mujer para crear conflicto entre ambos sexos. Niegan la discriminación que sufren las mujeres, y la necesidad de leyes para resolver los problemas. Frente a los problemas que diagnostican las feministas y esperan que el código haga frente a ellos como el matrimonio precoz o la poligamia, el grupo de hombres subraya que el problema es más bien la abstinencia al matrimonio.

Por otro lado, la Mudauana, según el grupo de hombres no ha seguido el dictamen de Dios, sino que es una implantación del modelo de familia occidental. Según ellos, en lugar de ser inspirada en la *Shari‘a* islámica, ha recogido lo postulado en los Convenios

Internacionales que Marruecos ha ido ratificando desde la Conferencia de Pekín.

- Sí claro, en general esto es el proceso... y ese proceso conoció una evolución. Si volvemos atrás vemos que antes hubo unas reformas con las enmiendas que conoció el Código de Estatuto Personal y esas también tuvieron unas reacciones contrarias por parte de gente especialista en la interpretación (*iytihad*) y especialista y conocedora del Corán y la *sunna* del profeta. Sobre todo, si vemos los mejores libros de *fiqh* (la jurisprudencia musulmana) encontramos... que hay discrepancias con la *Shari'a* islámica en muchos capítulos.

(...) Aquellos que tienen una concepción islámica rechazaron que se apliquen los capítulos planteados en aquel modelo. Pues yo veo que El código no se ha adherido al dictamen de Dios y que no ha tomado en cuenta que la jurisprudencia tiene que ser inspirada en el Corán, la *Sunna*, el *iyma'* o el *qiyas*, sino que siguió la idea de seguir un sistema de familia común entre todos los países que sean occidentales u orientales o lo que sea, entiendes. O sea el Código de la Familia vino, pues, siguiendo la ambición de otros, porque Occidente en general comparte el mismo reglamento de la familia, así que aspira a que los países subdesarrollados, especialmente los países islámicos, adopten el mismo modelo aunque sea incompatible con nuestra ideología. Hay muchos aspectos que no corresponden o no parten de la base de nuestras creencias...pero se incluyeron, se insertaron en este nuevo Código de la Familia y se intentó implantarlo en la sociedad... (GD3. Hombres)

En este proceso de imposición de la ley, según el grupo de hombres, han intervenido factores internos y externos, ligados en general al proceso de democratización del país y la lucha contra el terrorismo.

Pero lo que puedo decir es que había muchos asuntos pendientes aquí en Marruecos, políticamente..., y Marruecos estaba obligado a aplicar numerosas leyes, entre ellas la ley de lucha contra el Terrorismo, la ley de la Familia, que vimos que ya ha salido a la luz. Creo que esas son las leyes que principalmente se resaltaron después de los acontecimientos del 16 de mayo (GD3. Hombres)

Tanto el grupo de estudiantes como el de los hombres llaman la atención sobre la cuestión de la influencia externa sobre las leyes nacionales, y consideran en este caso el CF fruto de la ingerencia externa en los asuntos internos.

♂: Si esperamos del Estado la promoción de las mujeres, éstas nunca llegarían. El Banco Mundial nos da créditos, si no lo pagas, te da un plazo más... y para asegurarse de que vas a pagar empieza a meterse en la gerencia del país y te impone muchas cosas, por ejemplo integrar a las mujeres en la política... a parte de los aspectos políticos... Intervienen hasta en los ámbitos sociales. Esa es la cuestión. (GD1. Estudiantes)

- Si queremos hablar de Código de la Familia y del niño al final vamos a... esto se debe a los cambios que se reproducen a nivel internacional, que después de la caída de la corriente comunista que fue durante la guerra fría entre Estados Unidos y la antigua Unión Soviética... empezó el monopolio digamos de los americanos, América actualmente quiere implantar un sistema que podemos determinar como sistema capitalista y su globalización a nivel mundial, para que el régimen americano sea mundializado. Por consiguiente, los países subdesarrollados, entre ellos Marruecos, y como había alienación a América, antes fue a Inglaterra, se pensó hacer unas reformas que convengan a las ambiciones de las tendencias americanas, y esto no afecta sólo al Código de la Familia sino a muchos ámbitos, el Código de la Familia sólo es una gota en un pozo como dicen.

Hay una concepción y eso viene de la Conferencia de Pekín, la primera, la segunda y otras, hasta el proyecto del Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el desarrollo que muchas organizaciones no gubernamentales con el apoyo del Banco Mundial impulsaron. (GD3. Hombres)

El grupo de hombres, por consiguiente, subraya que hay un contraste entre el CF y las creencias de los musulmanes.

- En relación con la Mudauana, siendo musulmanes vemos que ha venido para imponer unas reformas que

nosotros los musulmanes...

- (...) unas enmiendas que no corresponden a nuestras creencias como musulmanes en Marruecos. Hemos crecido y nos han educado de una manera tomando como ejemplo que la poligamia es legítima mientras que viene el nuevo código para decir que no.

- ... El código ha traído unas leyes que no podemos aceptar, que naturalmente no tenemos que aceptar porque no corresponden a la *Shari'a* islámica. (GD3. Hombres)

Este contraste entre la ley y las creencias provoca, según la opinión del grupo de hombres, perturbación de los musulmanes y contradicciones entre la realidad y las creencias del pueblo.

Por ejemplo con esa nueva Mudauana (el Código de la Familia) la mujer puede casarse sin necesidad de tutor, mientras que Dios dice que hace falta un tutor y sin tutor el matrimonio no es válido.

Entonces yo como musulmán creo en algo, y en la realidad las leyes que me imponen son otra cosa totalmente diferente. El sistema tiene que ser acorde a las creencias de la gente. (...) Como ejemplo, pregunta a cualquiera te dirá que la usura es prohibida en la religión musulmana, que Dios castiga al que hace usura, pero si te fijas en la realidad la gente está inmersa en intereses, los bancos, etc.

Entonces creemos en algo y nuestra realidad es otra cosa. De ahí viene la decadencia. Hay contradicciones y perturbaciones, entonces la problemática está en el sistema (...).

A parte de lo que dijeron los demás compañeros, la Mudauana viene como fruto de...son puros factores políticos, el objetivo es perturbar a los musulmanes y desviarlos del camino recto. (GD3. Hombres)

Los miembros del GD3 no aceptan ni reconocen la validez de este Código porque piensan que los responsables que lo han aprobado no consultaron al pueblo, ni hicieron un referéndum. Los estudiantes, a su vez, coinciden sobre la necesidad de la celebración de un referéndum antes de su aprobación.

- En cuanto a la Mudauana, la verdad, como marroquíes o como musulmanes si se hubiera querido hacer bien y seriamente las cosas se tenía que hacer un referéndum antes para saber si la gente quería o no el nuevo Código. Primero no hubo eso porque el Código se impuso y se aplicaría a pesar de todos aunque lo rechazáramos... porque si preguntamos a cualquier mujer si acepta o no la nueva Mudauana y le demostramos las cosas claramente, le enseñamos el anterior código que es inspirado en el Islam y que es para su bien dirá que no acepta el nuevo Código de la Familia. Pero no hubo eso, no consultaron al pueblo, lo impusieron con la fuerza. Así, esa Mudauana en la realidad de la gente es rechazada, y se aplicará con la fuerza. (...)

- ..., porque para que partiera de la realidad se debía haber hecho un referéndum para que la gente estuviera informada. Vinieron a imponerlo a su manera especial y ya está. (GD3. Hombres)

♂: Ese nuevo Código ha sido impuesto sin que se haga un referéndum para que el pueblo lo vote o no. (GD1. Estudiantes)

Varios informantes de los tres grupos coinciden en que la solución a los problemas que la Mudauana pretende resolver está en la religión musulmana y en el Corán. Con lo cual como el CF no ha sido inspirado en la *Shari'a*, según ellos, será difícil conciliar la ley positiva, que no puede ser perfecta, con la ley divina.

- Si hubiéramos seguido nuestra religión se hubieran solucionado muchos problemas, como dijo la compañera. Nuestra religión es clara, y da soluciones... (GD2. Amas de casa)

- Bueno, hay dos soluciones, pero ellos no han sacado las soluciones desde la *Shari'a* para estos problemas. (GD3. Hombres)

♂: (...) Primero, creo que ese Código no ha sacado algo nuevo porque todo lo que ha traído ya está en la religión, sólo que no se aplicaban bien los preceptos de la *Shari'a*. (...)

♂: En realidad la solución está en el Corán, la Mudawana no es más que una ley positiva, puesta por un ser humano como tú y yo, pero el Corán si lo seguimos tal como estipula lo prohibido y lo permitido (halal y haram) encontraremos grandes soluciones. (...)

♀: No emana de nuestra cultura, nuestras tradiciones y nuestra religión. Esas no están en concordancia con ese código. (...)

♂: ... ya sabes que somos un pueblo musulmán, hay asuntos islámicos y otros jurídicos, y para poder conciliar entre ambos es muy difícil, aunque lo intentaron no fue posible,... Creo que no es posible conciliar entre ambos porque una es una ley divina y otra es positiva. (...)

♂: Yo no digo eso porque soy una persona muy religiosa ni nada, es cuestión de lógica. La lógica dice que una ley positiva puesta por seres humanos significa que puede caer en el error. (GD1. Estudiantes)

### 13.3 Acerca del cambio y sus actores

Se ha planteado a los tres grupos de discusión la pregunta sobre quiénes son los actores de los cambios que se están experimentando en Marruecos últimamente, sobre todo en relación con las reformas de las leyes que afectan a las mujeres.

Las amas de casa consideran al Rey el principal actor del cambio, y el impulsor de la mejora de la situación de la mujer. Según ellas, es desde la era del Rey Mohamed VI que se ha empezado a plantear seriamente la cuestión femenina, y a reconocer derechos fundamentales de las mujeres.

- Según mis pocas informaciones, creo que quien está tratando la cuestión de la mujer, es el rey Mohamed VI... que Dios le bendiga y la princesa Lalla Meriem. En esta era de Mohamed VI es cuando se empezó a tratar la cuestión y empezó a mejorar un poco.

(...) Sabemos también que desde el comienzo de su reino, Mohamed VI ha introducido muchas reformas, entre las cuales algunas en relación con los derechos de las mujeres. (...)

- El rey les ha dado a las mujeres sus derechos.

- La princesa Lalla Meriem también trabaja por la protección de la infancia y de la mujer. ... Había muchos problemas, pero en esta era del rey Mohamed VI están mejorando y evolucionando muchas cosas.

Hemos tenido una ley que están tratando de aplicarla en los tribunales, etc. (...)

- Para nosotros, el rey Mohamed VI hizo muchas reformas... (GD2. Amas de casa)

Por otro lado, el grupo de amas de casa y el de los hombres consideran el Estado el que debe encargarse de mejorar la situación de la mujer, porque es el que detiene el poder y dispone de los recursos necesarios.

- Tal como dijo la compañera, es el Estado que está detrás. (...)

- El Estado... es el que tiene que encargarse de asumir la responsabilidad de tratar de mejorar la situación de la mujer. (...)

-Yo creo que es el Estado el que tiene que encargarse... tiene que ayudarnos, sensibilizarnos, concienciarnos... (GD2. Amas de casa)

- ... Por otro lado, si queremos de verdad mejorar la situación de la mujer, el Estado es el primer responsable, es el único responsable de mejorar la situación de la mujer. (...)

- ..., el Estado es el que se responsabiliza de esto, ¿por qué? Porque el Estado tiene recursos. ... así que velar por la satisfacción de esas necesidades es obligación del Estado. (...) Así la primera y la última responsabilidad es del Estado con sus instituciones, porque es el que orienta y dirige al pueblo en función de su propia concepción y estrategias. (GD3. Hombres)

El grupo de Estudiantes, sin embargo, reprocha el abuso del poder por parte de los responsables.

♂: En Marruecos tenemos los medios para solucionar estos problemas. La mala gestión es la que lleva a... el problema es que los responsables que tenemos cuando alcanzan altos cargos empiezan a pensar sólo en sus propios intereses. (GD1. Estudiantes)

En la siguiente intervención las amas de casa dejan claro que la responsabilidad no la tiene sólo el Estado sino también el individuo, o sea, los ciudadanos tienen que ser conscientes de sus derechos para poder reivindicarlos, de ahí la importancia de luchar contra la ignorancia y fomentar más concienciación.

- La responsabilidad es del Estado primero, para resolver los problemas de la mujer, los ciudadanos también tienen que ayudar. Tienen que ser conscientes también. Que no haya mucho analfabetismo e ignorancia. Si la población no es consciente nadie les defenderá sus derechos. (...)
- Ante todo, el ciudadano como individuo tiene que estar consciente de esta responsabilidad, que sepa que la justicia es la justicia, no precisamente ante el tribunal o el juez sino ante Dios primero. Pero, si el individuo tiene fe y cree en la justicia, quizá no tenemos que llegar siquiera a los tribunales. Pero es imposible. (...)
- El individuo tiene que ser consciente...
- La ignorancia que hay es la que hace que empeore más la situación.
- Es cierto. (GD2. Amas de casa)

En relación con la sociedad civil, mientras el grupo de hombres deslegitima a las asociaciones femeninas, el grupo de estudiantes y el de amas de casa reconocen su papel como actor social que impulsa y favorece el cambio. Ambos reconocen la interacción de la acción asociativa con el Estado, de modo que las asociaciones actúan como intermediarias con el Estado.

Hay asociaciones de mujeres también que llevan muchas acciones hasta en los pueblos lejanos...llevan acciones de alfabetización...  
Creo que hay que juntar los esfuerzos entre el Estado y la sociedad civil... debe haber un espíritu de ciudadanía... (GD1. Estudiantes)

- Es cierto también que existen asociaciones que hacen de intermediarios con el Estado para...
- Es verdad, las asociaciones tratan los problemas de las mujeres... (GD2. Amas de casa)

No obstante, tanto el grupo de estudiantes como el de los hombres critican el movimiento feminista y consideran a las militantes feministas mujeres fracasadas en su vida personal y matrimonial. En varias intervenciones, desde una visión marcada por el menosprecio, critican la acción que llevan estas mujeres, y la consideran destructiva para la familia, y negativa para la condición femenina. Para el grupo de hombres, las feministas implantan odio entre el hombre y la mujer e inventan el discurso sobre la discriminación de las mujeres.

- Pues ya ves el resultado, la situación de la mujer va de mal en peor, lo que demuestra que esa gente que intenta mejorar la situación no trae más que destrucción, pero si les preguntamos a ellos dirán que se está mejorando. (...)

-Como hemos dicho antes, la sociedad está compuesta de hombres y mujeres y esa sociedad sufre de decadencia. Estamos hablando del tema de la mujer que sufre de discriminación. Yo creo que eso es una invención que han creado para seguir destruyendo a la sociedad. Cuando hablamos de discriminación, entonces quien discrimina, ¿es el hombre? Entonces creamos un problema que no existe. Cuando hablamos de la mujer, nos referimos a la madre, la esposa, la hermana y la hija, ¿cómo vas a discriminar a una persona tan cercana a ti? No es una persona extraña, no puedes maltratar a tu madre o tu esposa...etc. Se creó ese problema para esconder otros problemas y para crear conflictos entre el hombre y la mujer. (...)

- ..., te puedo dar un testimonio de muchas chicas que ni siquiera llevan velo, no conservadoras, que dicen que esas asociaciones que defienden esos derechos son promovidas por mujeres fracasadas en su vida matrimonial.

- No son mujeres solteras, sino mujeres fracasadas en su vida matrimonial, y quizá su rencor, odio y venganza a los hombres lo quieren transmitir a todo el pueblo, y reproducirlo a nivel nacional. No quieren que su fracaso y su problema estén restringidos sólo a ellas sino que sea de todas las mujeres del país. Eso es una gran discriminación. (GD3. Hombres)

♀: Yo personalmente, creo que estas asociaciones de mujeres parten de una posición de debilidad. (...)

♀: Fíjate en los miembros que constituyen estas asociaciones, suelen ser mujeres divorciadas, mujeres víctimas de violencia...

♂: O que desconocen la religión.

♀: No transmiten una imagen positiva... parten de su propia situación y no dan motivos razonables. Hay que ver cuáles son los motivos de un divorcio, o del abandono del marido...etc. (GD1. Estudiantes)

En la mayoría de las intervenciones se detecta que los juicios parten de la ignorancia de las feministas y de su acción, y suelen ser marcados por prejuicios. Algunos estudiantes las consideran mujeres acomodadas que se dedican al asociacionismo para ocupar su tiempo libre. Otros piensan que los discursos de las feministas son vacíos; son sólo lemas sin fondo y, que las asociaciones femeninas no llevan actividades interesantes.

♀: La verdad no. No tengo contacto con estas asociaciones, sólo opino partiendo de lo que he visto en la televisión. (...)

Es cierto que hay algunas asociaciones que hacen bien su trabajo. Pero hay otras que suelen ser asociaciones de mujeres ricas que no tienen nada que hacer en casa, y es un síntoma de ser moderno para ellas fundar una asociación y dirigirla... En el caso de los hombres, cuando uno es rico y tiene negocios, decide meterse en política, y en el caso de las mujeres, que viven muy bien económicamente, se ponen a crear asociaciones. (...)

♀: No hacen algo interesante. Son sólo lemas. No montan seminarios para tratar temas interesantes. Las que he visto en la televisión no suelen ser mujeres cultas o universitarias. Sólo repiten lemas, que si la violencia, que si la Mudauana... (GD1. Estudiantes)

El grupo de hombres cuestiona y deslegitima la acción feminista criticando la abundancia de las asociaciones de mujeres e incluso reprocha a las asociaciones de mujeres la ayuda que reciben de parte de las organizaciones internacionales, considerándola manipuladora y condicionada.

Si el problema es de la mujer como ser humano por qué hay tantas asociaciones femeninas. Si el problema es el mismo, por qué esa abundancia y variedad, tienen concepciones tan diferentes una de la otra. (...)

Ahora cuando uno tiene un apoyo del exterior monta un partido y con las asociaciones pasa lo mismo. Hay instituciones y organizaciones extranjeras que les ayudan. Lyonais club, Rotary Club,... etc. (GD3. Hombres)

Según el grupo de estudiantes, la labor de los centros de escucha a las mujeres víctimas de la violencia que implantaron en varias asociaciones no hace más que complicar la posibilidad de reconciliación entre la pareja; habría que volver a las tradiciones ancestrales de la intervención de la familia como mediadora para la conciliación.

♂: Yo he oído hablar de centros de escucha a mujeres víctimas de la violencia en el seno de las asociaciones y que ofrecen asesoramiento jurídico. Pero sería mejor volver a nuestras tradiciones. Creo que lo que es tradicional es bueno. Antes cuando ocurre un problema entre una esposa y su marido se recurre a la familia para que intervenga como mediadora para la conciliación. Recurrir a un extraño sólo agrava la situación. Quizá cuando una mujer se dirigiera a un centro de éstos quizá se trataría de un problema sencillo pero lo podrían exagerar más. La familia cuando interviene como mediador toma en cuenta muchas más cosas, no sólo la mujer, sino también los hijos, que van a crecer sin sus padres si se agrava la situación y se llega al divorcio. (GD1. Estudiantes)

Para concluir, en relación con las vías del cambio, los tres grupos de discusión coinciden en considerar la mejor vía la del profeta para hacer justicia y resolver los problemas entre ambos sexos.

... pero yo digo que si volvemos a la vía de nuestro profeta quizá acertaremos mejor, y habrá más justicia si se aplica la *Shari'a* islámica. (...)

... yo creo que si seguimos la vía de nuestra *Shari'a* islámica acertaremos. Y creo que si la mujer y el hombre siguen la vía de la *Shari'a* islámica no llegaremos al divorcio. (GD2. Amas de casa)

En efecto, los miembros de los tres grupos subrayan que la referencia a seguir es la religión y por consiguiente las respuestas a los problemas deben emanar de ahí.

- Como musulmanes nuestra referencia ya existe: es el Corán y la *Sunna*. Esos sistemas y esas ideas que tenemos que seguir tienen que emanar del Corán y la *Sunna*. (GD3. Hombres)

- Nuestra religión lo tiene todo. Yo creo que sin *Mudawana* ni nada, la religión lo tiene todo. (...)  
El Corán es la solución para todos los problemas. Tiene la respuesta a todos los problemas sociales que se puedan plantear. (GD2. Amas de casa)

Partiendo de este planteamiento, los miembros de los tres grupos consideran necesario volver a las fuentes (El Corán y la *Sunna*) como solución a muchos problemas sociales y especialmente aquellos que afectan a las mujeres.

- Yo voy a partir de una definición de la sociedad, porque si queremos buscar alternativas tenemos que conocer primero la realidad en que vivimos. Si tenemos una parcela de tierra que la habitan individuos que necesariamente se interrelacionan entre ellos, esas relaciones cuando fallan hay que saber como arreglarlas. Entonces volvemos al tema de las ideas; mientras decimos que somos musulmanes y creemos que el Islam es el sistema verdadero y capaz de solucionar los problemas de la gente entonces en caso de problemas, éstas sólo se deben solucionar con las ideas islámicas, es decir que emanan de la *Shari'a*, o sea sacadas de las fuentes de la jurisprudencia de los musulmanes: el Corán, la *Sunna* y el *iytihad*. El *muytahid* es la persona que tendrá la legitimidad de sacar los preceptos para unos ciertos casos de problemas cuando ocurren. (...)

Lo que nos hace falta es volver a nuestros orígenes, saber nuestros derechos y deberes, asumir nuestras responsabilidades; que los hombres asuman las suyas y las mujeres también. (GD3. Hombres)

- Estamos muy mal... tenemos que volver a las fuentes. Estamos muy atrás.

- Si queremos convertirnos en un Estado islámico puro, y si queremos resolver nuestros problemas, con la *Shari'a* islámica tendremos éxito...100%. (GD2. Amas de casa)

El grupo de los hombres lo tiene muy claro, la alternativa es un sistema islámico, que se contrapone al sistema capitalista reinante. La ausencia de un sistema religioso coherente es la causa de la decadencia en los países árabomusulmanes, según el grupo de hombres, por eso se cree que con la restitución de un sistema de gobierno religioso se conseguiría evitar y solucionar varios problemas económicos y sociales y se superaría la paradoja que hay entre las creencias de las personas y la realidad.

- Mientras el comunista todavía sueña con que el comunismo vuelva al poder y el capitalista vela por mantener en el auge del poder al capitalismo pues el musulmán mientras cree en unas ideas islámicas que regulen las relaciones tanto las económicas, como las sociales y jurídicas pues ahí tiene una alternativa islámica que se considera capaz de resolver los problemas de la gente.

La gente tiene relaciones entre sí y ahí están los problemas, si somos musulmanes tenemos que tener una alternativa islámica. (...) El sistema que regula las relaciones tiene que ser un sistema islámico. (...)

- Eso pasará cuando la gente se dé cuenta de que las leyes y las legislaciones actuales no les resolvieron los problemas.

Los partidos que hay ahora nacen porque creen que sus ideas son capaces de resolver los problemas de la gente. Pero a partir de la observación de la realidad uno se da cuenta que desde hace décadas esas ideas no resolvieron los problemas, al revés éstos se agravaron más todavía. Yo cuando hablo de un problema me refiero al problema del ser humano, sea hombre o mujer porque tienen el mismo problema. Porque el fallo está en esas leyes y legislaciones que regulan las relaciones entre las personas, por consiguiente hace falta sensibilizar a la gente y demostrarles cuál es la mejor alternativa para ellos, de ahí las cosas darán resultados paulatinamente. (...)

Entonces, resumiendo, el origen de la decadencia de nuestra sociedad, es que no estamos gobernados desde un sistema religioso. La gente no se da cuenta de eso, si preguntas a un marroquí te diría que está gobernado por un sistema religioso. Incluso la gente no sabe bien su religión. Entonces somos musulmanes pero en la práctica no. (GD3. Hombres)

Frente a la alternativa religiosa propuesta por el grupo de hombres, el grupo de estudiantes reconoce que es necesaria una conciliación entre la tradición y la modernidad, mientras las amas de casa opinan que es una compaginación difícil de conseguir.

El problema es que estamos en el medio. No somos ni un país europeo ni un país islámico. Estamos en el medio.... No podemos volver atrás ni ir adelante. (GD2. Amas de casa)

♂: Conciliar entre la tradición y la modernidad es necesario. Si volvemos atrás, fíjate cuando la civilización árabe estaba en su pleno auge, los occidentales venían a aprender de nosotros. Seleccionaron sólo lo que les interesa. Entonces, yo creo que no es malo, si ahora ellos están más evolucionados que nosotros, que aprendamos de ellos lo que necesitamos, mientras sigamos apegados a nuestra religión musulmana. (...)

♀: Para mí la polémica de la tradición y la modernidad... es cuestión de cultura. Ahora hay generaciones de estudiantes que estudian todo tipo de carreras, derecho, economía... etc., pero no se les enseñan los valores y los principios para que tengan un espíritu crítico... Hay deficiencias y malentendido, no se hace una diferencia entre la tradición y la modernidad. Hay gente que piensa que la modernidad es la apertura, y de hacer lo que te da la gana en nombre de la modernidad, como excusa... coger sólo lo que a uno le interesa en lugar de ver lo esencial de la modernidad. (GD1. Estudiantes)

### 13.4 Conclusiones parciales

La mayoría de las mujeres de los grupos de discusión reconocen haber recibido una educación en cierto modo tradicional fundada sobre el miedo y la discriminación de los sexos a favor de los varones en el seno de las familias por eso pretendieron darles a sus hijos una educación más abierta y moderna. En cambio, el grupo de hombres añoran la educación tradicional inspirada en la *Shari'a* islámica y basada en el respeto, la decencia y el control de las mujeres y de su movilidad. La mayoría de los hombres entrevistados incluso los jóvenes estudiantes resaltan el papel y la responsabilidad de los padres en relación con la educación de sus hijos, pero están conscientes de la influencia de otros factores externos, fruto de la globalización, en el proceso de interiorización de los roles, la formación de la personalidad y el comportamiento de los hijos.

En relación con la discriminación de la mujer, las mujeres entrevistadas reconocen que las marroquíes son vulnerables y no disfrutan de sus plenos derechos. Critican las leyes discriminatorias de los anteriores códigos de estatuto civil que trataban a la mujer como una eterna menor y aplauden las reformas que trajo el nuevo CF. Están a favor de que la mujer sea libre de decidir sobre su vida especialmente en temas de matrimonio y divorcio, y de que tenga independencia material para no tener que depender del marido. En cambio, los hombres resaltan la vulnerabilidad de los hombres frente a las mujeres por verse incapaces de cumplir con sus deberes de mantener a la familia por la falta de trabajo, culpando a las mujeres del paro de los hombres.

Los miembros de los tres grupos coinciden sobre la posición de la mujer en la religión musulmana, subrayando que el Islam ha valorado a las mujeres y velado por sus derechos, y que el problema está en la aplicación de la *Shari'a* islámica. No obstante, unos defienden más emancipación de las mujeres y otros, especialmente los hombres, defienden la imagen de la mujer como un ser bajo la protección y a cargo de los varones de la familia, que deben mantenerla materialmente. Se trata de una visión basada sobre una división de roles; productivo para los hombres y reproductivo para las mujeres cuyo deber es educar y cuidar de los hijos y del hogar. Según los entrevistados, esta división de roles y valor otorgado a las mujeres, tiene su justificación en la *qiwama* de los hombres y en las funciones biológicas de las mujeres relacionadas con la maternidad.

Esta división de roles tradicionalmente establecida se ve cuestionada ahora que las mujeres trabajan en el espacio público y participan en los ingresos familiares a partes iguales que los hombres o, incluso en muchos casos, constituyen la cabeza del hogar

familiar. Esto nos permite entender la crisis del patriarcado que se está viviendo en muchas sociedades actuales de tradición musulmana y la crisis de identidad vivida por los hombres que ven reducido su rol patriarcal. Los hombres, ahora mientras asumen la necesidad de participación material de la mujer en la familia para hacer frente a los gastos, todavía no interiorizan la urgencia de romper el esquema tradicional de roles y optar por la alternativa de compartir tareas, deberes y responsabilidades. El trabajo de las mujeres es considerado por el grupo de hombres una conspiración contra los hombres, la familia y la sociedad, por un lado, y, por otro, una limitación de las libertades de las mujeres y una forma de explotación, por tener que salir a buscarse la vida trabajando en lugar de ser mantenidas por los hombres.

La visión conservadora de los hombres entrevistados y su concepción de la mujer como una menor que debe ser mantenida, controlada y guiada por el varón de la familia choca con el perfil de mujeres que detentan puestos de responsabilidad y poder.

Partiendo de una visión esencialista sobre la mujer, siempre en base a razones religiosas y biológicas varios miembros de los grupos de ambos sexos consideran a las mujeres menos capaces para tomar decisiones y asumir cargos de responsabilidad política. Destacan, sobre todo, características esenciales tales como la sensibilidad, la debilidad y la emotividad de las mujeres. No obstante, el debate y la reflexión surgidos dentro de algunos de los grupos les ha llevado a una cierta comunión y complicidad, provocando una revisión de sus suposiciones y pasando a sostener que las mujeres deben ocupar puestos de decisión y responsabilidad, precisamente para favorecer el cambio de la condición femenina.

El debate de los tres grupos sobre la Mudauana es el que ha sido más acalorado. Mientras el grupo de los hombres plantea un rechazo total del nuevo Código, el grupo de amas de casa ha demostrado desconocimiento de sus disposiciones. En cambio el grupo de jóvenes estudiantes conociendo la nueva ley más de cerca oscilan entre la aceptación y la objeción.

Algunos destacan las ventajas relacionadas con las leyes que aporta la Mudauana en materia de matrimonio y divorcio, sobre todo en relación con la limitación de la poligamia y el repudio, y otros culpan la Mudauana de la abstinencia de los jóvenes a contraer matrimonio. La poca difusión y el desconocimiento de las reformas que trajo la Mudauana han provocado exageración y distorsión de algunas de sus disposiciones que se reflejan en los testimonios de nuestros entrevistados. La mayoría de los universitarios entrevistados, destacan como algo negativo la limitación del poder de los hombres por

la nueva Mudauana al limitar la poligamia y, por otro lado, creen que el Código en sí es una ley para la cual la sociedad no está todavía preparada. Otros reconocen que el objetivo de la Mudauana es solucionar problemas sociales con el fin de acabar con la vulnerabilidad de la mujer e instaurar la igualdad. En cambio, otros niegan la existencia de los problemas que la Mudauana pretende resolver y sostienen que es una conspiración para destruir a la familia. Para ellos, las feministas construyen un discurso sobre la discriminación de la mujer para crear conflicto entre ambos sexos.

La causa del rechazo contundente de la Mudauana por el grupo de hombres entrevistados está en su consideración una ley positiva que en lugar de inspirarse en la *Shari'a* islámica, ha sido impuesta para implantar según ellos un modelo de familia occidental a base de lo postulado en los Convenios Internacionales ratificados por Marruecos desde la Conferencia de Pekín. El grupo entrevistado no reconoce la validez del nuevo Código por no ser objeto de referéndum, y por ir, según ellos, en contra de las creencias de los musulmanes.

Los miembros de los grupos de discusión están conscientes de los cambios que está experimentando el país en los últimos años, pero divergen en cuanto a los actores principales de estos cambios, sobre todo en relación con las reformas de las leyes que afectan a las mujeres. Algunos, especialmente las amas de casa, consideran al rey el principal actor del cambio e impulsor de la mejora de la situación de la mujer, partiendo de la idea de que es en la era de Mohamed VI que se empezaron a plantear seriamente cuestiones relacionadas con los derechos fundamentales de las mujeres. Reconocen, también el papel del Estado y su deber de mejorar la situación de las mujeres puesto que dispone de los recursos necesarios, aunque reprochan el abuso del poder por parte de los responsables. La responsabilidad del individuo de ser consciente de sus derechos para poder reivindicarlos también ha sido evocada por los grupos entrevistados.

En cuanto a la opinión de los grupos sobre las asociaciones de mujeres como actores, pues, ha sido divergente. El grupo de hombres deslegitima la acción de las asociaciones femeninas y feministas, los grupos de estudiantes y de amas de casa los consideran un intermediario con el Estado y un actor social que impulsa el cambio.

La opinión sobre las militantes y el movimiento feministas ha sido, en general, muy negativa marcada por el desconocimiento, el desprecio y los prejuicios. La mayoría consideran a las militantes feministas mujeres fracasadas que implantan el odio de las mujeres hacia los hombres, y realizan acciones negativas para la familia y la condición femenina.

En cuanto a las vías del cambio, según los entrevistados, la mayoría coincide en que la mejor vía para hacer justicia y resolver los problemas sociales entre ambos sexos es la vía del Profeta, es decir partiendo de una referencia religiosa que emana de las fuentes (el Corán y la *Sunna*). El grupo de Estudiantes cree que es necesaria una conciliación entre la tradición y la modernidad, en cambio, las mujeres amas de casa, ven difícil compaginar ambas.

## **CONCLUSIONES GENERALES**



La presente tesis, que tiene como objeto de estudio una aproximación al movimiento feminista marroquí, ha sido elaborada desde una perspectiva cualitativa y sin pretensión de exhaustividad ni objetividad. Siendo la autora mujer y marroquí, residente en España, parte de una visión desde fuera, que pretende alimentarse de un espíritu crítico y reflexivo favorecido por el distanciamiento. La realización de esta tesis ha sido posible desde el reconocimiento de sus puntos de partida (mujer, extranjera, de cultura árabo-musulmana...etc.), y aprovechando los factores que favorecen hacerla desde fuera de Marruecos, lejos físicamente del entorno familiar y social y con distancia de algunos de los atributos culturales que constituyen la base de su identidad individual.

En este sentido, dos tareas pertinentes han sido fundamentales: la observación y el cuestionamiento. En efecto, el proceso de elaboración de la tesis ha ido paralelamente compaginado con la indagación y el cuestionamiento de los elementos constitutivos de la identidad personal de la investigadora como construcción interactiva y realidad intersubjetiva en dos contextos sociales, el marroquí y el español: tanto los elementos socialmente compartidos (género, origen, cultura, creencias...) como sus atributos particularizantes (biografía personal, red de relaciones, hábitos...etc.).

Después de esta breve y necesaria aclaración, a continuación desglosaremos las conclusiones generales de la presente tesis.

Podemos empezar concluyendo, con satisfacción, que la elección de los planteamientos teóricos y metodológicos adoptados ha sido acertada, porque ambos han sido útiles para los objetivos que nos hemos planteado desde el principio.

- En relación con los planteamientos teóricos, Por un lado, hemos utilizado varios conceptos teóricos tales como identidad, género, feminismo, acción colectiva y movimiento social.

En relación con la identidad hemos incidido sobre las identidades individuales y las identidades colectivas, planteando el concepto de la identidad en relación con otros conceptos teóricos, a saber: los actores colectivos, la acción colectiva y los movimientos sociales, la interacción social, la cultura, la nación, el género, etc.

Hablar de identidades individuales nos ayuda a comprender las identidades y los roles de género y la femineidad, mientras que las identidades colectivas nos permiten entender la acción colectiva del movimiento feminista, su discurso y su identidad.

Nuestro objeto de estudio es el feminismo marroquí como movimiento y como discurso. Ver como las feministas en Marruecos deconstruyen la identidad de género y como construyen la identidad femenina y la identidad feminista. Nos centramos en el

análisis de los acontecimientos ocurridos de 1992 a 2004; momentos históricos en los cuales hubo una gestación de una fuerte polémica y fructífero debate sobre la cuestión femenina que permitieron el despliegue de diferentes posturas, discursos, y acciones.

Han sido claves para el análisis las definiciones de Melucci y Castells de los movimientos sociales y de la acción colectiva (solidaridad para definir el movimiento /identidad, conflicto /adversario, objetivo /romper con los límites del sistema). Hemos podido analizar el movimiento de mujeres marroquí, a partir de su autodefinición como acción colectiva, su adversario (el patriarcado y sus diversas manifestaciones, las políticas hostiles a las mujeres...etc.), sus relaciones con otros actores sociales, tanto las de solidaridad, como las de conflicto contra los adversarios del movimiento, y su objetivo que consiste en luchar por la defensa de los derechos de las mujeres, y redefinir la identidad y el sujeto femeninos, una ardua tarea de intentar romper los límites del sistema.

La teoría feminista y el género, como concepto y categoría de análisis, nos han permitido aproximarnos a los procesos de politización de la cuestión femenina y de la liberación cognitiva de las militantes feministas.

Y finalmente, las concepciones de Castells, Bauman, Sen y Piqueras de la identidad como proceso en continuo cambio, facilitan reconocer que las redefiniciones de la identidad desde la subjetividad por las feministas es una labor en continuo proceso de construcción y reconstrucción.

Por otro lado, antes de realizar el análisis de los datos primarios, fuentes de los discursos de los agentes sociales entrevistados y de los grupos de discusión hemos dedicado dos capítulos de la parte de planteamientos teóricos al análisis documental, desde un enfoque histórico, de los antecedentes de los discursos sobre la identidad y la mujer y su emancipación, tanto los que emanan de la visión de los nacionalistas como de los islamistas. Este recorrido histórico nos permite entender los antecedentes del conflicto entre diferentes actores sociales, y cómo y cuándo el discurso conservador se convierte en *adversario* del movimiento de las mujeres al asignar a éstas una sobrecarga de identidad. El análisis de la evolución histórica del movimiento de mujeres y de sus estrategias nos permite a su vez entender cómo el contexto de su desarrollo hace de él un movimiento que actúa no sólo sobre lo social y político sino también sobre lo simbólico y cultural.

- La segunda parte de esta tesis está dedicada al análisis de documentos y datos secundarios para indagar el contexto jurídico-legal, político y socioeconómico de las

mujeres en Marruecos. Esta parte nos proporciona información sobre el sujeto de la lucha del movimiento feminista marroquí, las mujeres, desde diferentes contextos. Por un lado, nos hemos centrado en el derecho interno marroquí, especialmente el tema de estatuto personal, y la participación de las mujeres en la vida política porque constituían los ejes principales de la lucha del movimiento de mujeres durante décadas. Esta información nos ha sido útil para entender los debates que surgieron sobre las mujeres y la razón de ser del movimiento feminista, sus reivindicaciones, sus objetivos, su relación con las instituciones y con los partidos, sus retos y la presión que ejerce para conseguir sus metas. Por otro lado, hemos planteado la relación entre la evolución de la política económica y las estrategias de desarrollo adoptadas y su impacto sobre las disparidades sociales, especialmente las que afectan a las mujeres.

- En cuanto a los planteamientos metodológicos, ha sido acertado para el tema estudiado el uso de un diseño basado sobre la metodología de análisis cualitativo. Lo cualitativo requiere de una actitud multidisciplinar del investigador y se realiza desde un espacio transdisciplinar. El paradigma feminista, precisamente corresponde a este modo multidisciplinar y diferente de concebir el mundo desde la perspectiva de género. El género ofrece esta visión de lo que pasa en los sistemas sociales y culturales y permite al investigador captar la complejidad de la sociedad y la ambigüedad de los roles de género en relación con todas las categorías sociales, políticas y culturales, permitiendo entender a hombres y mujeres como partes integrales de la sociedad.

Han sido adecuadas las técnicas cualitativas de investigación social usadas para obtener los datos: las entrevistas y los grupos de discusión, y el programa informático de análisis cualitativo Atlas-ti nos ha facilitado la tarea ardua de clasificar la información y explotarla al máximo.

Hemos podido, gracias a las entrevistas en profundidad, escuchar las voces de los expertos (directoras de asociaciones, mujeres políticas, ulema, sociólogo,...etc.), fuentes de información de primera mano, que nos hablan desde su propio conocimiento del tema y desde su experiencia.

Los grupos de discusión tienen esta ventaja de interacción entre los miembros que los componen. A través de los grupos realizados hemos podido descubrir opiniones sorprendentes a veces con su tono conservador sobre varios temas que afectan la cuestión femenina. Hemos descubierto que incluso jóvenes estudiantes pueden tener ideas muy conservadoras con cierto proteccionismo de las tradiciones y un recelo a los cambios. Los discursos de los grupos nos revelan que las relaciones sexo-género en

Marruecos están marcadas por una crisis de identidad y de los roles de género, crisis de patriarcado, de matrimonio y de las relaciones feminidad-masculinidad.

Esta conclusión invita a un nuevo tema de investigación: estudiar los contrastes de modernidad y conservadurismo en los jóvenes marroquíes en esta era global utilizando la técnica del grupo de discusión.

- En cuanto a los principales resultados y conclusiones del análisis de las entrevistas y los grupos de discusión realizados para esta tesis, los podemos desglosar a continuación.

La emergencia de la conciencia femenina y feminista y, posteriormente, del movimiento de mujeres en Marruecos (en los años 80) debe ser analizada tomando en cuenta el papel de los partidos políticos. Por un lado, la falta de interés de éstos por la causa femenina relegada a un segundo plano dentro de sus programas y, por otro, la toma de conciencia de las militantes mujeres, procedentes de estos partidos, de la necesidad de llevar a cabo una acción por las mujeres desde fuera de los partidos. Una nueva acción colectiva independiente, en cierto modo, de los partidos políticos empezó a gestarse y con ella una nueva identidad colectiva empezó a construirse dando lugar, poco a poco, a un movimiento con nuevos objetivos, nuevos adversarios, y un intento de darle a la cuestión femenina la prioridad, los recursos humanos y la ideología que necesitaba.

El periódico 8 de marzo, que más tarde dio paso a un movimiento y al despliegue de diferentes asociaciones de mujeres, constituía el marco organizativo de acción colectiva y de construcción social del movimiento, de sus referencias teórico ideológicas y de la nueva identidad.

Las acciones que llevan a cabo las diferentes asociaciones de mujeres en Marruecos constituyen un amplio abanico de intervención. Se trata de diferentes tipos de acción, a saber, acción de investigación para estimular el debate sobre la cuestión femenina y aprender de otras experiencias y acciones de reivindicación social, política y jurídica, centradas en la lucha contra la violencia, la defensa de los derechos de las mujeres, la escolarización y sensibilización, la formación e integración de las mujeres en el desarrollo, la promoción de su acceso a los puestos de decisión y responsabilidad, etc. Pero el ámbito jurídico y, concretamente, la lucha por la reforma del Código de Estatuto Personal fue el eje de la acción feminista durante décadas de modo que marcó la trayectoria del movimiento.

Partiendo de la idea de Melucci (1999) sobre la variabilidad, especificidad y no transferibilidad de las acciones y experiencias como característica de la sociedad compleja actual, podemos destacar las características del movimiento feminista marroquí que resaltan su especificidad como movimiento. Se trata de una acción colectiva que no emanó de un movimiento de masas sino, más bien, fue iniciada por una élite intelectual que se fue organizando en asociaciones. Por el tipo de acciones que lleva, es un movimiento reivindicativo y de reforma que tiene como objetivo instaurar la igualdad de los derechos entre hombres y mujeres, eliminar las formas de discriminación jurídica de las mujeres, fomentar su capacitación y empoderamiento y facilitar su incorporación al espacio público y político.

El movimiento se caracteriza también por convertirse en un catalizador del debate y del cambio y participe en el proceso de democratización y modernización por su fuerza de presión, proposición y negociación eficiente y por plantear la cuestión femenina como una nueva dimensión en los debates nacionales. Con lo cual, las mujeres lograron convertirse en actores y agentes del cambio. Los logros han sido varios; entre otros, la cuota y la lista nacional para las elecciones legislativas y el Código de la Familia, que concilió a la mayoría de los actores del debate.

La acción del movimiento logró, con la reforma de la Mudauana, inicialmente en 1993 y posteriormente con el nuevo Código de la Familia que entró en vigor en 2004, romper ciertos códigos culturales desacralizando la Mudauana y deconstruyendo la divinidad que le daban algunas voces conservadoras. El resultado es promover la institucionalización de la igualdad de derechos y politizar la cuestión femenina convirtiéndola en un asunto político y público que debe ser debatido en círculos políticos y no exclusivamente por ulemas y alfaquíes. Este logro permitió al movimiento legitimar su lucha y su discurso.

No obstante, el movimiento se enfrenta a diversos límites, de los cuales se puede mencionar una cierta desunión y dispersión que dificultan las coordinaciones, el afán de liderazgo de algunas militantes, la dependencia todavía de algunas asociaciones de los partidos políticos, etc. Algunos le reprochan también, entre otros, el ser un movimiento asociativo y no subversivo porque no llega a actuar fuera de los límites consensuados, que marca un contexto caracterizado por la ausencia de la libertad y la laicidad.

El movimiento está ante diferentes retos. Está incitado a redefinirse continuamente, redefinir sus estrategias y ampliar las coordinaciones para constituir una fuerza ante los conflictos que se le presentan.

En relación con las referencias ideológicas del movimiento feminista marroquí, pues, cabe destacar que la adherencia de las fundadoras del movimiento, al principio, al pensamiento y a la referencia socialista se debe a que éstas fueron formadas política e ideológicamente en la UNEM y fueron militantes en el seno de partidos políticos de izquierda antes de decidir fundar asociaciones de mujeres independientes y forjar un movimiento feminista. La adopción de la referencia socialista le daba al movimiento en sus inicios una cierta legitimidad para existir como movimiento. Pero la toma de conciencia de las militantes de la particularidad de la cuestión femenina y de la necesidad de llevar una acción feminista independiente de los partidos y plantear la discriminación sexual, no sólo desde una perspectiva socialista, les llevó más tarde a la revisión de las referencias teórico-ideológicas del movimiento. Es, entonces, cuando las mujeres empezaron a pasar de una referencia socialista a una referencia basada en la feminización del *iytiḥad* partiendo de la reinterpretación desde una clave feminista de las fuentes (El Corán y la *Sunna*). La nueva herramienta utilizada (*iytiḥad*) permitió redefinir los conceptos y los discursos religiosos y conciliar la referencia religiosa y la referencia universal de derechos humanos. Actualmente, la dinámica de las asociaciones femeninas y feministas en sus acciones es la integración de varias referencias; a saber, la referencia social, la referencia religiosa basada en el *iytiḥad* y la referencia universal de los derechos humanos universales, con el objetivo de consagrar la igualdad, fomentar el desarrollo humano y velar por los derechos humanos.

La utilización del *iytiḥad* como herramienta ha permitido, además, al movimiento luchar contra la hostilidad de las fuerzas conservadoras. Feministas e islamistas son ambos actores adversarios del conflicto que surgió a raíz de los debates sobre el PANIFD y la reforma del Código de Estatuto personal. Analizando los discursos cruzados de ambos actores destacamos un debate dual y exclusionista que diaboliza al otro; para unos, se trata de conflicto entre progresistas y reaccionarios apegados al pasado y, para otros, entre alienados a Occidente y protectores de la identidad, de la mujer y de la religión. La contienda se centra en la esfera de lo cultural y simbólico y lo relativo a la identidad, porque remite al ámbito privado, a las relaciones entre los sexos y a la identidad de género. Por eso, es interesante revisar las perspectivas de ambos actores sobre las siguientes claves de resistencia siguientes; a saber, la religión, las leyes, la mujer y la cuestión femenina, la modernidad y la identidad.

Las feministas desde una perspectiva de ‘insuficiencia’ consideran imprescindible la revisión de las leyes inspiradas en la religión usando el *iytiḥad* y, la utilización de la

referencia universal de derechos humanos para complementar la referencia religiosa. Para ellas, la igualdad es un principio presente en el Islam. En cambio, los conservadores e islamistas parten de la perspectiva de la ‘no aplicación’ del Islam y de la *Shari‘a* como causa de todos los problemas que afectan a la mujer y a la sociedad.

En cuanto a la relación del discurso feminista con el discurso oficial interno, destacamos el papel del rey y del Estado en la institucionalización del movimiento feminista. Si bien es en los años ochenta cuando una verdadera acción feminista empezó a ver la luz fruto de una toma de conciencia política de la cuestión femenina, ya en los sesenta las asociaciones femeninas de carácter social, creadas por el Estado y por voluntad del rey Hassan II, intentaron implantar un cierto ‘feminismo de Estado’. Tal como los distingue Dialmy, existe una gran diferencia entre los diferentes tipos de movimientos de carácter feminista en función de los actores que los emprendan, clasificándolos en feminismo de Estado, feminismo asociativo, y feminismo de los partidos políticos. Aunque sus objetivos son la consagración de la igualdad entre hombres y mujeres, los matices en sus acciones son considerables. La conjugación de las voluntades de los actores de los tres movimientos de poner la cuestión de la mujer en el centro del proceso de democratización del país ha dado logros tales como la Mudauana de 2004 y el acceso de las mujeres a algunos puestos de decisión. El papel del rey, en este sentido, ha sido fundamental para animar a los partidos a usar la discriminación positiva, además del rol de arbitraje para gestionar el conflicto durante los grandes debates nacionales. El resultado final es la reafirmación del poder de la monarquía como garante de la religión, del equilibrio y de la modernización del país. En cuanto al movimiento feminista, ha conseguido implicar al Estado en la adopción de la perspectiva de género y convertirse en un socio efectivo.

En cuanto a la relación del feminismo marroquí con los demás feminismos, hay que tomar en cuenta la diversidad enriquecedora de los feminismos existentes a nivel global, que evolucionan cada uno según su contexto creando una identidad propia. Eso significa que no existe en ninguna parte un movimiento feminista homogéneo y estático, ni tampoco un modelo de movimiento a seguir.

En relación con el tema del movimiento feminista, la política y los partidos políticos, uno de los resultados del análisis es que la acción feminista necesita de la acción política para cumplir el objetivo de cambiar o mejorar la condición femenina, especialmente en relación con el acceso de las mujeres a los puestos de decisión. Para politizar la cuestión femenina se necesita poder político y voces femeninas en puestos

de decisión. Sin embargo, la realidad refleja discriminación de las mujeres para ocupar puestos de responsabilidad en diferentes áreas (legislación y parlamento, partidos políticos, altos cargos administrativos, etc.) a causa del llamado techo de cristal, la agenda excluyente de los partidos y la dificultad de compaginar vida privada y vida política, entre otros.

La acción del movimiento feminista para mejorar la presencia femenina en la escena política se plasma en las coordinaciones de las militantes de las asociaciones con las mujeres de los partidos políticos para acompañar con propuestas y presión debates tales como los surgidos sobre el Código electoral, el Código de los partidos, la lista nacional o la cuota. Sin embargo, el problema es que a veces las militantes políticas tienden a priorizar los intereses del partido al que pertenecen que no siempre coinciden con los intereses feministas.

La opinión de nuestros informantes sobre la cuota como mecanismo de discriminación positiva a usar para favorecer el acceso de las mujeres a la escena política (especialmente para los cargos de diputadas en la cámara de representantes o consejeras en las comunidades locales) no ha sido unánime; mientras unos la consideran imprescindible para superar la exclusión de las mujeres de los puestos de decisión, defendiéndola como herramienta transitoria o planteando incluso la paridad, otros critican y prefieren que sea la competencia la que cuenta para alcanzar un puesto de decisión.

El análisis del movimiento feminista marroquí, su trayectoria, sus características, sus objetivos, sus acciones y su relación con diferentes actores de la sociedad nos remite inevitablemente a la cuestión de la identidad.

El tema de identidad surge cuando hablamos de las leyes discriminatorias que el movimiento quiere erradicar porque reproducen los roles y la identidad de género que perpetúan la inferioridad de las mujeres. También está presente el tema de la identidad en los discursos de los conservadores y/o islamistas que pretenden proteger la identidad contra los cambios que pueden afectar el ámbito de lo religioso, lo específico y lo cultural. La identidad, por consiguiente, ha constituido el eje del debate sobre la especificidad y la universalidad entre los diferentes actores de la sociedad cuando se han planteado las reformas de las leyes que afectan el ámbito privado.

Las feministas, conscientes de que la especificidad y la protección de la identidad son discursos que se usan como pretexto para mantener el orden patriarcal y la dominación masculina partiendo de una interpretación de la religión que lo justifica,

recomiendan que no se sacrifique el principio de la igualdad y abogan por una reinterpretación de la religión. El movimiento feminista marroquí, pues, tiene como objetivo romper y deconstruir la identidad femenina preestablecida por las leyes discriminatorias, inculcada por las tradiciones y enraizada en las mentalidades, reivindicando la abolición de estas leyes, y cuestionando la identidad y el patriarcado. Por otro lado, con acciones dirigidas a promover la igualdad y el empoderamiento de las mujeres, el movimiento pretende resignificar y reconstruir nuevas identidades femeninas.

El análisis de los grupos de discusión nos revela otro frente de lucha que existe para el movimiento feminista marroquí para deconstruir los discursos discriminatorios. A parte de las leyes discriminatorias y los actores adversarios, están las mentalidades de la población, tanto femenina como masculina, independientemente de la edad y del nivel cultural, que favorecen la reproducción de los roles y las identidades de género. Si bien, gran parte de las mujeres entrevistadas defienden la emancipación de las mujeres, un número considerable de los diferentes grupos (hombres, mujeres amas de casa y jóvenes estudiantes de ambos sexos) critican las aportaciones de la nueva Mudawana que limitan el poder de los hombres (en materia de poligamia, divorcio...etc.), y expresan una visión conservadora sobre la mujer basada en la división de los roles y la *qiwama* de los hombres. Gran parte de estos entrevistados remiten los problemas de la sociedad a la no aplicación de la *Shari'a* islámica, y critican la acción del movimiento feminista, que consideran una conspiración contra la familia y la sociedad.

Los testimonios de los grupos de discusión nos revelan que hay una gran brecha entre el movimiento de mujeres y muchas capas de la población que no valoran ni entienden el objetivo de las acciones del movimiento, por desconocimiento o por prejuicios.

- Llegados a este punto de las conclusiones de nuestro análisis del movimiento de las mujeres en Marruecos y del debate sobre la mujer centrado en el período histórico de 1992 a 2004, podemos decir que muchos cambios para bien han tenido lugar desde entonces. El movimiento está más fortalecido; organiza más coordinaciones, sigue luchando por la paridad y tiene más visibilidad en el espacio público a través de la organización de manifestaciones y concentraciones. En efecto, el movimiento demuestra más presencia en la escena política y poder de presión a través del seguimiento de los acontecimientos que afectan a las mujeres, la elaboración de memorandums, y la participación en los debates. Además, ahora organiza más

formación a favor de las mujeres para acceder a la escena política, más actividades de sensibilización, alfabetización...etc. y tiene más cercanía a las mujeres vulnerables y no sólo habla en su nombre (el caso de la lucha por el acceso de las mujeres a la tierra, una acción emprendida por la asociación ADFM a favor de las mujeres Sulaliyat, es un ejemplo).

El movimiento de mujeres gracias a su acción colectiva ha conseguido cumplir varios objetivos, tales como el levantamiento de las reservas a CEDAW, la lista nacional de 60 mujeres para las elecciones legislativas, la reforma constitucional y otras leyes, tales como el código electoral, el código de trabajo, etc. Aún así, el movimiento sigue luchando por una mejor representación de la mujer en la escena política, por la aplicación de las disposiciones de la nueva Constitución y por la institucionalización de la igualdad.

No obstante, en Marruecos, desde 2004 no hubo un fuerte debate ni se ha planteado el tema de la identidad con tanta vehemencia tal como lo hizo en el período 1992-2004. Pero, los acontecimientos actuales en Marruecos, en particular, y en los países árabomusulmanes, en general, desde finales de 2011, nos permiten concluir que vuelve a resurgir en el corazón de los debates sociales y políticos el tema de la identidad como clave en el proceso de democratización y modernidad<sup>213</sup>.

En efecto, en el caso de Marruecos, en esta tesis hemos planteado estudiar el movimiento feminista, especialmente en un momento que abarca de 1992 a 2004, en el cual hubo dos grandes debates sobre la cuestión femenina, planteando estudiarlos desde dos ángulos: el género y la identidad. El primer debate fue alrededor de la reforma del Código de Estatuto personal en 1992 y, el segundo en 2000 sobre el Plan Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo (PANIFD), que culminó con la promulgación del Código de la Familia en 2004. Ahora en 2012, constatamos que estuvo presente fuertemente el tema de la identidad sólo en estos dos grandes debates que conoció el movimiento. En el primer debate, se consideraba impensable reformar la Mudauana; los ulemas lo consideraban tarea que no les incumbía a las militantes, y éstas trataron de buscar los argumentos, por primera vez, desde la religión misma para defender sus

---

<sup>213</sup> Resurge el debate en términos identitarios porque se vuelve a plantear la cuestión de la mujer desde un enfoque conservador y religioso. Después de las revoluciones de la primavera árabe, llegan los islamistas al poder y aprovechan la ocasión para plantear su ideología y su discurso. En este contexto, las militantes y los militantes de los derechos humanos van a luchar por mantener los logros y no permitir que haya retrocesos en materia de igualdad y derechos. Los juegos de poder marcan de nuevo los pasos de los debates sobre la cuestión femenina y favorecen que tenga un tinte identitario basado en lo cultural y lo simbólico, y en los cuales el discurso de nuevo toma como referencia la religión y usa la identidad como pretexto.

demandas. Se planteó el tema de la identidad, porque era el argumento de los opositores de la reforma de la Mudawana: proteger la sociedad de la depravación y de la *fitna*. En el segundo debate, en contra del PANIFD, que los opositores consideraban una exportación occidental, una inmersión externa y una imposición peligrosa para la sociedad, volvió a surgir el tema de la identidad, como pretexto para frenar el cambio.

Sólo en estos momentos el debate entre los diferentes actores de la sociedad tenía este tinte identitario. Las circunstancias lo favorecieron; especialmente tener en la oposición del gobierno, por primera vez, al partido islamista moderado PJD. Posteriormente, hubo más reformas, más reivindicaciones del movimiento de mujeres, logros muy importantes que afectan la condición femenina, y toda la sociedad, la perspectiva de género ya está adoptada por las instituciones públicas, y están en marcha proyectos que la contemplan, no obstante no se generaron debates identitarios tales como los arriba mencionados.

Pero ahora en 2012, con el PJD formando un gobierno, por primera vez en la historia de Marruecos, al ganar las elecciones legislativas de diciembre de 2011, y con una sola ministra en el gobierno, un retroceso inesperado, se prevé la emergencia de un debate bastante fuerte, y seguramente volverá a resurgir el tema de la identidad.

Bassima Hakkaoui, entrevistada en esta tesis, cuando fue diputada del PJD, que formaba la oposición al gobierno de centroizquierda, siendo una de las opositoras al PANIFD e incluso al movimiento feminista, irónica y curiosamente ahora es la única ministra del gobierno de 2012, y más específicamente del ministerio de la Solidaridad, de la Mujer, de la Familia y del Desarrollo Social. Es el ministerio que lideraba Nezha Skalli, miembro del partido PPS (padrino del proyecto PANIFD) y a la vez militante y cofundadora de ADFM (asociación de mujeres líder del movimiento feminista). El informe de Skalli sobre su mandato como ministra de 2007 a 2011 está repleto de acciones basadas en la consagración del principio de la igualdad, y de la implantación de la perspectiva de género, líneas ya iniciadas desde 2002. Las preguntas que se plantean son ¿qué pasará con los proyectos elaborados y/o iniciados por el ministerio y que tienen como eje la igualdad, y el género como perspectiva? ¿Qué pasará con la Agenda Gubernamental de la Igualdad (AGI) adoptada por el Consejo de gobierno en el 17 de marzo de 2011 y la Autoridad para la Paridad que anunció la nueva Constitución de julio de 2011 y que todavía no ha visto la luz? ¿Cómo gestionará Hakkaoui todos estos proyectos? ¿Respetará estos compromisos, seguirá o mantendrá los planes iniciados y le dará a la cuestión femenina la importancia que merece o que se le dió en

los últimos años? ¿Cómo reaccionará el movimiento de mujeres? Ya se han iniciado movilizaciones de indignación por nombrar sólo a una mujer en el gobierno, sabiendo que en el anterior había 7 ministras. Las militantes del movimiento feminista ya han interpelado por escrito al jefe de gobierno Benkiran y a Hakkaoui. Ésta ha contestado que su cartera no es sólo para la cuestión femenina, y que hay muchos más expedientes importantes que tomar en cuenta, se trata de cuestiones sociales en general, la pobreza, el desarrollo social, la solidaridad y la infancia. Sería interesante volver a entrevistarla para conocer sus perspectivas sobre la cuestión femenina a la luz del gobierno de 2012. He aquí, pues, varias líneas de investigación que se plantean.

En el caso del mundo árabe, actualmente, con la primavera árabe y las primeras elecciones celebradas democráticamente en varios países tras un año de revolución, otra vez resurge con fuerza el tema de la identidad. Nuestra lectura de la escena coincide con el análisis de Ilyass Khouri (2012) que dice que estas últimas elecciones en los países árabes, y en los cuales han ganado en la mayoría de los casos (Túnez, Egipto, Marruecos) partidos islamistas, irrumpiendo en la escena política con poder por primera vez, han sido elecciones de la identidad.

En efecto, los islamistas han ganado porque han fracasado los nacionalismos, y está en crisis la identidad nacional árabe. Es un fracaso y una crisis que vienen de lejos, pero se han agudizado más ahora y se ha podido llegar a una salida gracias a factores externos e internos, además, el factor dominó ha favorecido que la situación se extienda rápidamente. Lejos de que los islamistas hayan planteado programas electorales convincentes por los cuales han sido elegidos, es la propaganda de identidad la que ha calado en una gran parte de la población desesperada, desilusionada y que le queda un mínimo de esperanza en que con una perspectiva religiosa se haga una política mejor<sup>214</sup>. Desde luego, esta población no representa a muchos de aquellos que han hecho la revolución en estos países, lo que llevó a algunos a afirmar satíricamente que la revolución la han hecho los laicos y la han ganado los islamistas. Esto significa que otra batalla y revolución están por empezar entre defensores del laicismo y de la separación del estado de la religión, por un lado, y defensores del famoso lema de la religión es la solución por otro.

---

<sup>214</sup> Este panorama es el que reina más en Egipto y en Túnez en la actualidad. En Marruecos, se ha aplacado al movimiento 20 de febrero, dando lugar a varias reformas reivindicadas desde hace décadas (la Constitución), y a la celebración de elecciones legislativas anticipadas, en las que supuestamente se le da más poder al jefe de gobierno. Pero el partido islamista moderado PJD no va a poder gobernar sólo, ha tenido que pactar con una amalgama de partidos diferentes desde el nacionalista Istiqlal, hasta el de izquierda PPS, mientras que el aliado de este último (USFP) decide pasar a la oposición.

En definitiva, estudiar el movimiento de mujeres en Marruecos utilizando el género y la identidad, como conceptos y categorías de análisis, nos han servido para afirmar la siguiente conclusión. Los movimientos de las mujeres en el mundo musulmán o árabomusulmán, deben ser estudiados tomando en cuenta unos elementos claves, a saber: ¿quién define la identidad, y cómo se define, asimismo como las mujeres redefinen su propia identidad, los roles asignados, y la subjetividad? Nos referimos a las definiciones de la identidad presentes en las políticas del estado, en los discursos religiosos y/o conservadores, en los discursos nacionalistas, en los discursos políticos, en las tradiciones y costumbres y en los discursos externos, y el impacto que tienen sobre los gobiernos y sobre las decisiones que toman. Asimismo, la influencia de estos discursos de identidad sobre las mujeres; es decir ¿cómo les afectan o les perjudican, y qué posición tienen los movimientos de mujeres frente a estos discursos?

Ante estas conclusiones generales y frente al paisaje revuelto de la actualidad en los países árabes, se nos ocurren varias recomendaciones a tomar en cuenta.

Para las mujeres marroquíes y de todo el mundo hay muchos retos a superar para ganar y garantizar su autonomía y el respeto de sus derechos. Shaheed menciona tres claves importantes: la reapropiación de las mujeres de sus identidades, la solidaridad y, sobre todo, nunca dejar de soñar. Añadimos que además nunca hay que dejar de luchar y reivindicar derechos que sólo se consiguen luchando, a saber más igualdad, más libertad y más oportunidades a elegir. Debemos proporcionar a las mujeres todo el apoyo necesario y darles la posibilidad y las opciones a elegir y en igualdad de condiciones. La tarea la deben iniciar ellas mismas: “Debemos volver a apropiarnos, individual y colectivamente, del derecho a diseñar nuestras identidades personales y colectivas. No podemos dejar a otros que lo hagan en nuestro lugar. Tenemos que negarnos a ser encasilladas dentro de definiciones de identidades bidimensionales que dicen, por ejemplo, que sólo se puede ser una mujer musulmana (u otra identidad) si eres x, y, o z”, así lo expresa Shaheed en una entrevista publicada en Webislam en 2011.

A raíz de los últimos acontecimientos fruto de la primavera árabe que están viviendo los países árabes, están irrumpiendo en la escena política fuerzas conservadoras y se está asistiendo a un retroceso en materia de derechos y logros ya conseguidos en relación con la emancipación de las mujeres. Por eso, nos parece recomendable que se cree un observatorio mundial de la mujer árabe compuesto por varios miembros de varias organizaciones de derechos humanos y derechos de las mujeres tanto de los

países árabes como de países occidentales para ejercer una labor de vigilancia y denuncia en caso de violación de los derechos de las mujeres.

## **BIBLIOGRAFÍA**



## BIBLIOGRAFÍA EN CASTELLANO

- Afary, Janet (2001): “La guerra contra el feminismo en nombre del todopoderoso: reflexiones sobre género y fundamentalismo musulmán”, *New Left Review*, 6 (enero, febrero): 45-71.
- Aït Sabbah, Fatna (2000): *La mujer en el inconsciente musulmán*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Col. El collar de la Paloma, 5, 184 p.
- Aixelà Cabré, Yolanda (2000): *Mujeres en Marruecos: un análisis desde el parentesco y el género*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, Col. Alborán, 317 p.
- Alaoui, Nezha (2006): “Dos años de Código de Familia: los problemas de su aplicación”, *Afkar/Ideas*, (Invierno): 92-94, (en línea) <http://www.afkar-ideas.com/wp-content/uploads/files/3-9-27.pdf>, último acceso febrero 2012.
- Alonso, Luis Enrique (1994): “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”, en J. M. Delgado, y J. Gutiérrez, (coords): *Métodos y Técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis: 225-240.
- Amorós, Cèlia (1987) “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, *Arbor* (nov.-dic.): 113-127.
- Amorós, Cèlia (1999): “La idea de Igualdad”, *Especial Fempress* (en línea). <http://www.e-mujeres.net/ateneo/celia-amoros/textos> , último acceso abril 2012.
- Amorós, Cèlia (2005): “Feminismo y multiculturalismo” en C. Amorós y A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: De la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Vol. 3, Madrid: Minerva Ediciones, Col. Estudios sobre la Mujer: 215-264
- Aranguren, Felipe L. (1997): “La masculinidad como género”, *Anuario de Hojas de Warmi*, Barcelona: Universitat de Barcelona, SIMS, 8: 29-35.
- Augustín Puerta, Mercedes (2003): *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva (análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*, Granada: Editorial Universidad de Granada, Feminae, 14.
- Bahedda, Brahim (1995): *Traducción comentada del código del estatuto Personal (Con las últimas Enmiendas Introducidas en Virtud del Dahir Con Rango de Ley nº 1-93-347/10 de septiembre de 1993)*. Diploma de Traductor (trabajo de Investigación inédito). Curso académico 1994-1995 dirigido por Angel Gimeno. Universidad Abdel malek Essadi, Ecole Supérieure Roi Fahd de Traduction-Tanger.

- Barberá Heredia, Ester (1998): *Psicología del género*, 1ª ed., Barcelona: Editorial Ariel, Col. Ariel Psicología, 191 p.
- Barlas, Asma (2006): Conferencia en el I Congreso de Feminismo Islámico, Barcelona, 2005 (en línea). [www.webislam.com](http://www.webislam.com), último acceso marzo 2012.
- Barth, Frederik (comp.) (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2005): *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, 1ª ed, Madrid: Editorial Losada, Col. Filosofía, 204 p.
- Bauman, Zygmunt (2007): *Modernidad líquida*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla (1995): “Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea”, Texto inédito traducido al español de la ponencia presentada (mayo 1995) al seminario Subjetividad y género: A propósito de una construcción social, organizado por l’Institut Universitari d’Estudis de la Dona, Universidad de Valencia. Abril-Junio 1995.
- Benhabib, Seyla (2005): “Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza” en C. Amorós y A. de Miguel (Eds.): *Teoría feminista: De la Ilustración a la Globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Vol. 2, Madrid: Minerva Ediciones, Col. Estudios sobre la Mujer: 319-342
- Benhabib, Seyla (2006): *Las Reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz, 337 p.
- Bessis, Sophie (2009): “Los Derechos Humanos y el papel de la mujer: prioridades para la cooperación”, conferencia dada en La Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander el 3 de septiembre de 2009, en el marco de un encuentro sobre *La Unión para el mediterráneo: el relanzamiento del proceso de Barcelona*.
- Birulés, Fina (comp.) (1992): *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona: Pamiela, Col. Biblioteca de Estudios Contemporáneos.
- Borràs Castanyer, Laura (2000): “Introducción a la crítica literaria feminista” en M. Segarra y A. Carabí (eds.), *Feminismo y crítica literaria*, Barcelona: Icaria, Serie Mujeres y Culturas, 1: 13-29.
- Bouayach, Amina (2003): “Reforma de la ‘Mudawana’ en Marruecos”, *Afkar/Ideas*, 1 (diciembre): 116- 119.
- Bouhdiba, Abdelwahab (1980): *La sexualidad en el Islam*, Caracas: Monte Avila Editores.

- Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama, Col. Argumentos.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (2005): *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Butler, Judith (1999): “Sujetos de Sexo/Género/Deseo”, en N. Carbonell y M.Torras (comps), *Feminismos literarios*, Madrid: Arco/Libros, Biblioteca Philologica, Serie Lecturas, 25-76.
- Callejo, Javier (2001): *El grupo de discusión: introducción a una práctica de investigación*, Barcelona: Ariel, Ariel Practicum.
- Campillo, Neus (coord.) (2002): *Género, ciudadanía y sujeto político. En torno a las políticas de igualdad*, Valencia: Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Col. Quaderns Feministes, 3.
- Campillo, Neus (2003): “Ontología y diferencia de sexos”, en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, 1ª edición, Madrid: Cátedra, Feminismos, 78: 83-122.
- Camps, Victoria (1999): “Identidad ética e identidad política: ¿una contradicción?” *Thémata*, 23: 97-105.
- Cardús i Ros, Salvador (2003): “La sociología como práctica y como saber”, en S. Cardús i Ros (Coord.), *La mirada del Sociólogo. Qué es, qué hace, qué dice la sociología*, Barcelona: Editorial UOC: 185-214.
- Castells, Manuel (1997): “Fin del Estado nación”, *El PAÍS*, 26 (octubre).
- Castells, Manuel (1998): *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*, 1ª ed., Vol. 2 *El Poder de la Identidad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cobo Bedia, Rosa (1995): “Género”, en C. Amorós (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella (Navarra): Verbo Divino: 55-83.
- Cobo Bedia, Rosa (1999): “Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política”, *Política y Sociedad*, 32.
- Colaizzi, Giulia (1990): “Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate”, en Colaizzi (ed.), *Feminismo y teoría del discurso*, Cátedra: Teorema, Colección Teorema, serie Mayor, 13-25.
- *Conferencia Mundial sobre la Mujer en Pekín*. (en línea) [www.un.org](http://www.un.org)
- *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW) (1979) (en línea) [http://www.un.org/spanish/documents/instruments/docs\\_sp.asp?](http://www.un.org/spanish/documents/instruments/docs_sp.asp?)

- De Beauvoir, Simone (1972): *El Segundo sexo*, Buenos Aires: Siglo Veinte.
- De la Corte Ibáñez, Luis (2001): “Cultura y convivencia en el siglo XXI. Algunas tendencias inquietantes”, *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 74 (Primavera): 17-25
- De Lucas, Javier (1994): “¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural”, en AA.VV.: *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Granada, 31: 15-39.
- Miguel Álvarez, A. de (2000): *Movimiento feminista y redefinición de la realidad*, texto base de la intervención en el Congreso Feminista de Córdoba en diciembre 2000. (en línea) en [http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo-ana\\_de\\_miguel-movimiento\\_feminista.html](http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismo-ana_de_miguel-movimiento_feminista.html), último acceso septiembre 2012.
- De Sousa Santos, Boaventura (2001): *Los nuevos movimientos sociales*, *Osal* (septiembre): 177-184, Debates (en línea).  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>, último acceso febrero de 2011.
- *Declaración del Milenio* (2000). (en línea)  
[http://www.un.org/spanish/documents/instruments/docs\\_sp.asp?](http://www.un.org/spanish/documents/instruments/docs_sp.asp?)
- *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948). (en línea)  
<http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- Domingo Pérez, Concha (Coord.) (2005): *Mujer y Desarrollo*, Valencia: Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Universitat de València, Col·lecció Quaderns Feministes, 5.
- Durán Muñoz, Rafael (1995): “La literatura sobre los nuevos movimientos sociales. Una revisión”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) 89 (Julio-Septiembre): 369-401 (en línea). <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=2139638>, último acceso enero de 2011.
- El Khamsi, Rajae (2005): “Género e identidad nacional: aproximación al discurso feminista en Marruecos”, en C. Domingo, *Mujer y Desarrollo*, Valencia: Colección Cuadernos Feministas, 5, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad de Valencia, 133-162.
- Escribano, Lydia (2001): *El fundamentalismo islámico*, Madrid: Acento, 92 p.
- Estruch i Gibert, Joan (2003): “La perspectiva sociológica” en S. Cardús i Ros (Coord.), *La mirada del Sociólogo. Qué es, qué hace, qué dice la sociología*, Barcelona: Editorial UOC: 15-42.

- Étienne, Bruno (1996): *El islamismo radical*, México: Siglo Veintiuno, Col. Sociología y política, 332 p.
- Fanon, Frantz (1963): *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (1968): *Sociología de una revolución*, México: Ediciones Era.
- Femenías, María Luisa (2005): “El feminismo postcolonial y sus límites”, en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: De la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Vol. 3, Madrid: Minerva Ediciones, Col. Estudios sobre la Mujer: 153-214.
- Foucault, Michel (1999): *Estrategias de poder*, Obras esenciales Volumen II, Barcelona: Paidós Ibérica, Paidós Básica, 101, 407 p.
- Foucault, Michel, (1978): *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- Fraisse, Geneviève (1996): *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 148 p.
- Fraisse, Geneviève (2002): *La controversia de los sexos: identidad, diferencia, igualdad y libertad*, Madrid: Minerva Ediciones.
- Fraisse, Geneviève (2003): “El concepto filosófico de género”, en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, 1ª edición, Madrid: Cátedra, Feminismos, 78: 39-46.
- Fraser, Nancy (1995): “Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la ‘diferencia’ en EEUU”, *Revista de Occidente*, 173: 35-55.
- Freixas, Laura (ed.) (1996): *Madres e hijas*, Barcelona: Anagrama.
- Fuller, Norma (1997): “El pensamiento feminista y los estudios sobre la identidad de género masculino”, *Anuario de Hojas de Warmi*, Universitat de Barcelona, SIMS, Barcelona, 8: 13-24
- Garaudy, R (1991): *Los integrismos: ensayos sobre los fundamentalismos en el mundo*, Barcelona: Gedisa.
- Gelb, Joyce (1992): “Feminismo y acción política”, en R. J. Dalton y M. Kuechler (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político*, Valencia: Ediciones Alfons El Magnànim, Col. Política y sociedad, 8: 193-217
- Gellner, Ernest (1996): *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, Barcelona: Paidós, Col. Paidós Estado y Sociedad, 33, 205 p.

- Giménez, Gilberto (1997): “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Frontera Norte*, 18, Vol. 9 (julio-diciembre).
- Giménez, Gilberto (2005): *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Promotores y gestores Culturales, México: CONACULTA, (en línea).  
[http://vinculacion.conaculta.gob.mx/capacitacioncultural/b\\_virtual/tercer/1.pdf](http://vinculacion.conaculta.gob.mx/capacitacioncultural/b_virtual/tercer/1.pdf), último acceso enero 2011.
- Habermas, Jürgen (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1994): *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Haddad, Joumana (2011): *Yo maté a Sheherazade. Confesiones de una mujer árabe furiosa*, Debate. 142 p.
- Hare-Mustin, Rachel T. y Jeanne Marecek (1994): “Marcar la diferencia”, en R. Hare-Mustin y J. Marecek (dirs.), *Marcar la diferencia: psicología y construcción de los sexos*, Barcelona: Herder, 15-37.
- Ibáñez, Jesús (2000): “Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas”, en M. García Ferrando, J. Ibáñez, y F. Alvira (comp.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid: Alianza Editorial, Manuales Ciencias Sociales, 060: 57-98.
- Inglehart, Ronald (1992) “Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales”, en R. J. Dalton y M. Kuechler (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político*, Valencia: Ediciones Alfons El Magnànim, Col. Política y sociedad, 8: 71-99.
- Johnston, Hank, Enrique Laraña y Joseph Gusfield (1994): “Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales”, en E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, 1ª edición, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, 3-42.
- Keller, Evelyn Fox (1991): *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia: Ediciones Alfons El Magnànim, Col. Política y sociedad, 4, 191 p.
- Kepel, Guilles (1995): “¿Está el mundo árabe en un callejón sin salida?”, *Revista de Extremadura* (17), Segunda época (Mayo-Agosto): 27-35.
- Klandermans, Bert (1994): “La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos”, en E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*.

*De la ideología a la identidad*, 1ª edición, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, 183-219.

- Kuechler, Manfred y Russell J. Dalton (1992): “Los nuevos movimientos sociales y el orden político, o la posibilidad de que los cambios producidos preparen una estabilidad a largo plazo”, en R. J. Dalton y M. Kuechler (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político*, Valencia: Ediciones Alfons El Magnànim, Col. Política y sociedad, 8: 373-403.

- La Constitución marroquí (1996). Versión en castellano (en línea). <http://www.maroc.ma/NR/rdonlyres/01FA8525-ACB9-4AA6-8324-02272D3FE864/0/LaConstituciónmarroquí.pdf>, acceso 15 de febrero de 2011.

- La Constitución marroquí (2011): Versión en castellano de los grandes ejes anunciados en el discurso del rey Mohamed VI, 17 de junio de 2011 (en línea). <http://www.embajada-marruecos.es>.

- Lacomba, Joan (2000): *Emergencia del islamismo en el Maghreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, Madrid: Catarata.

- Laraña, Enrique (1999): *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid: Alianza Editorial, Ciencias Sociales, Ensayo, El Libro Universitario, 025, 498 p.

- Laraña, Enrique y Joseph Gusfield (eds.) (1994): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, 1ª ed, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, 477 p.

- Lemrini Elouahabi, Amina (2005): “Repercusiones de la reforma del Código de la Familia en Marruecos”, *Med.2005* (publicación conjunta del Instituto Europeo del Mediterráneo -IEMed- y la Fundación CIDOB): 208-211.

- Lerner, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*, Barcelona: Editorial Crítica, Col. Crítica/ Historia y Teoría.

- Lévi-Strauss, Claude (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós.

- Martín Muñoz, Gemma (2000): “Prólogo”, en J. Lacomba, *Emergencia del islamismo en el Maghreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, Madrid: Catarata.

- Martínez Benlloch, Isabel y Amparo Bonilla Campos (2000): *Sistema sexo/género. Identidades y construcción de la subjetividad*, Valencia: Universidad de Valencia, Col. Educació, Materials, 31.

- Melucci, Alberto (1990): “Respuesta a Alain Touraine” en A. Touraine, *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, Debates dirigidos por Alain Touraine, Barcelona: Hacer: 31-37
- Melucci, Alberto (1991): *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse*, Bologna : Il Mulino, Studi e ricerche, CCLXXXI, 185 p.
- Melucci, Alberto (1999): *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, 1ª edición, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 260 p.
- Melucci, Alberto (2001): *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid: Editorial Trotta, Edición de Jesús Casquette, Colección Estructuras y Procesos, Serie Ciencias Sociales, 181 p.
- Mernissi, Fátima (1992): *Miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Col. Sociedades del Oriente y del Mediterráneo, 3, 240 p.
- Mernissi, Fátima (1995): *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Barcelona: Icaria Editorial, Col. Icaria Antrazyt, 83, serie Mediterráneo, 203 p.
- Mernissi, Fátima (1999): *El harén político: el Profeta y las mujeres*, Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Col. El collar de la paloma, 269 p.
- Mernissi, Fátima (2001): *El harén en occidente*, Madrid: Espasa Calpe, Espasa Hoy.
- Mernissi, Fatima (2005): “Feminismo y árabes”, (en línea) [www.mediterraneas.org](http://www.mediterraneas.org), acceso 29 de enero de 2005.
- Millett, Kate (1975): *Política sexual*. México: Aguilar, 518 p.
- Moghadam, Valentine (2006): “Desengaños y expectativas del feminismo islámico”, Conferencia en el I congreso de Feminismo Islámico, Barcelona, 2005 (en línea). [www.webislam.com](http://www.webislam.com), último acceso marzo 2012.
- Moi, Toril (1988): *Teoría literaria feminista*, Madrid: Cátedra.
- Molina, Cristina (2003): “Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado”, en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, 1ª edición, Madrid: Cátedra, Feminismos, 78: 123-160.
- Mouffe, Chantal (1994): “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, Traducción Hortensia Moreno. *Revista de Crítica Cultural*, 9 (11).
- Muñoz Justicia, Juan (2005): *Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS.ti 5*, (versión 3.03), 118 p. (en línea). <http://psicologiasocial.uab.es/juan>, último acceso marzo 2012.

- Nash, Mary, (2006): Conferencia en el I Congreso de Feminismo Islámico, Barcelona, 2005 (en línea). [www.webislam.com](http://www.webislam.com), último acceso marzo 2012.
- *Objetivos de Desarrollo de la ONU para el Milenio*. (en línea) <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>
- Oficina de la Asesora Especial en Cuestiones de Género (2002): *La incorporación de la perspectiva de género: una visión general*, Nueva York: Naciones Unidas.
- Oliva Portolés, Asunción (2005): “Debates sobre el género”, en C. Amorós y A. de Miguel (ed.), *Teoría feminista: De la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Vol. 3, Madrid: Minerva Ediciones, Col. Estudios sobre la Mujer: 13-60.
- Oliván, Helena y Vidal Lurdes (2005): entrevista a Nawal Saadawi, *Afkar/Ideas*, 7 (verano): 17-21.
- Orobítg, Gemma (2003): “Sexo, género y antropología”, en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, 1ª edición, Madrid: Cátedra, Feminismos, 78: 253-280.
- Parejo Fernández, Mª Angustias (2001): “Los trabajos y los días de la democracia en femenino en Marruecos”, en M. Birriel, y P. Rodríguez (eds.), *Mujeres y fortaleza Europa*, Granada: Instituto de Estudios de la Mujer, 81-117.
- Parejo Fernández, Mª Angustias (2002): “La rebelión de las eternas menores en Marruecos”, en C. Gregorio y B. Agrela, *Mujeres de un sólo mundo ante la globalización*, Granada: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Editorial Universidad de Granada, 183-209.
- Parejo Fernández, Mª Angustias (2010a): “Los sonoros silencios sobre la reforma constitucional en el Marruecos de Mohamed VI”, en Mª A. Parejo, (coord.), *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*, Barcelona: Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, 41, 365-412.
- Parejo Fernández, Mª Angustias (2010b): “Liberalización política y redefinición de la oposición: la *Kutla* y la reforma constitucional en Marruecos (1992-2006)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 59, Universidad de Granada: 91-114.
- Pérez Beltrán, Carmelo (2006a): “Introducción: Sociedad civil y transición democrática en Marruecos”, en C. Pérez Beltrán (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Universidad de Granada, Colección Eirene, 22: 9-23.

- Pérez Beltrán, Carmelo (2006b): “Mujeres, cambio social e identidad en el Magreb”, *Quaderns de la Mediterrània*, 7: 99- 104, Mujeres en el espejo mediterráneo, Barcelona: Ed. IEMed (en línea). [http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/7/099\\_Perez.pdf](http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/7/099_Perez.pdf)
- Pérez-Agote Poveda, Alfonso (1986): “La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología”, *Revista de Occidente*, 56: 76-90.
- PNUD (1995): *Informe Sobre Desarrollo Humano 1995. La revolución hacia la igualdad en la condición de los sexos*. Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- PNUD (2002): *Informe Sobre Desarrollo Humano 2002. Profundizar la democracia en un mundo fragmentado*, Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Ediciones Mundi-Prensa.
- PNUD (2005): *Informe Sobre Desarrollo Informe Humano 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada. Ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Ediciones Mundi-Prensa.
- PNUD (2009): *Informe sobre Desarrollo Humano 2009. Superando barreras: Movilidad y desarrollo humanos*, Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- PNUD (2011): *Informe sobre Desarrollo Humano 2011. Sostenibilidad y equidad: Un mejor futuro para todos*, NuevaYork: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Puleo, Alicia H. (1995): “Patriarcado”, en C. Amorós, (dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 21-54.
- Ramírez Goicoechea, Eugenia (2007): *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*, Madrid: Editorial universitaria Ramón Areces.
- Ramírez, Ángeles (2005): “Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África”, *Afkar/Ideas*, 7 (verano): 54-56
- Revista Integral (2006): Entrevista con Shirín Ebadi, 319 (julio): 22.
- Rodríguez Gómez, Gregorio, Javier Gil Flores y Eduardo García Jiménez (1999): *Metodología de la investigación cualitativa*, 2ª ed., Málaga: Ediciones Aljibe, Colección Biblioteca de Educación.
- Saadawi, Nawal (2004): *El integrismo, un fenómeno universal* (en línea). [www.mediterraneas.org](http://www.mediterraneas.org), 2 de diciembre de 2004, último acceso enero 2011, traducido

de Women Against Fundamentalism, London Reino Unido Boletín WAF. N.1. Dossier 9/10 de WLUML (Mujeres bajo leyes musulmanas).

- Said, Edward W. (1996): *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Editorial Anagrama, Traducción de Nora Catelli, Col. Argumentos, 187. 544 p.
- Saltzman, Janet (1992): *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Madrid: Ediciones Cátedra, Feminismos, 8.
- Sánchez-Pardo, Esther (2003): “El clamor de las diferencias: mujeres, género y literatura”, en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, 1ª edición, Madrid: Cátedra, Feminismos, 78: 281-312
- Sau, Victoria (1990): *Diccionario ideológico feminista*, 2ª edición, Barcelona: Icaria.
- Segura i Mas, Antoni (1994): *El Magreb, del colonialismo al islamismo*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Sen, Amartya (2007): *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, 1ª ed., Buenos Aires: Katz, Col. Discusiones, 2014, 270 p.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999b): “Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía”, en N. Carbonell, y M. Torras (comps), *Feminismos literarios*, Madrid: Arco/Libros, Biblioteca Philologica, Serie Lecturas, 265-290.
- Tójar Hurtado, Juan Carlos (2006): *Investigación cualitativa: comprender y actuar*, Madrid: La Muralla, Col. Manuales de metodología de investigación educativa, 390 p.
- Touraine, Alain (1990): *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas. Debates dirigidos por Alain Touraine*. Barcelona: Hacer. 220 p.
- Touraine, Alain (2005): *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona: Paidós, Paidós Estado y Sociedad, 135, 271 p.
- Tubert, Silvia (ed.) (2003): *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. 1ª edición, Madrid: Cátedra, Feminismos, 78.
- UNESCO (2003): *Informe de seguimiento de la EPT en el mundo 2003-2004. Educación para Todos. Hacia la igualdad entre los sexos. Resumen del informe*, París: Ediciones UNESCO. 38 p.
- Valles Martínez, Miguel S. (1997): *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*, Madrid: Editorial Síntesis, Síntesis Sociología, 2.
- Valles Martínez, Miguel S. (2000): “La grounded theory y el análisis cualitativo asistido por ordenador”, en M. García Ferrando, J. Ibáñez, y F. Alvira (comp.), *El*

*análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid: Alianza Editorial, Manuales Ciencias Sociales, 060: 575-603.

- Villota, Paloma de (Ed.), (2001): *Globalización a qué precio: El impacto en las mujeres del Norte y del Sur*, Barcelona: Icaria, Icaria Antrazyt, 174, Economía.

- Webislam (2011): Entrevista a Farida Shaheed (en línea). <http://www.webislam.com/?idt=18945>, acceso 21 de marzo de 2011.

- Woolf, Virginia (2001): *Una Habitación propia*, Barcelona: Seix Barral.

- Zghal, Abdelkader (2001): “Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil”, *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3: 33.

### **BIBLIOGRAFÍA EN FRANCÉS**

- 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025. Comité directeur du Rapport : *Rapport Général ‘L’avenir se construit et le meilleur est possible’*, Cinquantenaire de l’Indépendance du Royaume du Maroc, 186 p. (En línea). <http://www.rdh50.ma/Fr/pdf/general/RG-FR.pdf>, último acceso enero de 2011.

- 50 Años de Desarrollo Humano. Perspectivas 2025 (RDH50) Síntesis, (2006): *El Porvenir se Construye y lo Mejor es Posible*. Resumen Informe del Informe General, Marruecos, 2006, pp. 1-47 (en línea). [http://www.rdh50.ma/esp/docsynthese\\_esp.pdf](http://www.rdh50.ma/esp/docsynthese_esp.pdf) , (resumen en castellano), último acceso enero de 2011.

- Alami M’chichi, Houria (2002): *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l’égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*, Paris: L’Harmattan, Histoire et Perspectives Méditerranéennes, 155 p.

- Alami M’chichi, Houria (2004): “Genre et participation politique”, en H. Alami M’chichi et al., *Féminin - Masculin. La marche vers l’égalité au Maroc. 1993-2003*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung, 91-147.

- Association Chaml pour la Famille et la Femme (2002): *Actes du Colloque Famille et citoyenneté, Rabat, 22-23 Mars 2002*, Rabat: Editions Chaml, Série: Colloques et Séminaires, 1, Coordination Khadija Amiti (Bilingüe árabe y francés).

- Assotiation Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) (coord.) (1992) : *Droits des femmes au maghreb. L’universel et le spécifique*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung. (Bilingüe en árabe y francés).

- Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) (2003): *Convention CEDAW. Rapport parallèle n°2, 2<sup>ème</sup> éd* , Rabat : ADFM, Coordination Amina Lemrini et Rabèa Naciri.

- Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) (2004): *L'Égalité entre les Hommes et les Femmes. Point de vue de la population marocaine. Rapport d'Analyse des Résultats du Sondage d'Opinion*, Rabat : ADFM.
- Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) (2009): Comunicado de prensa publicado en <http://www.fidh.org>, último acceso marzo 2010.
- Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) (2011): *Maroc : un projet de Constitution favorable aux droits des femmes* (en línea). <http://www.genreenaction.net/spip.php?article8556>, mercredi 24 août 2011. último acceso septiembre 2011.
- Badry, Tajeddine (2000): “Les Nations Unies et la Promotion de la Femme” en *Féminin Pluriel, Un siècle de Femmes, Actes du Colloque International, 1-2-3, Décembre 1999*, Rabat: Féminin Pluriel, Coordination Fatiha Benlabbah (Bilingüe árabe y francés), 54-59.
- Barbancey, Pierre (1997): “*La foi contre l'intégrisme*”, entrevista con Rachid Benzine y Christian Delorme, en la web de L'Humanité, el 28 de mayo de 1997.
- Belarbi, Aïcha (dir.) (1998): *Femmes et Islam*, Casablanca: Le Fenec, Col. Approches. (Edición bilingüe en árabe y francés).
- Belarbi, Aïcha (dir.) (1999): *Iniciatives féminines*, Casablanca : Le Fenec, Collection Approches. (Edición bilingüe en árabe y francés).
- Belarbi, Aïcha (dir.) (2001): *Femme et démocratie*, Casablanca: Le Fenec, Collection Approches. (Edición bilingüe en árabe y francés).
- Benradi Khachani, Malika (1998): “Les nouvelles révisions du Code du Statut personnel. La permanence de la tradition juridique islamique malékite”, en *Femmes et Islam, Approches*, Collection dirigée para Aïcha Belarbi, Casablanca: Editions Le Fenec, 19-34.
- Benradi, Malika (2004): “Genre et droit de la famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la réforme de 2003”, en H. Alami M'chichi et al., *Féminin - Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc. 1993-2003*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung, 17-89.
- Benzine, Rachid (2004a): *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel, L'islam des Lumières, 289 p.
- Benzine, Rachid (2004b) : *Il faut lire le Coran avec un esprit critique*, entrevista en *Telquel Magazine* (en línea). <http://www.telquel-online.com>, último acceso enero 2006.

- Benzine, Rachid (2005a): “Le « discours féministe » et « l’utilisation » du Coran”, texto facilitado por el autor en 2005.
- Benzine, Rachid (2005b): “En finir avec la « Réforme de l’Islam»”, texto facilitado por el autor en 2005.
- Benzine, Rachid et Christian Delorme (1997): *Nous avons tant de chose à nous dire. Pour un vrai dialogue entre chrétiens et musulmans*. Albin Michel.
- Benzine, Rachid y Saâd Eddine El Otmani (2005): *Quelles lectures du Coran au XXIe siècle*. Un debate organizado por el Colectivo Democracia y Modernidad, 1ero de marzo de 2005. Casablanca, Facultad de Medicina (en línea). [www.lavieeco.com](http://www.lavieeco.com), último acceso enero 2006.
- Borrmans, Maurice (2002) : “L’évolution des mentalités avant la Moudawwana”, Casablanca: *Prologues Revue Maghrébine du livre*, , Hors série n°2: 9-13.
- Bourdieu, Pierre, R. Chartier y R. Darnton (1985): “Dialogue à propos de l’histoire culturelles”, *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 59 (septembre): 86-93 (en línea). [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/arss\\_0335-5322\\_1985\\_num\\_59\\_1](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/arss_0335-5322_1985_num_59_1)
- Bourqia, Rahma (2006): *La stratification sociale. Note de synthèse, 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (RDH50), Rapports Thématiques Société, Famille, Femmes et Jeunesse*, pp. 11-43, (en línea). <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-1.pdf>, último acceso enero de 2011.
- Centre d’Etudes et de Recherches démographiques (CERED) (1997) : *Populations vulnérables : profil socio-démographique et répartition spatiale*.
- Centre Tarik Ibn Zyad (comp.) (2004): *Código de la Familia. Asegurar los derechos de la mujer es la base del equilibrio de la familia*, Rabat: Centre Tarik Ibn Zyad, Cuadernos del Centro Tarik Ibn Zyad.
- Centre Tarik Ibn Zyad (Comp.) Groupe de chercheurs (2003) : *Droits de la femme.. un débat de société*, Rabat : Centre Tarik Ibn Zyad, Cahiers du Centre Tarik Ibn Zyad, 3. (bilingüe árabe y francés)
- Chaker, Aziz (2004): “Genre et éducation”, en H. Alami M’chichi et al., *Féminin - Masculin. La marche vers l’égalité au Maroc. 1993-2003*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung, pp. 193-232.
- Chebel, Malek (1996): *La Féminisation du monde. Essai sur les Mille et Une Nuits*, Editions Payot, Collection Essais Payot. 320 p.

- Chraïbi, Sabah (2006): *La place des femmes marocaines dans la vie publique et dans la prise de décision*, 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (RDH50), Rapports Thématiques Gouvernance et Développement Participatif, 43-74, (en línea). <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT10-2BIS.pdf>, último acceso en enero de 2011.
- *Code du Statut Personnel et des successions. Mis à jour conformément aux dernières modifications introduites par le Dahir portant loi n. 1-93-347.* (1993): Casablanca: Ed. Librairie Alwahda Al Arabia. (Bilingüe árabe y francés).
- Collectif 95 Maghreb-Égalité (2003): *Auto-portrait d'un mouvement. Femmes pour l'égalité au Maghreb*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung. 156p.
- Collectif Printemps de l'Égalité (2002): *Pour un Code du Statut Personnel égalitaire.* Rabat: Éditions Printemps de l'Égalité. Février.
- Daoud, Zakya (1996): *Féminisme et politique au Maghreb. Sept décennie de lutte*, Casablanca : Editions Eddif L'Arganier, 409 p.
- Dialmy, Abdelssamad (1985a): "Le féminisme au Maroc", *Lamalif*, 162: 22-25.
- Dialmy, Abdelssamad (1985b): "Qui l'emporte la femme ou l'homme", *Lamalif*, 164 (Mars): 49-51.
- Dialmy, Abdessamad (1990): *Le discours et la femme au Maroc*, Revue de la Faculté des Lettres et des sciences Humaines, Fés, 11.
- Dialmy, Abdessamad (1991): *Féminisme soufi: conte fassi et initiation sexuelle*, Casablanca : Afrique-Orient, 156 p.
- Direction de la Statistique (2000): *Enquête nationale sur les niveaux de vie des ménages (ENNVN) 1998-1999*, Rabat.
- Direction de la Statistique (2002): *Analyse du profil et de la dynamique de la pauvreté: un fondement de l'atténuation des dénuements.*
- El Aoufi, Noureddine, Ahmed Herzenni et Mohamed Bensaid (2006): "Croissance Economique et Développement Humain. Rapport thématique", 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (en línea). <http://www.rdh50.ma>, último acceso enero de 2011.
- El Madmad, Khadija (2000): "La Femme Marocaine entre l'Égalité et l'Inégalité des droits" en Féminin Pluriel, *Un siècle de Femmes, Actes du Colloque International, 1-2-3, Décembre 1999*, Rabat: Féminin Pluriel, Coordination Fatiha Benlabbah (Bilingüe árabe y francés), 33-43.

- El Rhazi, F. (1981): “Qu’est-ce que le “LEFF”? dans le Maroc precolonial ”, *Al Assas*, 33/34 (Juillet-Août) : 56-59.
- Féminin Pluriel (2000): *Un siècle de Femmes. Actes du Colloque International, 1-2-3, Décembre 1999*, Rabat: Féminin Pluriel, Coordination Fatiha Benlabbah. (Bilingüe árabe y francés).
- Féminin Pluriel (2003): *Femmes et champ politique. Actes de la rencontre internationale, 13-14 juin 2002*, Rabat: Féminin Pluriel, Coordination Hayat Dinia. (Bilingüe árabe y francés).
- Femise (2004): *Profil pays, Maroc*, Institut de la Méditerranée (France, Economic Research Forum (Egypt). Coordinateurs Femise. Juillet, 196 p.
- Filali-Ansari, Abdou (1999): *L’Islam est-il hostile à la laïcité*, Casablanca: Le Fennec, Islam et Humanisme, 1, 173 p.
- Grefft-Alami, Abdeljalil (2005) : «*Ensemble pour un Développement Humain*». *Pour une Politique de Développement Social Intégré*. Mission d’appui du PNUD au Ministère du Développement Social de la Famille et de la Solidarité. Travail réalisé par Grefft-Alami en Collaboration avec Laârbi Jaidi et Driss Benali. Février.
- Gribaa, Boutheina (2009): *Etat de la situation de la participation de la femme à la vie politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie*, L’Institut International de Recherche et de Formation des Nations Unies pour la Promotion de la Femme (UN-INSTRAW) et Centre de la Femme Arabe pour la Formation et la Recherche (CAWTAR). Ensemble pour l’égalité: Projet « Renforcement du leadership féminin et de la participation des femmes à la vie politique et au processus de prise des décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie », Etat de la situation. 2008-2009.
- Haut Commissariat au Plan (HCP) (2006): *Rapport de Développement Humain 2005. Femmes et dynamiques de développement*. En collaboration avec le PNUD.
- Haut Commissariat au Plan (HCP) (2007a): *Indices de la pauvreté, vulnérabilité et inégalité selon le milieu de résidence 1985-2007* (en línea) [http://www.hcp.ma/Indices-de-la-pauvrete-vulnerabilite-et-inegalite-selon-le-milieu-de-residence-1985-2007\\_a658.html](http://www.hcp.ma/Indices-de-la-pauvrete-vulnerabilite-et-inegalite-selon-le-milieu-de-residence-1985-2007_a658.html), último acceso marzo de 2012.
- Haut Commissariat au Plan (HCP) (2007b): *Taux de pauvreté et de vulnérabilité selon le niveau scolaire du chef de ménage 1985-2007* (en línea) [http://www.hcp.ma/Taux-de-pauvrete-et-de-vulnerabilite-selon-le-niveau-scolaire-du-chef-de-menage-1985-2007\\_a659.html](http://www.hcp.ma/Taux-de-pauvrete-et-de-vulnerabilite-selon-le-niveau-scolaire-du-chef-de-menage-1985-2007_a659.html)

- Haut-Commissariat au Plan (HCP) (2008): *10 octobre Journée Nationale de la Femme, La femme marocaine en chiffres. Tendances d'évolution des caractéristiques démographique et socioprofessionnelles* (en línea). <http://www.hcp.ma/downloads/>, último acceso marzo 2012, 110 p.
- Haut-Commissariat au Plan (HCP) (2009) : *Les indicateurs sociaux du Maroc en 2009* (en línea). [http://www.hcp.ma/downloads/Indicateurs-sociaux\\_t11880.html](http://www.hcp.ma/downloads/Indicateurs-sociaux_t11880.html), último acceso marzo 2012.
- Haut-Commissariat au Plan (HCP) (2011): *10 octobre Journée Nationale de la Femme, La femme marocaine en chiffres. Tendances d'évolution des caractéristiques démographique et socioprofessionnelles* (en línea). <http://www.hcp.ma/downloads/>, último acceso marzo 2012, 123 p.
- Hélie-Lucas, Marieme (1996): "Les femmes dans les lois de statut personnel: un symbole privilégié de l'identité islamique", *Femmes sous lois musulmanes (WLUML)*, Dossier 11-12-13 (juin).
- Hélie-Lucas, Marieme (2005): "Quelle est votre tribu ? Les luttes des femmes et la construction de l'identité musulmane", *Femmes sous lois musulmanes (WLUML)*, Dossier 26 (octobre) : 27-40.
- International Foundation for Electoral Systems (IFES) (1993): *Maroc, Elections legislatives directes, 25 juin 1993*, Rapport Des Delegations De Responsables Du Suivi Et D'observateurs De L'ifes, préparé par Thomas C. Bayer.
- Jodelet, Denise (dir.) (1989): *Les représentations sociales*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Kandiyoti, Deniz (1997): "Malaise identitaire: les femmes et la nation", *Femmes sous lois musulmanes (WLUML)*, Dossier 20 (décembre) (en línea). <http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/import/french/pubs/rtf/dossiers/dossier20/D20-01-malaise-id.rtf>, último acceso enero 2011.
- Kandiyoti, Deniz (2005): "L'identité et ses mécontents : les femmes et la nation", *Femmes sous lois musulmanes (WLUML)*, Dossier 26 (octobre): 51-65.
- *La femme dans les discours et les interviews de sa Majesté le Roi Hassan II : 2002*, Rabat: Axions Communication.
- La ligue Démocratique pour les Droits des Femmes (LDDF) (2005) : *Rapport annuel sur l'application du Code de la Famille*, Casablanca: Centre d'Information et d'Observation des Femmes Marocaines, 17 p.

- Laroui, Abdallah (2001): *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, 2<sup>o</sup> ed., Casablanca: Centre Culturel Arabe.
- Maazouzi, Wajih et al. (2006) : « Système de Santé et Qualité de Vie, Rapport Thématique », 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (RDH50) (en línea). <http://www.rdh50.ma/fr/gt05.asp>, 64 p., último acceso enero de 2011.
- Maroc Hebdo Internacional (2007): “La femme marocaine tire son épingle du jeu”, 24 (03).
- Mdidech, Jaouad (2005): La Vie-Eco, del 25 de febrero al 03 de marzo.
- Mdidech, Jaouad (2006): “Pour appliquer la moudawana, il faut des moyens!”, entrevista con Rabèa Naciri, realizada por Jauad Mdidech, en *La Vie Eco*, publicada en Yabiladi, 25 de julio de 2006 (en línea). <http://www.yabiladi.com/article.php?cat=societe&id=1365>, último acceso septiembre 2006.
- Mernissi, Fatima (1983) : *Qui l'emporte la femme ou l'homme ?*, Conte populaire marocain recueilli par Fatima Mernissi, Collection Kane Wi Koune (Ouvrage en Français, en Arabe classique et en Arabe dialectal).
- Messaoudi, Amina et al. (1974): “*Situation de la femme marocaine á la veille de l'année internationale de la femme*”, Rabat, le 13 décembre 1973. Localizado en Centre National de Documentation, n° 74-599. Informe preparado a raíz de la declaración de la década y el año internacional de la mujer y la celebración de la primera Conferencia Mundial de la mujer por la ONU en México.
- Ministère de l'Emploi et des Affaires Sociales, Direction des Affaires Sociales (1995): *Guide des associations et organisations féminines*, Rabat.
- Ministère de la Santé (1999): *Enquête nationale sur la santé de la mère et de l'enfant (ENSME), 1997, PAPCHILD*, Service des études et de l'information sanitaire, 333 p.
- Ministère de la Santé Publique, Direction de la Planification et des Ressources Financières, Service des Etudes et de l'Information Sanitaire (1996) : *Enquête de Panel sur la Population et la Santé (EPPS) 1995*, Rabat, Janvier , 201 p.
- Mouaqit, Mohamed (2004): “Genre, développement et égalité (Synthèse)”, en H. Alami M'chichi et al., *Féminin - Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc. 1993-2003*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung, 277-295
- Moulay Rchid, Abderrazak (1993): *La femme et la loi au Maroc*, Casablanca: Le Fennec, 2ème ed., Femmes Maghreb.

- Naciri, Rabéa (2006a): “Le mouvement des femmes au Maroc”, 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (RDH50), Rapports Thématiques Société, Famille, Femmes et Jeunesse, pp. 149-167 (en línea). <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-6.pdf>, último acceso enero de 2011.
- Naciri, Rabéa (2006b): “Les droits des femmes”, 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (RDH50), Rapports Thématiques Société, Famille, Femmes et Jeunesse, pp. 131-147 (en línea). <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-5.pdf>, último acceso enero de 2011.
- Nadifi, Rajaa (2000): “Recherche sur le Féminin au Maroc”, en Féminin Pluriel, *Un siècle de Femmes, Actes du Colloque International, 1-2-3, Décembre 1999*, Rabat: Féminin Pluriel, Coordination Fatiha Benlabbah (Bilingüe árabe y francés), 78-85.
- “Planning familial: Les raisons d’un échec”, 1978, *Lamalif*, 101 (Oct-Nov): 38-39.
- Prologues (2002): *La Réforme du droit de la Famille. Cinquante années de débats. Recueil de documents*, Casablanca: Prologues Revue Maghrébine du livre, Hors série n° 2 (Bilingüe árabe y francés).
- Royaume Du Maroc (2005): “*Integration de la dimension genre dans l’elaboration et l’analyse du budget de l’etat. «Les ministères des Finances au service de l’égalité des sexes»*”. Table ronde organisée par l’UNIFEM 28 JUIN 2005 – New York. Presentacion ppt.
- Royaume du Maroc (2003): *Rapport National relatif aux Objectifs du Millénaire pour le Développement*, décembre, 53 p.
- Royaume du Maroc (2005): *Objectifs du Millénaire pour le Développement. Rapport National*, septembre, 57 p.
- Saadi, Mohamed Saïd (2004): “Genre et économie. La participation des femmes à la vie économique”, en H. Alami M’chichi et al., *Féminin - Masculin. La marche vers l’égalité au Maroc. 1993-2003*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung, pp. 149-191.
- Secrétariat d’Etat auprès du Ministre de L’Emploi, des Affaires Sociales et de la Solidarité, Chargé de la Famille de la Solidarité et de l’Action Sociale (2004): *Rapport national Beijing+10*. Avec l’appui du FNUAP.
- Secrétariat d’Etat Chargé de la Famille, de l’Enfance et des Personnes Handicapées (2006): *3 et 4ème rapports périodiques du Maroc relatifs à la mise en œuvre de la Convention de lutte contre toutes formes de discrimination à l’égard des femmes (CEDAW)*, juin 2006, avec l’appui du UNFPA et UNIFEM.

- Shaheed, Farida (2005): “Construction d’identités: Culture, organisations de femmes et monde musulman”, *Femmes sous lois musulmanes* (WLUML), Dossier 26, octobre: 5-19.
  - Skalli, Nouzha (2001): “Le débat manque de consistance”, entrevista con Nouzha Skalli, *Maroc Hebdo International*, 465 (18-24 mai).
  - Skalli, Nouzha (2008): *Mise en oeuvre de la Cedaw, 3<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> rapport périodiques*.
  - Skalli, Nouzha (Ministre du Développement Social de la Famille et de la Solidarité) (2011): *Bilan du Ministère du Développement Social, de la Famille et de la Solidarité*
  - Tozy, Mohamed (1999a): *Monarchie et islam politique au Maroc*, 2<sup>a</sup> éd., Paris : Presses de Sciences Po.
  - Tozy, Mohamed (1999b): “ Qui sont les islamistes au Maroc?”, *Le Monde Diplomatique*, 545(8): 20.
  - Yaakoubd, Abdel-Ilah (2004): “Genre et santé”, en H. Alami M’chichi et al., *Féminin-Masculin. La marche vers l’égalité au Maroc. 1993-2003*, Rabat: Friedrich Ebert Stiftung, 233-276
  - Zirari, Hayat (2006): “Évolutions des conditions de vie des femmes au Maroc”, Rapport Thématiques Société, Famille, Femmes et Jeunesse, 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (RDH50), pp. 169-189, (en línea). <http://www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2-7.pdf>, último acceso enero de 2011.
- au titre de 2007-2011. (Presentación power point, 79 págs).*  
Genève, Jeudi, 24 Janvier 2008. (Presentación Power Point de Nouzha Skalli, Ministra de Desarrollo Social, De la Familia y de la Solidaridad, Marruecos, ante el Comité de Expertos de la CEDAW, Ginebra)

## **BIBLIOGRAFÍA EN ÁRABE**

- Aarab, Ibrahim (2000): *El Islam político y la modernidad*. Casablanca: Afriquia Ach-Charq, 231 p.
- أعراب، ابراهيم (2000): الإسلام السياسي و الحداثة، الدار البيضاء: افريقيا الشرق. 231 ص.
- Abnaou, Khadija (1983): “8 De Marzo: una página de la historia del movimiento feminista”, *8 De Marzo, Periódico mensual*, 1 (Noviembre): 14.
- أبناو، خديجة: 8 مارس: صفحة من تاريخ الحركة النسائية. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد الأول. نونبر. 1983. ص 14.
- Abu Ziyad (1999): “El debate actual sobre el Proyecto nacional de integración de la mujer en el desarrollo y su futuro. La batalla no es religiosa, sino política e incumbe la

construcción del Marruecos democrático y moderno”, *Almunadama*, 749 (25 noviembre).

أبو زياد. الجدل القائم حول مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية و مآله. المعركة السياسية و ليست دينية و تدخل في صميم بناء المغرب الديمقراطي الحديث. المنظمة، العدد 749، 25 نونبر 1999.

- Al Asr (1999): “Contra la identidad del pueblo marroquí. ‘Una frente femenina’ llama a la prioridad de los convenios internacionales frente a la Shar‘ia islámica”, *Al Asr*, 83: (22, noviembre).

ضدا على هوية الشعب المغربي. "جبهة نسائية" تدعو إلى أولوية المواثيق الدولية على الشريعة الإسلامية. العصر، العدد 83، الإثنين 1999/11/22.

- Alaoui, Nezha (1983): “Con qué mentalidad los gobernantes tratan a las mujeres: antecedentes, actitudes y prácticas”, *8 De Marzo, Periódico mensual*, 2 (Diciembre): 8-9.

العلوي، نزهة. بأية عقلية يتعامل الحاكمون مع المرأة: الخلفيات و المواقف و الممارسات. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 2. دجنبر 1983. ص 8-9.

- Assaida Alhurra (2002): *La mujer y las elecciones. Actas de Coloquio*, Tetuán: Ediciones Asociación Assaida Al Hurra.

منشورات جمعية السيدة الحرة 2002: المرأة و الانتخابات. يوم دراسي، يوم 22 دجنبر 2001. تحت شعار أي قانون انتخابي لإدماج المرأة المغربية في تدبير الشأن العام؟، تطوان، مركز جمعية السيدة الحرة

- Association Marocaine des Droits des Femmes (AMDF) (2011): *Por una Constitución democrática que asegure la igualdad entre los sexos y proteja los derechos humanos de las mujeres* (en línea). <http://pfdemaroc.wordpress.com/>, último acceso septiembre de 2011.

الجمعية المغربية للدفاع عن حقوق النساء 2011: "من أجل دستور ديمقراطي يضمن المساواة بين الجنسين و يحمي الحقوق الإنسانية للنساء"

- Benwakrim, Naima (1992): “¿Por qué modificar la Mudauana?”, *8 De Marzo, Periódico mensual*, 58 (Junio): 7.

بنواكريم، نعيمة. ما السبيل إلى تغيير المدونة؟ 8 مارس. جريدة شهرية. العدد 58. يونيو 1992. ص 7.

- Brahma, Souad (1992): “La Mudauana no está a la altura de los cambios actuales”, *8 De Marzo, Periódico mensual*, 58 (junio): 6-7.

براهمة، سعاد: المدونة لا تواكب تطورات الواقع. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو 1992. ص 6-7.

- *Código de la Familia con la ley del Estatuto civil según últimas modificaciones* (2004), decreto, nº 1-04-22 de aplicación de la ley nº 03-70 (febrero 2004), decreto nº 1-02-239 de aplicación de la ley nº 37-99 (3 octubre de 2002), Casablanca: Ed. Edi Soft Col. Textos legislativos y regulatorios en Marruecos (de bolsillo), 9, 1ª ed., 2004-2005.

مدونة الأسرة مع قانون الحالة المدنية وفق آخر التعديلات، ضهير شريف رقم 1-04-22 بتنفيذ قانون رقم 70-03 [ فبراير 2004]. ضهير شريف رقم 1-02-239 بتنفيذ قانون رقم 37-99 [3 أكتوبر 2002]. منشورات مؤسسة إيديسوفت للطباعة و النشر، موسوعة النصوص التشريعية و التنظيمية بالمغرب [جيب] عدد 9، الطبعة الأولى 2005-2004

- Comité de Coordinación Femenino Democrático (1997a): “Comunicado de prensa sobre la formación de un marco de coordinación de las organizaciones femeninas”. (Archivo de ADFM)

لجنة التنسيق النسائية الديمقراطية، بلاغ صحفي حول تشكيل إطار للتنسيق من طرف تنظيمات نسائية. 1997.

- Comité de Coordinación Femenino Democrático (1997b): “Comunicado de prensa sobre la organización de una formación a favor de 100 posibles candidatas a las próximas elecciones, mayo, 1997, bajo el lema ‘Por una presencia activa de las mujeres en los puestos de decisión’”. (Archivo de ADFM)

لجنة التنسيق النسائية الديمقراطية، بلاغ صحفي. لجنة التنسيق النسائية الديمقراطية تنظم دورة تكوينية لفائدة 100 مرشحة محتملة للاستحقاقات المقبلة. ماي. 1997. تحت شعار "من أجل حضور فاعل و وازن للنساء في مراكز القرار"

- Douib Elnajjar, Souad (2002): “Prólogo”, en Assaida Alhurra, *La mujer y las elecciones. Actas de Coloquio*, Tetuán: Ediciones Asociación Assaida Al Hurra, 9-10.

الدويب النجار، سعاد 2002: "توطئة"، في منشورات جمعية السيدة الحرة، المرأة و الإنتخابات. يوم دراسي، يوم 22 دجنبر 2001. تحت شعار أي قانون انتخابي لإدماج المرأة المغربية في تدبير الشأن العام؟، تطوان، مركز جمعية السيدة الحرة، ص 9-10.

- El Awadi, Hamid (2001): “Metodología de formulación del concepto y su unicidad. Aproximación teórica y aplicada a unos significados de los estudios feministas”. *Revista El Eklil*, 24 (enero, marzo), Yemen.

العواضي، حميد (2001): منهجية صياغة المصطلح و توحيد. مقارنة نظرية و تطبيقية على بعض مفاهيم الدراسات النسوية. مجلة الإكليل، اليمن، العدد 24 يناير-مارس.

- El Fassi, Allal (2002): *Autocrítica*, 7ª ed., Casablanca: Institución Allal El Farsi., 383.

علال الفاسي، النقد الذاتي، مؤسسة علال الفاسي، الطبعة السابعة، 2002

- El Jabri, Mohamed Abed (2004a): *Posturas, luces y testimonios*, Col. De los Expedientes de la Memoria Cultural, 24 (Febrero).

الجابري محمد عابد (2004) : مواقف. إضاءات و شهادات. مجموعة كتب صغيرة "من ملفات الذاكرة". فبراير 24

- El Jabri, Mohamed Abed (2004b): *Posturas, luces y testimonios*, Col. De los Expedientes de la Memoria Cultural, 34 (Diciembre).

الجابري، محمد عابد 2004، مواقف، إضاءات و شهادات. من ملفات الذاكرة الثقافية، الكتاب 34، الطبعة الأولى ديسمبر.

- El Jabri, Mohamed Abed (2005): *Posturas, luces y testimonios*, Col. De los Expedientes de la Memoria Cultural, 43 (Septiembre).

الجابري، محمد عابد 2005، مواقف، إضاءات و شهادات. من ملفات الذاكرة الثقافية، الكتاب 43، الطبعة الأولى سبتمبر.

- El Jazouli, Adnan (1984): "Planteamientos iniciales para la institución de un movimiento feminista marroquí", 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 4 (Febrero): 8-9.

الجزولي، عدنان: مطارحات أولية بصدد تأسيس حركة نسائية مغربية. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 4. فبراير. 1984. ص 8-9.

- El Khamlichi, Ahmad y Abderrazzak Moulay Rchid (1984a): "Código de Estatuto Personal 15 años después. 1ª parte, 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 8 (junio): 8-10.

الخمليشي، أحمد و عبد الرزاق مولاي رشيد: مدونة الأحوال الشخصية بعد خمسة عشرة سنة على صدورها. القسم الأول. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 8. يونيو. 1984. ص 8-10.

- El Khamlichi, Ahmad y Abderrazzak Moulay Rchid (1984b): "Código de Estatuto Personal 15 años después. 2ª parte, 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 9 (julio): 8-10.

الخمليشي، أحمد و عبد الرزاق مولاي رشيد: مدونة الأحوال الشخصية بعد خمسة عشرة سنة على صدورها. الجزء الثاني. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 9. يوليو. 1984. ص 8-10.

- El Yemlahi, Khadija (1992): "Código de Estatuto Personal entre la realidad y los textos", 8 *De Marzo, periódico mensual*, 58 (Junio): 6.

اليملاحي، خديجة: مدونة الأحوال الشخصية بين الواقع و النصوص. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو. 1992. ص 6.

- El-Hajoui, Mohamed Mahdi (1967): *La mujer entre el Shar' y la ley*, 1ª ed., Casablanca: Imprimerie Dar el Kitab.

محمد المهدي الحجوي (1967): المرأة بين الشرع و القانون، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: مطابع دار الكتاب.

- Elhiya, Mustafa (2001): *La mujer marroquí entre dos vías y dos marchas*, Rabat: Alforqan.

الحيا مصطفى (2001): المرأة المغربية بين مسارين و مسيرتين، الرباط: منشورات الفرقان، سلسلة الحوار 45

- Emara, Mohamed (1980): *Kasem Amin y la liberación de la mujer*: Dar El Hilal, Col. Kitab El Hilal.

عمارة محمد (1980): قاسم أمين و تحرير المرأة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال رقم 352، أبريل، 178 ص.

- Grupo de expertos (2004): *Revolución tranquila, del Código de Estatuto Personal al Código de la Familia*. Ediciones Azzaman. Colección churufat, 12.

مجموعة من الإختصاصيين، ثورة هادئة، من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، منشورات الزمن، 2004، سلسلة شرفات 12.

- Haddad, Taher (1989): *Nuestra mujer en la legislación islámica y la sociedad*: ed. Dar Bousalama.

الحداد، الطاهر (1989): *امراتنا في الشريعة و المجتمع*: دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع.

- Jbabdi, Latifa (1983a): “Planteamientos iniciales sobre la cuestión femenina”, 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 1 (Noviembre): 6-7.

اجبابدي، لطيفة: أطروحات أولية حول المسألة النسائية. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 1. نونبر. 1983. ص. 7-6.

- Jbabdi, Latifa (1983b): “El planteamiento socialista de la cuestión femenina y las percepciones dominantes en Marruecos”, 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 1 (Noviembre): 8, 9, 12.

اجبابدي، لطيفة: الطرح الإشتراكي للمسألة النسائية و التصورات السائدة في المغرب. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 1. نونبر. 1983. ص 12-9-8.

- Jbabdi, Latifa (1984): “La Sección femenina de la Organización de la Acción Democrática Popular organiza su conferencia bajo el lema: Por un movimiento femenino de masas democrático progresista”, 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 3 (Noviembre): 4-5.

اجبابدي، لطيفة: القطاع النسائي لمنظمة العمل الديمقراطي الشعبي يعقد ندوته تحت شعار: من أجل حركة نسائية جماهيرية ديمقراطية تقدمية. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 3. نونبر 1984. ص 5-4.

- Khouri, Ilyass (2012): *La primavera árabe y la democracia. La cosecha de la primavera árabe... las elecciones de la identidad* (en línea). [http://ar.qantara.de/wcsite.php?wc\\_c=18044&wc\\_id=18692](http://ar.qantara.de/wcsite.php?wc_c=18044&wc_id=18692), en Qantara, 02-02-2012, acceso marzo de 2012.

خوري، إلياس (2012): *الربيع العربي والديموقراطية حصاد الربيع العربي... انتخابات الهوية*. قنطرة, 02-02-2012.

- La Comisión Nacional para la Protección de la Familia Marroquí (1999): “Declaración sobre el Plan de acción nacional para la integración de la mujer en el desarrollo”, Rabat, 7 de noviembre. (Archivo de Organización de Renovación de la Conciencia Femenina) الهيئة الوطنية لحماية الأسرة المغربية. بيان حول "مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية". الرباط في 7 نونبر 1999.

- Lakhmass, Aïcha (1992): “la Mudauana está en ruptura total con el patrimonio islámico ilustrado”, 8 *De Marzo, Periódico mensual*, 58 (Junio): 5.

لخماس، عائشة: المدونة في قطيعة تامة مع التراث الإسلامي المتنور الزاخر. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو 1992. ص 5.

- Liga de Ulemas de Marruecos (1999) "Declaración", Rabat. 27 de mayo. Primer Secretario general adjunto de la Liga. (Archivo de UAF)

بيان من رابطة علماء المغرب. الرباط في 27 مايو 1999، النائب الأول للأمين العام لرابطة علماء المغرب.

- Ministerio de Desarrollo Social, Solidaridad, Empleo y Formación Profesional, Secretaría de Estado encargada de la Protección Social, de la Familia y de la Infancia (1999): *Proyecto de Plan Nacional de Acción para la Integración de la Mujer en el Desarrollo* (PANIFD), Resumen, Secretaría de Estado Encargada de la Protección Social, la Familia y la Infancia, 52 p.

المملكة المغربية. وزارة التنمية الاجتماعية و التضامن و التشغيل و التكوين المهني، كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية و الأسرة و الطفولة (1999)، مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، موجز

- Ministerio de Habous y de Asuntos Islámicos, Dirección de Asuntos Islámicos (1999): Informe de la Comisión Científica sobre el llamado Plan Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo. (Archivo de UAF)

وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، مديرية الشؤون الإسلامية: تقرير اللجنة العلمية حول ما سمي بالخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية.

- Naciri, Rabéa (2003): "Los movimientos femeninos en Marruecos: énfasis sobre Túnez, Marruecos y Argelia", *Al Reada*, 100 (20, invierno): 21-28.

الناصري، ربيعة (2003): "الحركات النسائية في المغرب: مع التوكيد على تونس، المغرب و الجزائر"، الرائدة المجلد 20، العدد 100 شتاء.

- Partido de Justicia y Desarrollo y Movimiento de Unificación y Reforma (1999): Declaración conjunta sobre el 'Proyecto de Plan de acción nacional de integración de la mujer en el desarrollo', Rabat, 28 de junio. (Archivo de Organización de Renovación de la Conciencia Femenina)

بيان مشترك ل"حزب العدالة و التنمية" و "حركة التوحيد و الإصلاح" حول "مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية". الرباط في 28 يونيو 1999.

- Periódico 8 de Marzo (1984): "Una llamada para crear una organización femenina de masas progresista", 3 (Noviembre): 4.

نداء من أجل بناء تنظيم نسائي جماهيري تقدمي. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 3. نونبر 1984. ص 4.

- Periódico 8 De Marzo (1984): "Para una mayor participación de las masas de mujeres en la lucha de clases", 7 (Mayo): 2.

من أجل مشاركة أوسع لجماهير النساء في النضال الطبقي، 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 7. ماي. 1984. ص 2.

- Periódico 8 De Marzo (1992): “Campaña nacional para la modificación de la Mudauana”, 58 (Junio).  
الحملة الوطنية لتغيير المدونة. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو 1992.
- Periódico 8 De Marzo (1992): “El Consejo Nacional para la Modificación de la Mudauana, Logro de una lucha histórica”, 58 (Junio).  
المجلس الوطني لتغيير المدونة. إنجاز نصالي وحدوي تاريخي. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو 1992.
- Periódico 8 De Marzo (1992): “Las organizaciones femeninas marroquíes. Consenso sobre la reivindicación de la modificación de la Mudauana”, 58, (Junio): 8-10.  
التنظيمات النسائية المغربية. إجماع على المطالبة بتغيير المدونة. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو 1992. ص 8-10.
- Periódico 8 De Marzo (1992): “Rueda de prensa para el lanzamiento de la campaña del millón de firmas”, 58 (Junio).  
الندوة الصحفية لانطلاق حملة المليون توقيع. 8 مارس. جريدة شهرية، العدد 58. يونيو 1992.
- Primavera de la Igualdad (2001): “Declaración con ocasión de la iniciativa real de reformar el Código de Estatuto Personal”, Rabat, 16 de marzo. (Archivo de ADFM)  
ربيع المساواة. بلاغ بمناسبة المبادرة الملكية لإصلاح مدونة الأحوال الشخصية. الرباط 16 مارس 2001.
- Primavera Feminista para la Democracia y la Igualdad (2011): *Por la constitucionalización de la igualdad efectiva entre los sexos* (en línea).  
<http://pfdemaroc.wordpress.com/>, último acceso septiembre de 2011.  
الربيع النسائي للديمقراطية والمساواة 2011: "مذكرة بشأن دسترة حقوق النساء".
- Red de Apoyo al Plan de Acción Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo (1999) “Declaración de la Asamblea general de la Red” 20 de julio. (Archivo de UAF)  
شبكة دعم خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية. البيان المعتمد من طرف الجلسة العامة للشبكة و الصادر بتاريخ 20 يوليوز 1999.
- Red de Apoyo al Plan de Acción Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo (2000): “Nuestros argumentos para apoyar las propuestas del Plan de Acción Nacional de Integración de la Mujer en el Desarrollo”. (Archivo de UAF)  
شبكة دعم خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، 2000. سندنا في دعم مقترحات خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية.
- Red de Apoyo al Plan de Acción Nacional; Frente para los Derechos de la Mujer (2001): Declaración, Rabat, 20 de febrero. (Archivo de UAF)  
شبكة دعم الخطة الوطنية، الجبهة من أجل حقوق المرأة: بلاغ. الرباط، 20 فبراير 2001.

- Red Mujeres Solidarias (2011): *Memorandum de la Red de Mujeres Solidarias sobre las reformas constitucionales* (en línea). <http://pfdemaroc.wordpress.com/>, último acceso septiembre de 2011.

شبكة نساء متضامات 2011: "مذكرة شبكة نساء متضامات الخاصة بالإصلاحات الدستورية"

- REMALD (2004): *Código de la Familia, ley nº 03-70 con los textos de aplicación y las disposiciones relacionadas con las cuestiones de la familia*, 3ª ed. ampliada, Publicaciones de la Revista Marroquí de Administración Local y de desarrollo (REMALD), Collection "Textes et Documents", 106.

مدونة الأسرة. القانون رقم 70-03 مع النصوص التطبيقية و المقتضيات المتعلقة بالمساطر الخاصة بقضايا الأسرة(2004): منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية و التنمية، رقم 106. سلسلة "نصوص ووثائق"، الطبعة الثالثة مزيدة. نصوص ووثائق جمعها و نسقها د. محمد بنحي

- Saadawi, Nawal (1990): *La mujer y el sexo*, 4ª ed., Alejandría: Casa de Ediciones Almustaqbal.

السعداوي، نوال(1990): *المرأة و الجنس، دار و مطابع المستقبل بالفجالة والأسكندرية*.

- Toujkani, Mohamed Elhabib (1992): Fetwa: ¿Qué dice la Shari‘a sobre la campaña del periódico 8 De Marzo sobre algunos artículos de la Mudauana?“, *Arraya*, 20 (20 de abril).

التجكاني، محمد الحبيب: فتوى: ما حكم الشرع في استمارة جريدة (8 مارس) حول بعض أحكام المدونة؟الراية، العدد 20، الإثنين 20 أبريل 1992

- Tozy, Mohamed (1999c): "Proyecto del Plan, no es cuestión de familia sino de poder", *Almustaqel*, (25 de noviembre a 1 de diciembre).

الطوزي، محمد. مشروع الخطة قضية سلطة و ليس قضية أسرة، المستقل، من الخميس 25 نونبر الى الأربعاء 1 دجنبر 1999.

- Ulemas de Fez (1999): "Declaración", Fez, 30 de junio. (Archivo de ADFM)

بيان علماء فاس. فاس 30 يونيو 1999.

- Unión de Acción Femenina (1992): Declaración importante sobre la necesidad de incluir las organizaciones femeninas y especializadas en la formulación de la nueva Mudauana. Lanzamiento de la campaña nacional para la lucha contra la violencia contra las mujeres. Marzo. (Archivo de UAF)

المكتب التنفيذي لإتحاد العمل النسائي في بيان هام. ضرورة إشراك التنضمات النسائية و المختصة و كافة القوى الحية في بلورة المدونة الجديدة. إطلاق حملة وطنية من أجل مكافحة العنف الذي تتعرض له النساء. مارس 1992.

- Unión de Acción Femenina (Oficina Ejecutiva) (1993): "Respuesta a las propuestas de reforma del Código de Estatuto Personal presentadas por la Comisión Científica", diciembre. (Archivo de UAF)

اتحاد العمل النسائي، المكتب التنفيذي: مذكرة جوابية على مقترحات تعديل مدونة الأحوال الشخصية المقدمة من طرف لجنة العلماء. دجنبر 1993.

### **BIBLIOGRAFÍA EN INGLÉS**

- Dexter, Lewis Anthony (1970): *Elite and specialized interviewing*, Evanston: Northwestern University Press.
- Ellmann, Mary (1968): *Thinking about women*, New York: Harcourt Brace.
- Glaser, Barney G y Anselm L. Strauss (1967): *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, New York: Aldine de Gruyter.
- Larrain, Jorge (1994): *Ideology and cultural identity: modernity and the third world presence*, Cambridge: Polity Press, 190 p.
- Oommen, T. K. (ed.) (1997): *Citizenship and national identity: from colonialism to globalism*, New Delhi: Sage Publications, 323 p.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999a): *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*, USA: Harvard University Press, 464 p.
- Suleiman, Yassir (2003): *The Arabic language and nacional identity: a study in ideology*, Edinburg: Edinburg Univesity Press, 280 págs.

### **BIBLIOGRAFÍA EN ITALIANO**

- Melucci, Alberto (1982): *L'invenzione del presente: movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna: Il Mulino, Universale Paperbacks il Mulino, 146, 251 p.

### **BIBLIOGRAFÍA EN VALENCIANO**

- Said, Edward W (1991): *Orientalisme: identitat, negació i violència*, 1ª ed., Traducció de Josep Mauri i Dot: Eumo Editorial, Estudis Universitaris de Vis, Coll. Referències, 12, 355p.

### **Principales portales web consultados**

<http://pfdemaroc.wordpress.com/>: Printemps Féministe pour la Démocratie et l'Égalité (Primavera Feminista por la democracia y la igualdad).

[http://srvweb.sante.gov.ma/Publications/Etudes\\_enquete/Pages/default.aspx](http://srvweb.sante.gov.ma/Publications/Etudes_enquete/Pages/default.aspx):  
Publicaciones de informes sobre salud.

<http://www.adfm.ma/>: Association Démocratique des Femmes du Maroc (Asociación Democrática de las Mujeres de Marruecos).

<http://www.anaruz.org/>: Réseau National des Centres d'Écoute des Femmes victimes de violence (Red nacional de los centros de atención a las mujeres víctimas de violencia).

<http://www.ccdh.org.ma/>: Conseil National des Droits de l'Homme, Royaume du Maroc (Consejo Nacional de los Derechos Humanos).

<http://www.elections-maroc.com/2007/>: Página de información sobre las elecciones legislativas de Marruecos de 2007.

<http://www.elections-maroc.com/2009/>: Página de información sobre las elecciones municipales de Marruecos de 2009.

<http://www.fidh.org/>: Federación Internacional de los derechos Humanos

<http://www.flddf.ma/>: Fédération de la Ligue Démocratique des droits des Femmes (Federación de la Liga democrática de los derechos de las mujeres).

<http://www.hcp.ma>: Haut Commissariat au Plan du Maroc (Alto Comisionado para la Planificación).

<http://www.iemed.org/>: Instituto Europeo del Mediterráneo.

<http://www.iemed.org/publicacions-es/historic-de-publicacions/afkar-idees>: afkar/ideas, Revista trimestral dirigida a aportar ideas en clave regional para la vecindad entre las dos orillas del Mediterráneo occidental y promover el debate sobre el futuro de las sociedades y los países magrebíes y europeos particularmente.

<http://www.iemed.org/publicacions-es/historic-de-publicacions/quaderns-de-la-mediterrania>: Quaderns de la Mediterrània Revista semestral de reflexió de autores del área euromediterránea sobre el diálogo intercultural y la realidad de las sociedades mediterráneas centrada sobre aspectos culturales, antropológicos y sociológicos de actualidad.

<http://www.ifes.org/>: International Foundation for Electoral Systems (Fundación internacional para los Sistemas Electorales).

<http://www.lavieeco.com/>: Portail officiel du Journal marocain La Vie éco (Portal oficial del periódico marroquí La Vie éco).

<http://www.maroc.ma/>: Portail National du Maroc (Portal nacional de Marruecos)

<http://www.mincom.gov.ma>: Ministère de la Communication (Ministerio de la Comunicación).

<http://www.observatoireelectionsmaroc.org/>: Le collectif Associatif pour l'Observation des Elections (CAOE) (El Colectivo asociativo para la observación de las elecciones).

<http://www.parlement.ma/>: Portal del parlamento marroquí.

<http://www.pnud.ma>: Programme des Nations Unies pour le Développement au Maroc (Pnud en Marruecos).

<http://www.rdh50.ma/>: 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025 (50 años de Desarrollo Humano & Perspectivas 2025).

<http://www.sante.gov.ma/>: Ministère de la Santé (Ministerio de Salud en Marruecos).

<http://www.social.gov.ma>: Ministère de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement Social (Ministerio de la Solidaridad, de la Mujer, de la Familia y del Desarrollo Social).

<http://www.tanmia.ma/>: Portail de Développement (Portal de Desarrollo, destinado a consolidar las capacidades de las asociaciones marroquíes a través de la utilización de las tecnologías de información y comunicación).

<http://www.uaf.ma/>: Union de l'Action Féminine (Unión de la Acción Femenina).

<http://www.un.org/spanish/>: Organización de las Naciones Unidas

<http://www.undp.org/>: Portal del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

<http://www.unesco.org/>: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

<http://www.webislam.com/>: Portal islámico de referencia en lengua española.

<http://www.who.int/es/>: Organización Mundial de la Salud (OMS).

<http://www.wluml.org/>: Women Living Under Muslim Laws (Mujeres viviendo bajo leyes musulmanas).

**UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**

**INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO: GÉNERO, SUBJETIVIDAD  
CONOCIMIENTO Y CULTURA**

**FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS**



**IDENTIDAD Y GÉNERO:  
APROXIMACIÓN AL DISCURSO FEMINISTA  
EN MARRUECOS**

**ANEXOS**

**ENTREVISTAS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN**

**TESIS DOCTORAL**

**Presentada por:  
RAJAE EL KHAMSI**

**Dirigida por:  
DRA. INMACULADA SERRA YOLDI  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA**

**VALENCIA, 2012**



**ANEXOS**

**ENTREVISTAS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN**



## ÍNDICE DE ANEXOS

Guión de los temas planteados en las entrevistas .....	7
Guión de los temas planteados en los grupos de discusión.....	9
Índice de entrevistas y grupos de discusión.....	11
Entrevistas .....	13
Grupos de discusión.....	183



## GUIÓN DE LOS TEMAS PLANTEADOS EN LAS ENTREVISTAS

### 1- Movimiento feminista

#### *-Características del movimiento feminista marroquí:*

- A partir de la experiencia propia en el marco de la asociación, el partido o el ámbito de investigación o trabajo.
- Los elementos que distinguen el movimiento feminista de los demás movimientos feministas árabes y occidentales.
- Las referencias y los objetivos
- Los factores externos e internos que han marcado el movimiento feminista marroquí durante su génesis y durante su evolución
- Si se puede hablar de movimiento feminista islámico

#### *- La conciencia feminista:*

- Evaluar hasta qué punto hay conciencia feminista y conciencia de la cuestión femenina en:
  - Las asociaciones feministas particularmente,
  - Las organizaciones no gubernamentales en general,
  - Los partidos políticos
- Y si hay conciencia de la cuestión femenina entre la población en general.
- Últimamente se observa que el planteamiento de la cuestión de la mujer y el debate efervescente que había antes se han apaciguado, ¿por qué?

#### *- Las asociaciones feministas:*

- El papel que desempeñan
- Las acciones que llevan a cabo: estrategias, objetivos, referencias, métodos, relación con las beneficiarias.
- Los obstáculos
- Relación entre asociaciones feministas: coordinación, redes.
- Relación asociaciones feministas /Estado.
- Relación asociaciones /partidos políticos
- La cooperación: cooperación y colaboración:
  - Entre las militantes feministas magrebíes
  - Entre Marruecos y los países del Magreb
  - Entre Marruecos y los países occidentales: con qué países, ONG's

### 2- Las cuestiones de modernidad y de identidad

Los principios de la modernidad; a saber, la igualdad, la democracia y los derechos humanos constituyen el eje de la corriente militante de la mayoría de las asociaciones feministas y partidos políticos progresistas, sin embargo, se observa que la cuestión de la modernidad y la identidad se plantean de forma aguda cada vez que surge el tema de la mujer, y provocan un debate efervescente entre dos corrientes cuyas perspectivas sobre la mujer en Marruecos aparecen opuestas:

- La opinión sobre el asunto: de ulemas, militantes de asociaciones feministas y expertos.
- Modernidad y cuestión de la mujer
- Islam y modernidad: ¿conciliables?
- El debate universalidad / especificidad

- La cuestión de las referencias para plantear soluciones a las cuestiones de la mujer.

### **3- El Código de la Familia**

Comparando el Código de la Familia y las propuestas presentadas por las asociaciones feministas, se observa que se han incluido muchas de las reivindicaciones. Pero no se han tomado en cuenta muchas propuestas que pudieran evitar la confusión y facilitar la aplicación de la Mudauana.

- Los derechos de la mujer en Marruecos: situación actual, y expectativas a la luz de la nueva Mudauana.
- Hasta qué punto este nuevo Código ha respondido a las reivindicaciones de las asociaciones feministas.
- Los futuros pasos de la asociación en relación con la Mudauana.
- El proceso de reformas y enmiendas ¿qué horizonte?
- Los principales obstáculos ante la aplicación de la Mudauana.
- La protección de los logros.

### **4-El cambio**

Marruecos vive en las últimas décadas muchos cambios a diferentes niveles:

- Los requisitos para conseguir un cambio patente a nivel general y en relación con la condición de las mujeres en particular.
- Las acciones necesarias y los actores
- Los objetivos de la asociación o del partido
- Perspectiva de los expertos
- Evaluación de las condiciones de las mujeres en Marruecos y las reformas económicas, sociales y políticas necesarias para mejorarlas.
- 

### **5- La mujer y la política**

- La presencia de la mujer marroquí en la escena política. Su participación. Propuestas para el empoderamiento de las mujeres. Papel de las mujeres en la escena política y en los puesto de decisión (a nivel de gobierno, parlamento, local y en los partidos)
- Opinión sobre la cuota (discriminación positiva) y el empoderamiento de las mujeres. La discriminación positiva en los partidos políticos, el parlamento y las comunidades locales.

### **6-Mujer y legislación**

- El papel de la mujer en la legislación: su presencia y participación
- Los obstáculos

Estos temas se plantearon en la mayoría de las entrevistas. A cada entrevistado se le ha pedido partir de la experiencia personal dentro de la asociación o el partido, o como investigador o experto en el tema.

## GUIÓN DE LOS TEMAS PLANTEADOS EN LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN

### **1- Código de la Familia**

- Opinión sobre la situación y las expectativas de los derechos de la mujer en Marruecos a la luz de la nueva Mudauana (Código de la Familia)
- Hasta qué punto el grupo conoce las nuevas disposiciones de la Mudauana.
- Opinión sobre las nuevas disposiciones
- A quién se debe este nuevo logro.

### **2- El movimiento feminista**

- Conocimiento del movimiento feminista marroquí
- Opinión sobre el movimiento, evaluación de su acción
- Opinión sobre las obras de las asociaciones femeninas

### **3- El cambio**

- Opinión sobre la situación actual
- Opinión sobre el proceso de cambio que vive Marruecos
- Quién debe llevar acciones para cambiar la situación de las mujeres en Marruecos: Estado, las asociaciones, los partidos...
- Qué se debe hacer y cuáles son las necesidades

### **4- La mujer y los puestos de decisión**

- Opinión sobre el acceso de las mujeres a los de puestos de decisión



## ÍNDICE DE ENTREVISTAS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN<sup>1</sup>

<b>ÍNDICE ENTREVISTAS</b>	<b>Código de la entrevista</b>	<b>Págs.</b>
Mohamed AHDAF	E. Abog. Ahdaf	15
Nezha ALAOUI	E. UAF. Alaoui	25
Fatiha BENLABBAH	E. Prof. Benlabbah	41
Latifa BOUHSINI	E. Inv. Bouhssini	51
Aïcha CHENNA	E. SF. Chenna	71
Abdessamad DIALMY	E. Prof. Dialmy	79
Ghita ELKHAYAT	E. Med. Elkhayat	91
Aïcha ELKARCH	E. PPS. Elkarch	95
Nezha GUESSOUS	E. Med. Guessous	105
Bassima HAKKAOUI	E. PJD. Hakkaoui	107
Latifa JBABDI	E.UAF. Jbabdi	113
Nadia NAÏR	E. Prof. Naïr	125
Hakima NAJI	E. AA. Naji	135
Amina OUCHELH	E. USFP. Ouchelh	153
Zhor RACHIQ	E. MP. Rachiq	163
Ali RAISSOUNI	E. Ulema. Raissouni	173
Hayat TIJI	E. FD. Tiji	179
<b>ÍNDICE GRUPOS DE DISCUSIÓN</b>	<b>Código del grupo de discusión</b>	<b>Págs.</b>
Grupo de discusión con ESTUDIANTES	GD1. Estudiantes	185
Grupo de discusión con AMAS DE CASA	GD2. Amas de casa	197
Grupo de discusión con HOMBRES	GD3. Hombres	211

<sup>1</sup> Todas las entrevistas fueron traducidas al castellano, del árabe la mayoría, y del francés, algunas cuantas, excepto una que fue realizada en castellano. Los grupos de discusión fueron traducidos del dialecto marroquí al castellano.

Los grupos de discusión y las entrevistas fueron realizados entre noviembre de 2004 y enero de 2005. Los perfiles de los/as entrevistados/as corresponden a su situación durante el período de la realización de la entrevista.