

Obstáculos a la interpretación universalista de los derechos humanos: el caso del estatuto jurídico de la mujer en Marruecos*

Natalia Ribas Mateos

University of Sussex. Sussex Migration Center
Post-doctoral Marie Curie Fellow
mazo@arquimed.es

Resumen

El tema de este artículo se centra en el análisis de la interrelación de factores que intervienen en una interpretación universalista de los derechos humanos desde una perspectiva de género. El tema desborda la visión estrictamente culturalista de los derechos humanos (con su supuesta base occidental) y tiene en cuenta la importancia de los contextos socioeconómicos con los que los valores culturales interactúan. Curiosamente, los ejemplos extremos que se plantean como casos prácticos de esta universalidad hacen referencia a formas de desigualdad de género, en especial las que afectan a las mujeres. En este sentido, los casos más típicos que se suelen plantear son: el de la mutilación en algunos países subsaharianos, así como la emigración hacia los países más desarrollados occidentales importadores de mano de obra y los obstáculos relacionados con la discriminación de género desde la legitimación de la tradición musulmana.

El caso escogido representa una contribución para poder mostrar el análisis de las complicaciones que conlleva la interpretación universalista de los derechos humanos en contradicción con una realidad socioeconómica: el islam respecto al estatuto jurídico de la mujer. Concretamente ejemplificado a partir de la supuesta «transición» que tiene lugar en Marruecos, donde la situación de la mujer se presenta como uno de los barómetros de la transición de la también llamada «modernidad de la sociedad marroquí».

Palabras clave: discriminación de género, derechos humanos, Marruecos, migraciones.

Abstract. *Obstacles to universalism in human rights: the case of women in Morocco*

The main topic of this article is to analyse the interrelation of factors that intervene in a universalist interpretation of human rights from a gender perspective. This topic overpasses the strict culturalist vision of human rights (with its supposed Western base) and considers the importance of the socio-economic context in interaction with the cultural one. There are two extreme examples which are commonly shown: female mutilation in some Subsaharian countries and in the immigration context of most developed countries and gender discrimination by using the legitimacy of Islamic tradition.

The selected case represents a contribution for showing the complexities of a universalist interpretation of human rights in contradiction with a socio-economic reality, that

* El primer borrador de este artículo se presentó en las Jornadas sobre una mirada de género en la ley de asilo y extranjería, Ilustre Colegio de Abogados de Barcelona, 17 y 18 de noviembre de 2000.

of Islam in respect to the women legal status. This example is to be contextualised by the supposed «transition» taking place in Morocco, where women's role has been taken as a barometer of transition of the so-called modernity of the Moroccan society.

Key words: gender discrimination, human rights, Morocco, migrations.

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción o cómo desatar la complejidad | 6. El caso de Marruecos: la contradicción entre la realidad socioeconómica y la ley |
| 2. La supuesta base occidental de los derechos humanos | 7. Las reivindicaciones más importantes de las organizaciones (feministas y de derechos humanos) |
| 3. El relativismo cultural ante la universalización occidental | 8. Concreción de obstáculos: la polémica sobre la modificación de la Mudawana como pretexto de la movilización islámica |
| 4. El islam: el ejemplo paradigmático de las complejidades universalistas | Bibliografía |
| 5. La otra cara de la moneda: la discriminación a la mujer como base del estereotipo occidental | |

1. Introducción o cómo desatar la complejidad

En primer lugar, el tema de la interpretación universalista que aquí se aborda es un ejemplo más de cómo tipos de análisis tan tradicionalmente independientes, como han sido los elaborados desde el ámbito jurídico o desde el ámbito de la salud, necesitan irremediablemente de un enfoque multidisciplinario para comprender los procesos complejos de la sociedad actual.

En segundo lugar, el tema que aquí se plantea desborda la visión estrictamente culturalista de los derechos humanos y tiene en cuenta la importancia de los contextos socioeconómicos con los que los valores culturales interactúan. Curiosamente, los ejemplos extremos que se plantean como casos prácticos de esta universalidad hacen referencia a formas de desigualdad de género, en especial las que afectan a las mujeres. En este sentido, los casos más típicos que se suelen plantear son: 1) el de la ablación en ciertos países del África subsahariana y en los países occidentales importadores de mano de obra (como en el caso de las mujeres gambianas en Cataluña), y 2) los obstáculos relacionados con la discriminación de género desde la legitimación de la tradición musulmana.

El caso escogido para poder mostrar este análisis en profundidad acerca de las complicaciones que conlleva la interpretación universalista de los derechos humanos es el tema del islam respecto al estatuto jurídico de la mujer, y más en concreto, ejemplificado a partir de la supuesta «transición» que tiene lugar en Marruecos, donde la situación de la mujer se presenta como uno de los barómetros de la transición o de la también llamada «modernidad de la sociedad marroquí».

2. La supuesta base occidental de los derechos humanos

El debate sobre el sesgo occidental de los derechos humanos se enmarca aquí en concreto a través del trabajo de Laura Feliu sobre cómo buscar una compatibilidad entre los derechos humanos y el islam (1999). Las ideas que a continuación se exponen parten del material previamente realizado por esta autora, que nos hace las veces de línea argumental para mi capítulo¹.

En principio, es conocimiento de todos el supuesto que la tradición de los derechos humanos es una tradición occidental, porque fueron los países occidentales los que les otorgaron un corpus legal. Esta tradición considera los derechos humanos como derechos emanados de la dignidad humana, es decir, poseídos por toda persona por el mero hecho de haber nacido, y que como tales deben ser protegidos ante los abusos de poder.

Esta tradición se considera como occidental porque «las otras culturas» no tienen un concepto ideológico-legal similar. Sin embargo, este motivo no cierra del todo la discusión. Debemos tener presentes que si bien «las otras culturas» carecen de este tipo de concepto, no quiere decir que no reconozcan principios implícitos a la dignidad de la persona. Es decir, reconocen principios relativos a la dignidad de las personas pero no cuentan con catálogos de derechos o de conceptos legales que establezcan garantías jurídicas de las personas en la sociedad. Teniendo en cuenta esta división de los dos caminos, parece ser que se nos hace difícil poder adoptar una interpretación universalista de los derechos humanos. Este doble camino es uno de los obstáculos más salientes para llegar a definir el concepto de derechos humanos de una forma no ambigua y universalista.

Además, en la construcción de estos dos caminos los contextos históricos han dejando su huella. Pensemos, por ejemplo, que en el momento que se aprueba la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en diciembre de 1948, sólo cincuenta y ocho países formaban parte de Naciones Unidas, en un mundo fuertemente dominado todavía por las fracturas coloniales. Posteriormente, en la época de la guerra fría, los bloques ideológicos de los países se distinguían también sobre su postura respecto a los derechos humanos: 1) los países occidentales (inspieados en el liberalismo o en el socialismo democrático), 2) el bloque del Este y 3) el complejo conjunto del Tercer Mundo, con alianzas tácticas entre estos dos últimos grupos (Feliu, 1999). Así pues, en esta división vemos además cómo la agrupación de los países según su visión de los derechos humanos no responde sólo a las características basadas exclusivamente en su tradición cultural, sino también al hecho de que el tema ha sido utilizado como un instrumento de lucha política e ideológica (Feliu, 1999).

1. Quisiera aquí agradecer su disponibilidad y generosidad por ofrecerme las bases de la realización de este artículo.

3. El relativismo cultural ante la universalización occidental

Si por un lado tenemos todos aquellos argumentos que justifican los obstáculos de las culturas no-occidentales respecto a la universalidad de los derechos humanos, por otro lado existe otra tendencia más flexible en la interpretación universal, es decir, la de aquellos autores que se basan en el concepto de relativismo cultural. El relativismo se entiende aquí como la doctrina que defiende la falta de una verdad universal y atribuye a los valores éticos una vigencia local y temporal determinada. Este concepto de relativismo tiene sus orígenes en la disciplina antropológica, así como en el relativismo moral filosófico. Cuando se aplica el concepto de relativismo cultural en el diálogo intercultural, éste se utiliza como una forma de reacción ante los estereotipos etnocentristas y los procesos de aculturación. El relativismo cultural comprende las diferentes sociedades a partir del criterio de distancia cultural.

Como hemos mencionado anteriormente, cuando uno pretende ubicar la universalidad de los derechos humanos en el marco de la diversidad cultural, se constata cómo la mayor parte de las culturas no occidentales no disponen del concepto de derechos humanos desde una perspectiva legal y declaratoria, o bien no la aplican por igual a todos los derechos humanos. Sin embargo, si podemos afirmar que este concepto legal no existe, ello no implica que estas culturas no tengan las mismas reivindicaciones en su concepto, es decir, los derechos —en su esencia— existen en todas las sociedades a pesar de que no estén expresados como tales. Así pues, el supuesto obstáculo que implica la falta de un reconocimiento legal en su propia tradición no puede ser considerado como una justificación para no afirmar la universalidad de los derechos humanos. No obstante, esta diversidad de caminos sí abre aquí un nuevo debate, es decir, el debate fundado sobre el cuestionamiento de las disparidades relativas a los valores y a los principios, aquí está entonces el quid de la cuestión: la búsqueda de un núcleo común de valores y de principios.

Para intentar establecer esta búsqueda de un núcleo común en general, se afirma la coexistencia de diferentes sistemas de valores, de principios y de normas que pueden poner en duda la existencia de una concepción única de dignidad humana. Es precisamente respecto a esta dificultad en establecer una concepción única de la dignidad humana que se suelen poner tres tipos de ejemplos de los posibles obstáculos. Generalmente se alude a tres tipos de prácticas relativas a una discriminación de género hacia las mujeres: 1) el infanticidio infantil, sobre todo en algunas regiones de la India, 2) la circuncisión femenina o la mutilación genital femina, sobre todo en países del África subsahariana y 3) el inferior estatuto de las mujeres, sobre todo en los países árabomusulmanes.

Estos tres casos son los ejemplos más flagrantes que nos hacen ver la dificultad de entender la universalidad desde la constatación de la diversidad de valores y de tradiciones. Lo que la complejidad de estos casos deja entrever es que la búsqueda de una identificación de unos derechos comunes para el con-

junto de la humanidad requiere de un doble proceso: 1) por una parte, de un proceso de reinterpretación intracultural, es decir, dentro de cada cultura (como se verá en el caso de Marruecos), viendo además que esta cultura está en cambio, no es estática y que además debe entenderse dentro de unos ejes socio-económicos en constante transformación, y 2) por otra parte, un proceso de interpretación y análisis intercultural, lo que pone de manifiesto que todavía falta por recorrer un largo camino de obstáculos. Una vez se puedan comprender estos dos procesos, vistos de una forma un tanto simplificada, desde un contexto interno y externo, se podrá pasar ya a buscar el objetivo último: la búsqueda de un núcleo común. Éste posibilita identificar una base de actuación en defensa de una entidad abstracta, que desde perspectivas muy divergentes muchas personas quieren preservar: la dignidad humana (Feliu, 1999).

4. El islam: el ejemplo paradigmático de las complejidades universalistas

En el mundo árabo-islámico el debate sobre la universalidad de los derechos humanos ha estado considerado desde muchas escuelas diferentes de pensamiento: el liberalismo, el marxismo, los movimientos islamistas. Las diversas escuelas han extraído conclusiones divergentes sobre la relación entre el islam y lo que se entiende hoy en día como derechos humanos. El punto central de este debate ha girado en torno a la compatibilidad de la tradición —la herencia musulmana— y los derechos humanos, basada sobre todo en un enfoque analógico más que en un enfoque de ruptura entre el islam y los derechos humanos. Muchos de estos trabajos se han dedicado a desentramar la cuestión de la compatibilidad aplicando las nociones abstractas inherentes a la doctrina musulmana, subrayando además la existencia de tradiciones históricas muy diferentes.

Las claves de este debate que nos puedan parecer desde España una curiosidad explicativa para dificultar el debate, es el corazón mismo de los procesos de cambio social en muchos países árabo-musulmanes. Como señalan Gema Martín, 1993: 153; Laura Feliu, 1999, la introducción de la modernidad ha estado aceptada por los países árabo-musulmanes, pero sólo en su vertiente material y no en su vertiente cultural, precisamente por suspicacia al posible desafío a unas estructuras tradicionales profundamente enraizadas. Esta construcción de la suspicacia respecto a la «invasión cultural foránea» utiliza a su vez el legado de la resistencia político-ideológica de la época colonial y del imperialismo, importante germen en la construcción de los movimientos nacionalistas en el mundo árabe. Hoy en día esta resistencia es significativa en ciertos sectores de sociedades como la argelina y en parte, como veremos luego, la marroquí, recuperando una antigua división del mundo entre *Dar al harb* (la casa de la guerra, los países no islámicos) y *Dar al islam* (la casa del islam, los países islámicos).

La respuesta, desde una posición estrictamente académica, a la situación de obstáculo ideológico entre los derechos humanos universales y la concepción islámica de los derechos es doble. Según Feliu (1999), podemos distinguir dos tipos de literatura:

1. Una abundante literatura que pretende demostrar que el derecho islámico y los derechos humanos son compatibles. En este sentido, Arkoun se suele referir a las «usurpaciones» o a los trabajos de «bricolaje ideológico» para referirse a las doctrinas o a las interpretaciones coránicas que se han elaborado a posteriori, a sabiendas de que el lenguaje coránico es un lenguaje eminentemente simbólico.
2. Otro tipo de literatura que subraya como el pensamiento islámico, redactado en el contexto de una estructura social tribal y de unas costumbres propias de un tiempo concreto, entra en contradicción y difiere en numerosos puntos con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Los dos ejemplos más destacados de esta incompatibilidad son los siguientes: primero, que el islam entiende que los derechos son corolarios (consecuencia inmediata) de los derechos que se tienen con Alá; segundo, el islam sitúa los derechos y las necesidades de la comunidad por encima de los derechos de los individuos. El individuo se encuentra en un segundo plano ante la comunidad de creyentes (*umma*), ofreciendo la identidad a través de la religión.

A partir de esta doble literatura distinguimos los argumentos de los que se refieren a un núcleo de derechos compatibles y aquéllos que se refieren a un núcleo de derechos incompatibles. Los que hablan de compatibilidad subrayan el concepto «universal» de la dignidad y la fraternidad, la igualdad entre los miembros sin distinción de raza, color o clase, el respeto al honor, la reputación y la familia, la presunción de inocencia o la libertad individual. Los que hablan de incompatibilidad señalan el respeto a la vida y a la dignidad de la persona, el respeto del domicilio o el derecho de asilo, la pervivencia de ciertos castigos corporales (*hudud*) y la libertad individual a la sumisión (*Muslim*, 'sometido'). Precisamente, los que hablan de incompatibilidad hacen referencia a dos situaciones concretas: la exclusión de los creyentes no musulmanes y la discriminación de la mujer.

Una vez abierto el debate sobre la incompatibilidad o compatibilidad en la búsqueda de un núcleo común, podemos encontrar la respuesta en el caso del islam. La respuesta clave a nuestra cuestión se fundamenta básicamente en la interpretación que se haga de la *Charia* o 'ley musulmana'. Este código jurídico, base jurídico-social de la sociedad musulmana, se ha mantenido prácticamente inalterado desde el siglo XII, precisamente cuando se cerró la vía de *iytihad*, es decir la vía de la interpretación, del esfuerzo de interpretación. Este inmovilismo en la interpretación de la ley pudo ser superado por los movimientos reformistas del siglo XIX en los países árabo-musulmanes a partir del movimiento de *Nahda* ('renacimiento'). Éste movimiento pretendía recuperar el atraso comparativo del mundo musulmán respecto al mundo occidental a través del esfuerzo de reinterpretación de los principios islámicos, tomando como base el islam primitivo. Hoy en día todavía podemos encontrar una línea heredera de estos esfuerzos reformistas dentro del pensamiento musulmán. No obstante, esta línea reformista se encuentra en oposi-

ción directa con aquellos movimientos islamistas que reclaman una aplicación estricta de la *Charía*. El auge de estos movimientos fundamentalistas (que van al fundamento del texto, sin dejar paso a una reinterpretación) es la expresión más clara de los procesos de retraditionalización (que se hacen extensibles a los sistemas jurídicos) experimentados en las sociedades árabo-islámicas a partir de los años ochenta. Esta situación es la que nos ayuda a comprender por qué el debate que nosotros proponemos es todavía un debate incabado hoy en día.

5. La otra cara de la moneda: la discriminación a la mujer como base del estereotipo occidental

El caso escogido para poder mostrar este análisis en profundidad acerca de las complicaciones que conlleva la interpretación universalista de los derechos humanos (el tema del islam respecto al estatuto jurídico de la mujer en el contexto de la supuesta «transición» en Marruecos), tiene también una lectura no sólo desde las circunstancias de los países de origen de los inmigrantes en España, sino también desde la construcción de estereotipos en España. Precisamente la discriminación a la mujer es uno de los estereotipos más extendidos con los que tiene que vivir la comunidad marroquí en España, tal como se hizo patente en los actos de violencia de El Ejido en febrero de 2000.

Si desde la antropología clásica se había intentado destacar la idea del Mediterráneo como un mosaico de culturas al mismo tiempo que en base a la idea de unidad (el concepto del honor y la persistencia de una estructura de parentesco común, así como la cuna de las religiones monoteístas), parece que en cierta forma los debates se abren hoy sobre nuevas cuestiones que tienen que ver con estas posibles incompatibilidades. La primera fractura en ese Mediterráneo es la manera estereotipada en la que nos miramos los unos a los otros. Es decir, la pretensión que muchas veces se tiene en esta orilla del Mediterráneo de reducir a los de enfrente al exclusivo elemento religioso, en este caso el islam, como desde la otra orilla, de reducir Occidente al materialismo, nutriendo el discurso del islamismo político (Ribas, 2000).

Es un estereotipo bastante extendido en España la idea de los árabo-musulmanes como fanáticos, fundamentalistas, agresivos y discriminadores con respecto a las mujeres, características que se asumen globalmente para toda la comunidad musulmana. En razón de la amenaza que el islam significó para el orden cristiano entre los siglos VII y XVII, el mundo musulmán ocupa frente a aquél un puesto central, cualitativamente distinto del de las demás civilizaciones no europeas. El estereotipo de la mujer árabo-musulmana, que representa la quintaesencia de la alteridad, es un elemento de análisis interesante en la deconstrucción de los discursos culturalistas. Estos discursos utilizan elementos estereotipados basados en referencias sobre la discriminación de género como base de las incompatibilidades culturales, utilizando a su vez toda una serie de referentes históricos sobre los cuales se produce una construcción sobre las supuestas sociedades atrasadas.

6. El caso de Marruecos: la contradicción entre la realidad socioeconómica y la ley

Esta contradicción destaca especialmente cuando consideramos la alta participación de las mujeres marroquíes en ciertos sectores del mercado de trabajo así como en los flujos de emigración hacia Europa.

La ley es el fundamento en el que se establecen las condiciones de los poderes formales, es la base para comprender la desigualdad formal entre hombres y mujeres. Sobre esta desigualdad de género hallamos en la bibliografía marroquí una copiosa literatura, además de ser un tema de gran actualidad. Éste es un tema de debate en el seno de la sociedad marroquí, y gira entre la adopción de los códigos de la familia inscritos en la Charía y la adopción de una legislación positiva. Este tema representa una cuestión clave al abordar el tema de la mujer, tanto para el gobierno, como para las asociaciones de derechos humanos, como para los grupos de mujeres.

La legislación establece unas condiciones formales que no se consideran un todo en la situación de la mujer. Es decir, la ley no puede convertirse en el dogma para analizar la situación de la mujer, de la misma manera que tampoco se hace en otro tipo de sociedades no árabo-musulmanas. La legislación nos fija, por ejemplo, el marco de las discriminaciones entre hombres y mujeres, por eso es una herramienta de útil conocimiento.

En los textos legislativos marroquíes la mujer es una ciudadana de segunda clase, o bien una menor de edad. La Mudawana² (que no había sido modificada desde el 1958) es el código marroquí de estatuto personal (en el cual se definen la poligamia, la virginidad, el repudio, etc.). El código de estatuto personal es fiel al *fiqh malekita*, en este código se suprime el derecho al *djer* (la hija impúber está sometida al derecho del contrato matrimonial) y se establece una edad mínima al matrimonio (quince años de edad). Una de las figuras claves de discriminación del código es la existencia del *wali* ('tutor'), del que necesita la mujer para el consentimiento del matrimonio.

El derecho marroquí obliga al marido a hacerse cargo de los gastos del hogar y cubrir las necesidades de mantenimiento de la mujer (*nafaqa*). La Mudawana, fiel al código musulmán clásico, estipula la obligación de manutención de la mujer. El primer artículo se basa en el principio de *fqih*³, según el cual el marido es el padre de familia, el sexto, en el poder de decisión del marido a que la mujer se dedique al comercio. Estos artículos, como los específicos a la poligamia y al repudio, chocan con los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos⁴.

2. Significa 'libro, recopilación', es el título de la obra del imam Malik, fundador del rito *malekita* (rito en vigor en Marruecos, los otros tres son: *hanbalita*, *chafeita* y *hanafita*). En este contexto se enmarca el código de estatuto personal vigente en Marruecos.
3. Derecho, jurisprudencia islámica. El *fiqh* es el maestro, sabio, alfaquir, que tiene un importante rol religioso y político en la comunidad.
4. Para un examen más detallado de cada uno de los artículos de la Mudawana en contraposición con la carta de Naciones Unidas (que proclama el principio de igualdad de los dere-

La repudiación (*attalaq*) es un derecho exclusivo del marido y el divorcio (*attaliq*) es en revancha, un acto judicial, la esposa o el esposo depositan una demanda de divorcio, y después de la instrucción, el juez acepta o rechaza la anulación del matrimonio. Actualmente, el *jul*⁵ es la única forma de ruptura de la unión conyugal que sea exclusivamente de iniciativa femenina: la mujer rescata, de manera irrevocable (artículo 67 de la Mudawana), la libertad respecto a su marido, pagándole para que él la repudie, aunque la decisión última será el derecho exclusivo del marido.

La reforma del Código del Estatuto Personal (Mudawana) simboliza el intento de compensación de la gran contradicción existente entre la legislación y la realidad social que vive la mujer (véanse los cuadros 1 y 2 para comprender el contexto de dicha articulación). Los puntos principales que afectan a la mujer respecto al estatuto que fija la Mudawana son el matrimonio y la poligamia (para casarse por segunda vez, el marido debe tener los medios materiales). A principios de los noventa, los puntos principales en relación con la posible reforma de la Mudawana se fijaron en los tutores matrimoniales⁶, los derechos de la esposa sobre su marido (manutención, igualdad de trato de las esposas, la autorización de la mujer a visitar a su familia dentro de los límites convenientes, administrar y disponer de sus bienes) y los derechos del marido sobre su esposa (la fidelidad, la obediencia conforme a las conveniencias, la crianza de los niños en lo posible dentro del matrimonio, velar sobre los asuntos del hogar, la consideración del padre, de la madre y de los parientes próximos del marido).

La cuestión de la reforma de la Mudawana, objetivo de lucha básico de los movimientos feministas en Marruecos desde principios de la década de 1990 pasó a convertirse también en un tema central en la discusión sobre la compatibilidad entre legislación musulmana en el nuevo contexto socioeconómico de las mujeres marroquíes. Así, vemos que en los discursos oficiales del difunto rey Hassan II se intenta compatibilizar los caminos de la tradición legislativa y de la modernidad socioeconómica que inciden radicalmente sobre

chos del hombre y de la mujer), véase el análisis de Abderrazak (1991). Después de contrastar la legislación interna a la luz de los instrumentos internacionales, se abre la brecha del modelo que se pretende adoptar, en el contexto de la modernización de la familia musulmana. Tres son las opciones: una transformación familiar paralela a la transformación socioeconómica de los países musulmanes, una vuelta al modelo de familia tradicional (impulsado por los integristas y fundamentalistas), o bien una síntesis de las culturas occidental y musulmana en un tipo de familia musulmana moderna, manteniendo las bases de la sociedad e incorporando los aspectos dinámicos necesarios (ver ídem, p. 129-130).

5. Repudio mediante compensación.
6. Los tutores matrimoniales (*awliya*) son, por orden de prioridad: los hijos, el padre o el tutor testamentario designado por él, el hermano, los hijos del hermano, el abuelo paterno y así sucesivamente dependiendo del grado de parentesco, el pariente que asegura la subsistencia, el juez y, en fin, todo miembro de la comunidad musulmana (*Du marriage*, cap. III). En caso de disolución del matrimonio, el cuidado de los hijos correspondería prioritariamente a la madre, y sucesivamente, por orden de preferencia: a la abuela materna del niño, etc. (*Magreb Magazine*, 1993).

Cuadro 1. Estatuto jurídico de la mujer en Marruecos.

Nivel nacional

Tipo	Fundamentos
Charía ¹	Alcorán ² y Hadices ³
Derecho positivo	Derecho privado (Estatuto personal ⁴ y de sucesión ⁵ Mudawana, obligaciones y contratos ⁶ , derecho comercial ⁷ ...).
Constitución (10/3/72). Igualdad, derechos, obligaciones y libertades (libertad de expresión en todas sus formas).	

Nivel internacional

Pacto internacional. Derechos económicos, sociales y culturales y derechos civiles y políticos, 16 diciembre 1966, Nueva York.

Marco de Naciones Unidas. Declaración universal de los derechos humanos (adoptada en 1948), Carta de Naciones Unidas, Declaración de los derechos del niño (1959), Declaración de todas las formas de discriminación racial (1963), Declaración (1967) y después convención (1979) de todas las formas de discriminación de la mujer. Conferencias de Méjico (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Pekín (1995).

Fuente: elaboración propia.

1. La Charía no es aplicable a las mujeres marroquíes no musulmanas, que se regirían por el derecho positivo. Las dos fuentes principales de la Charía, el Alcorán y la Sunna, producidos durante catorce siglos de *iytihad* por juristas musulmanes, se caracterizan por un amplio tratamiento de la condición femenina, preocupación primordial de la Charía islámica. En Marruecos esta legislación se complementa con las *fatwas* (decisión jurídico-religiosa en respuesta a una cuestión de gran interés) de las obras y las jurisprudencias pronunciadas por los *cadíes* (jueces religiosos).
2. Respecto a los derechos fundamentales de la mujer y de las igualdades de los sexos en el matrimonio, en el divorcio y en la herencia. Especialmente las siguientes suras: *Sura An-Nissaa* (de las mujeres), *Sura Al Mumtahanah* (de la mujer puesta a prueba), *Sura Al Mujadalah* (de la discusión), *Sura An-Nur* (de la luz), *Sura Al Baqarah* (de la vaca), *Sura Al Talaq* (del divorcio).
3. Tradiciones del Profeta. Para algunos también designan los hechos del Profeta, así como los dichos y los actos de sus compañeros. La tradición o Sunna es una de las fuentes de la Charía. Se refiere al conjunto de tradiciones establecidas en los hadices o dichos del Profeta, relacionados con la vida de éste. Los seguidores de la Sunna son los *sunnitás*, que son la mayoría de los musulmanes, mientras que la minoría de ellos serían los *shiitás*.

4. Señalar este apartado dentro de la legislación es intentar prever un tipo de obstáculos a los matrimonios mixtos, tanto en el país de origen como en el país de destino: «Tout d'abord: la prohibition du mariage de la femme avec un non-musulman. Si l'homme peut épouser une femme du Livre, l'article 29 de la Moudouana dispose qu'est prohibé le mariage d'une musulmane avec un non-musulman. Cette prohibition provisoire peut être levée par la conversion du non-musulman à l'Islam et par une autorisation du procureur général près de la Cour d'Appel. [...] Au regard de l'Islam, certains auteurs musulmans considèrent qu'on peut déduire des ouvrages du fiqh (droit musulman) que le Coran n'interdit que le mariage d'une musulmane avec un idôlatre et non avec un homme du Livre» (Moulay Rchid, 1991, p. 54-55). «Sur le terrain de la liberté matrimoniale, la Moudaouana interdi la mariage de la musulmane avec un non musulman (article 29). Pourtant un fait social es patent: des marocaines musulmanes s'unissent à des non musulmans. Mais ce phénomène est plutôt rare» (Moulay Rchid, 1987, p. 31).
5. Como ya hemos avanzado, es el código de estatuto personal, para los temas que conciernen al matrimonio, la tutela matrimonial, la dote (*sadaq*), el repudio (en la época del profeta era una forma de protección de la mujer «contra las fantasías de su marido»), el repudio mediante compensación —la mujer paga un tanto— (*jul'*), la retirada legal (*idda*), el divorcio, la filiación, la custodia de los hijos (*hadana*), la pensión alimenticia, la herencia. La Mudawana marroquí (1957/58) codifica la aplicación del derecho musulmán clásico y ha estado revisada en septiembre de 1993. Preserva los principios fundamentales del derecho musulmán clásico suprimiendo los más arcaicos y peligrosos para la seguridad jurídica, sobre todo en los siguientes temas: capacidad matrimonial, mayoría legal, forma de matrimonio, protección de los incapaces, capacidad patrimonial de la mujer casada, retraso máximo del embarazo y repudiación triple. Actualmente, los puntos más destacables de la aplicación de la Mudawana son: el *wali* es el representante matrimonial —normalmente es el padre—, se mantiene la diparidad de culto (prohibición al matrimonio entre musulmana-no musulmán, aunque actualmente no se sigue en sentido estricto), se da la posibilidad para la mujer de elegir un régimen monogámico (la poligamia se ha debilitado como consecuencia de la fragmentación de la familia extensa y de la transformación de las estructuras sociales), el principio del derecho al repudio se mantiene pero se reglamenta después de septiembre de 1993 en un sentido restrictivo, etc. (Salima Mernissi, 1994, *Le statut de la femme au Maroc* (conferencia). Institut Català d'Estudis Mediterranis. Europa danvant la problemàtica jurídica en el món islàmic. Barcelona, noviembre de 1994).
6. Código de obligaciones y contratos (DOC).
7. Código de comercio. Artículo 6 (*Dahir* —decreto real con fuerza de ley— del 2 agosto del 1913, BO. 12 septiembre 1913). «La femme ne peut être marchande publique au Maroc sans le consentement de son mari, quelles que soient les dispositions de son statut personnel à cet égard» (CERED, 1990, p. 173). Por otra parte, la mujer tiene control total de sus bienes (artículo 36 de la Mudawana), y la igualdad de los derechos entre los sexos es un fundamento constitucional).

Cuadro 2. Expresiones antinómicas en el mundo jurídico marroquí.

<i>Charía</i>	<i>Urf</i> ¹
<i>Hukm as-Charía</i>	<i>Hukum al-ada</i>
(estatuto jurídico)	(estatuto jurídico consuetudinario)
<i>El mashur</i>	<i>As-shadhhdh</i>
(lo dominante)	(la excepción)
<i>An-nas</i>	<i>At-ta amul</i>
(el texto)	(relaciones sociales)
<i>Iytihad</i>	<i>Taqlid</i>
(idealismo jurídico)	(realismo jurídico)

1. Debemos anotar una nueva complejidad, las relaciones entre el *malekismo* islámico y la tradición bereber: «Le Maroc est en effet le pays où le malékisme —réputé entre le plus rigide et le plus imprégné de l'esprit des prescriptions et coutumes islamiques initiales—, installé de bonne heure, a pu se maintenir et assurer sa continuité sous les dynasties successives. [...] Mais le Maroc est aussi le pays où les zones de droit coutumier sont les plus étendues (principalement les régions bebères, le Sous et le Rif) et où des institutions et pratiques contraires à la doctrine musulmane du droit sont les plus répandues» (Himmich, 1990, p. 184).

Fuente: Himmich, 1990, p. 190.

la relación de los géneros. Veamos pues algunos extractos de discursos de Hassan II en los que se hace referencia a esta temática (*Maghreb Magazine*, 1993: 35):

Bien entendu, J'appliquerai la Chari'a islamique, dans sa dimension tolérante. [...] Je ne veux pas et Je suis persuadé qu'aucun de nous ne souhaite la dislocation de la famille marocaine. (Discurso dirigido a la nación, el 10/09/1992, Al Bayane).

Pour moi, seules les choses interdites par le Coran et la Sunna sont intouchables. Autrement, tout peut-être réadapté, car la religion musulmane est une religion qui a beaucoup évolué et qui est évolutive [...] on ne peut plus répudier une femme sans que ce soit motivé, ni en son absence. (*Le Matin du Sahara*, 17/05/1993, émission 7/7, TF1).

[...] J'ai voulu... rendre hommage à l'épouse et à la mère marocaine en les réunissant autour de Moi en ce jour de Fête de Travail. [...] nous avons voulu démontrer qu'il y a égalité de la femme et de l'homme. Bien évidemment, il y a des différences notables entre l'homme et la femme du point de vue de la nature et du point de vue physiologique, mais sur les plans juridique, intellectuel et des droits, aucun prophète, messager ou études scientifiques n'ont établi qu'il y ait des différences. Dans les domaines de la réflexion, de la gestion et de l'exercice de la responsabilité, la femme est l'égal de l'homme. [...] Nous devons nous féliciter des progrès accomplis par le Maroc, notamment par la femme marocaine qui, grâce a sa maturité, sa patience et sa prise de conscience a fait un pas qualitatif remarquable non seulement au plan arabe mais également islamique. (Discurso del 1 de mayo de 1993, *Le Matin du Sahara* de 03/05/1993).

En conclusión, desde la década de 1960 se ha estado gestando un gran desafío para la mujer marroquí, a partir de los intentos de erradicación de la sumisión de la mujer establecida por la Mudawana. Este cambio en las presiones legislativas se ha producido en el contexto de la participación de la mujer en el mercado laboral. La mujer, tratada por la ley como una menor de edad, necesita constantemente autorización masculina. Asimismo, para la expedición de un pasaporte, se precisa la autorización de un tutor. La mujer debe recurrir siempre a tutela administrativa, trátese de la obtención del pasaporte como de gestiones comerciales (en contraposición a la legislación tunecina).

En la línea del tema sobre el doble registro de las disposiciones jurídicas que afectan a la mujer, surgen también otros problemas dicotómicos más generales. ¿De qué forma se combinan la tradición legislativa musulmana —vértebra del mundo árabe—, la tradición positiva dentro de un marco constitucional democrático y los derechos humanos elaborados mayormente desde Occidente? Preguntas semejantes se nos plantean cuando hablamos de Marruecos como estado musulmán soberano, monárquico, constitucional:

D'une part le Maroc est, en vertu de la constitution «un État musulman souverain, dont la langue officielle est l'arabe [...]». Cet énoncé préambulaire est immédiatement relayé par l'article 1 qui dispose que «le Maroc est une Monarchie constitutionnelle, démocratique et sociale» puis par l'article 6 «l'islam est la religion de l'État. (CERED, 1990: 174).

Un des enjeux est le choix entre la modernité et la tradition. Dans un pays comme le Maroc, ayant opté pour le libéralisme économique et le pluralisme politique et syndical dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle où le Roi est le chef spirituel et temporel, le choix ne peut être insensible au poids de l'islam dans le système politique, ni à l'image que le Maroc veut se donner sur le plan international: à l'échelle islamique, arabe, africaine et universelle. (Moulay Rchid, 1987: 16).

Incuestionablemente, las presiones por la estabilidad social fundamentada en la tradición —lo permanente— y, por el otro lado, el cambio social, son los dos parámetros a debate. Es decir, la contradicción entre el texto y el contexto, representado en el estatus de la mujer como el máximo exponente de esta articulación (como ha ocurrido también en las otras religiones monoteístas). Este debate nos transporta de nuevo a la búsqueda de un núcleo común de derechos que nos transporta al mundo social y filosófico de las contradicciones traducidas al campo semántico de la ley.

7. Las reivindicaciones más importantes de las organizaciones (feministas y de derechos humanos)

Después de la lucha por la reforma de la Mudawana, las ONG marroquíes fueron consolidando las demandas de reforma en los siguientes cambios (Benriad, 1999):

1. **La edad mínima al matrimonio**
La mayoría de organizaciones de mujeres reivindican que los dos cónyuges sean mayores que las edades establecidas y solicitan la abolición de la discriminación ponderada por el Código del Estatuto personal por lo que respecta a la edad del matrimonio: quince años para la chica y dieciocho para el chico.
2. **La tutela matrimonial**
En contradicción con el principio constitucional que prevé la igualdad del hombre y de la mujer y los fundamentos de los diversos instrumentos internacionales, se ha solicitado que la mujer manifieste, directamente y sin intervención de un tutor matrimonial, su consentimiento al matrimonio.
3. **El repudio**
Siguiendo la misma filosofía y según los mismos fundamentos, las reivindicaciones se han realizado respecto a la abolición del repudio, que se considera una prerrogativa unilateral y discrecional del marido.
4. **La poligamia**
Esta institución, considerada como el atentado más grande contra la dignidad de la mujer, constituye un hecho controvertido en todo el mundo, y se solicita que no se le reconozca ningún efecto.
5. **El derecho de custodia**
Este derecho se otorga prioritariamente al padre. Se solicita que el padre ocupe el segundo lugar después de la madre.
6. **La representación legal**
Se solicita que la madre del menor de edad ejerza la tutela legal respecto a sus hijos menores de edad y de sus bienes en caso de muerte del padre, de su ausencia o en caso de que el padre pierda la capacidad legal.
7. **La transmisión sucesoria**
La igualdad que se reivindica pretende establecer una igualdad entre las partes del hombre y de la mujer que tengan la misma categoría en relación con el pariente muerto.
8. **Concreción de obstáculos: la polémica sobre la modificación de la Mudawana como pretexto de la movilización islamista**

Los problemas sobre la interpretación universalista de los derechos humanos en el caso del estatuto jurídico de la mujer en Marruecos, pone en evidencia que la universalidad debe comprender todavía el proceso de análisis de reinterpretación intracultural que está fuertemente afectado por los procesos socioeconómicos que están experimentando las sociedades norteafricanas. El obstáculo más claro se experimenta aquí a partir de las fuertes tendencias retraditionalistas que se están viviendo sobre todo en los últimos años, en contraposición con la llamada «primavera de la igualdad» de 2000, encabezada por siete asociaciones feministas que han abierto un nuevo frente en la lucha

contra la discriminación de la mujer, a través de una campaña que reclama cambios en la legislación.

Uno de los cambios principales que se pusieron en marcha con el nuevo monarca, Mohammed VI, fue la puesta en marcha de un plan de acción para la integración de la mujer en el desarrollo. La idea de la elaboración de un plan global y nacional relativo a la condición femenina es consecuencia de la Conferencia internacional de la mujer, celebrada en Nairobi en el año 1985. De todos modos, los proyectos no fueron relanzados hasta marzo de 1997, después de la conferencia de Beijing, por parte del Ministerio de Empleo y de Asuntos Sociales bajo el título *Proyecto de estrategia nacional para la promoción de la mujer*. Más tarde le seguiría la publicación de un informe científico de los ulemas, que lo encontraron irrespetuoso respecto a los preceptos de la Charía.

Así pues, se abriría la reciente polémica sobre el Plan de la integración de la mujer, que situaría a los islamistas al frente de la escena. Estas presiones se dejarían después entrever a través de las multitudinarias manifestaciones organizadas por los movimientos islamistas en Casablanca, en marzo del 2000. La manifestación que denunciaba el Plan como «impuesto por Occidente» representaba casi un millón de personas, mientras que en Rabat los defensores del Plan no llegaban a los ochenta mil. Es aquí donde tenemos que empezar a entender el caso sobre la compatibilidad de los derechos humanos universales y los derechos tradicionales que afectan a la mujer.

Bibliografía

- BENRIAD, Malika (1999). «El dret de família al Marroc i el seu impacte sobre l'estatut jurídic de les dones». A ROQUE, Maria-Angels (dir.). *Dona i migració a la Mediterrània Occidental*. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània i Institut Català de la Dona.
- CERED (Direction de la Statistique) (1990). *Statut économique et social de la femme au Maroc. Recueil analytique des textes*. Rabat: Direction de la Statistique.
- FELIU, Laura (1999). «Islam y derechos humanos: de la umma al individuo». En BLANC ALTEMIR, Antonio (ed.). *El Mediterráneo: un espacio común para la cooperación, el desarrollo y el diálogo intercultural*. Madrid: Tecnos y AECL.
- HIMMICH, Bensalem (1990). *De la formation ideologique en islam*. Rabat: Les Éditions Guessous.
- Mahgreb Magazine* (1993). «La femme marocaine et la revision de la Moudawana. Extraits des discours du Roi Hassan II». 16 de julio de 1993.
- MARTÍN, Gema (1993). «La igualdad entre los sexos y la cuestión de los derechos humanos y del ciudadano en el mundo árabe». En Muñoz, Martín (comp.) *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, p. 153.
- MOULAY RCHID, Abderrazak (1987). «Changement juridique et changement social à travers la condition des femmes au Maroc». En *Portraits de femmes*. Casablanca: Collection Approches. Éditions Le Fennec.
- RIBAS MATEOS, Natalia (1999). *Las presencias de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona: Icaria.
- (2000). «Inmigración femenina en el sur de Europa». Presentación de *Papers*, 60.