

La construcción histórica de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres¹

The Historical Construction of the PJD's Ideological Hegemony in Morocco: The 2000 Islamic Rally and the Debate over Women

Carmelo PÉREZ BELTRÁN

Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, UGR

carmelop@ugr.es

Juan A. MACÍAS AMORETTI

Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, UGR

jamacias@ugr.es

Recibido 19/3/2016. Revisado y aprobado para publicación 2/2/2017

Para citar este artículo: Carmelo Pérez Beltrán y Juan A. Macías Amoretti (2017), "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 22, 1-34.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2017.22.001>

Resumen

El presente artículo propone reconstruir el desarrollo histórico y conceptual de la hegemonía ideológica islamista en Marruecos desde finales de los años 90, que conduciría progresivamente a la ampliación de la base social de los movimientos islamistas y al reforzamiento del poder político de un sector de los mismos integrado en el juego político oficial. Como paradigma de dicho desarrollo se plantea un análisis sociológico y discursivo de un hecho crucial: la marcha islámica de Casablanca del 12 de marzo de 2000 que fue liderada proactivamente por el MUR y el PJD como alternativa histórica y antagónica de la marcha programada ese mismo día en Rabat en defensa del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo. El discurso en torno a las

¹ Esta contribución se enmarca en el proyecto de I+D "Revueltas populares del Mediterráneo a Asia Central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios" (Ref. HAR2012-34053), financiado por el Plan Nacional de Investigación Científica del Ministerio de Economía y Competitividad, y desarrollado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigadora principal: Laura Feliu Martínez.

mujeres, la familia, y el género se convirtió así en fundamento ideológico de la lucha política islamista.

Palabras clave: Plan Nacional / Islam político / Género / Marruecos

Abstract

This article tries to re-build the historical and conceptual development of the Islamist ideological hegemony in Morocco since the late 90's. This development would finally lead to the extension of the Islamist social basis and also to the reinforcement of political power within the official political game. As a paradigm to this development a sociologic and discursive analysis of a crucial historical fact is proposed: the Islamic rally held in March, 12th 2000 was leaded in a very proactive way by the MUR and the PJD as an historical rally and as an antagonistic to that programmed in Rabat the very same day by feminist associations and left-wing organizations in defense of the National Plan of Action for women integration into development. Since then, discourse on women, family and gender became an ideological foundation in the Islamist political fight.

Keywords: National Plan / Political Islam / Gender / Morocco

El 12 de marzo del año 2000, en el contexto de la lucha contra la pobreza, tuvieron lugar en Marruecos dos importantes manifestaciones o, más bien, marchas con objetivos opuestos y planteamientos ideológicos irreconciliables. El detonante de ambas era el mismo: el *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo*, un ambicioso y complejo proyecto elaborado desde el Secretariado de Estado para la Protección Social, la Familia y la Infancia. Pero mientras que la marcha de Rabat, protagonizada por la sociedad civil convencional (asociaciones feministas y derechos humanos) y los partidos de izquierdas, mostraba su apoyo incondicional a dicho Plan, la contramarcha de Casablanca, muchísimo más numerosa y mejor organizada, mostraba su rechazo más contundente. Este fenómeno adquiere un profundo significado político e ideológico, sobre todo si consideramos que la marcha de Casablanca presupone la construcción de la hegemonía ideológica del movimiento islamista *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* (MUR) y su *alter ego* político, el *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD), partido que una década después acabaría tomando las riendas del gobierno del país.

Es objetivo de este trabajo es analizar el contexto sociopolítico y el pensamiento ideológico de los diferentes sectores de oposición al Plan de Acción, así como los elementos organizativos, de acción y de liderazgo de la marcha de Casablanca del 12 de marzo del 2000, partiendo de la hipótesis de que el éxito de esta marcha fue el resultado de una unidad pragmática de acción coordinada pero que, de forma simultánea, también supondrá la cooptación progresiva del islamismo oficialista del PJD, el cual llegará a convertirse en interlocutor de palacio, con un creciente e innegable apoyo popular, y culminará con su llegada al gobierno en las elecciones legislativas de 2011.

Para afrontar este trabajo sobre un fenómeno socio-político en el que intervienen factores culturales e ideológicos de muy diversa naturaleza hemos optado por un paradigma de análisis sociocrítico, debido a la importancia que esta perspectiva otorga a la transformación social y a los sujetos “como agentes activos en la configuración de su realidad, contribuyendo a transformarla” (Melero Aguilar 2012:352),² así como a la palabra, al discurso y a la capacidad de acción-reacción. Para ello nos hemos basado, en primer lugar, en el análisis de fuentes secundarias, con especial

² Sobre esta perspectiva cualitativa, véase también Lusmidia Alvarado y Margarita García, “Características más relevantes del paradigma socio-crítico: su aplicación en investigaciones de educación y de enseñanza de las ciencias realizadas en el Doctorado de educación del Instituto Pedagógico de Caracas”, *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 9, 2 (diciembre 2008), pp. 187-202.

atención al discurso generado por los principales grupos de oposición al Plan, con la característica de que buena parte de esta producción ha sido editada en árabe. Junto a ello, la investigación se nutre de los registros narrativos derivados de las entrevistas, con carácter semiestructurado, realizadas principalmente a militantes del partido que lideró al movimiento de oposición al Plan, el PJD, durante nuestra estancia en Casablanca en mayo de 2016³.

Asimismo, siguiendo la propuesta teórica de Montesano (Montesano Montessori, 2011:170), se ha elegido el concepto de “hegemonía” como paradigma de deconstrucción crítica del discurso, de manera que puedan analizarse los correspondientes elementos ideológico-conceptuales de empoderamiento presentes en el discurso islamista del PJD durante la ventana de oportunidad que supuso la marcha de Casablanca del año 2000. Dichos elementos generan históricamente una diversidad de discursos, correspondientes con el contexto político y social, que se plasman en enunciados divergentes, en terminología *foucaultiana*, pero siempre relacionados de manera inmediata con dicho contexto en cuanto a la elección de recursos de poder utilizados, primero, para hacer visible un discurso diferencial y, segundo, para convertir dicho discurso en hegemónico y acceder entonces a mayores espacios de poder (Izquierdo Brichs, 2007). El análisis crítico del discurso permite abordar las principales estrategias discursivas y narrativas del PJD en la construcción progresiva de una hegemonía ideológica islámica que ha jugado a favor de sus intereses políticos en la historia reciente de Marruecos (Daadaoui 2011)⁴.

En cuanto a la estructura, hemos organizado este trabajo en cuatro apartados principales. Los dos primeros tienen un carácter contextual, incidiendo en las circunstancias políticas y sociales que propiciaron ambas marchas, con una atención especial al estatus de las mujeres durante los años 90 del siglo XX (epígrafe 1), así como en las propuestas del Plan Nacional de Acción Nacional destinadas a la integración de las mujeres en el desarrollo del país (epígrafe 2). A partir de aquí, el epígrafe tercero analiza los movimientos ideológicos de oposición a dicho Plan Nacional, en donde el MUR-PJD alcanzará un notable protagonismo, mientras que el último de ellos está consagrado al estudio de los elementos organizativos y de movilización de la marcha de Casablanca.

La marcha de Casablanca en su contexto político y social: el estatus de las mujeres a finales del siglo xx

La marcha de Casablanca del 12 de marzo de 2000 contra los planteamientos del *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo* tiene lugar dentro de un complejo proceso de liberalización política y económica que tenía por objetivo principal explorar nuevas formas de supervivencia del autoritarismo mediante una serie de reformas *top-down*, estrechamente controladas desde palacio (Desrues y Hernando de Larramedí, 2011; Desrues y Moyano, 2001). Se trataba también de una especie de maniobra para recuperar la legitimidad interna y el prestigio internacional tras muchos años de una feroz represión y de una dura crisis económica que había pauperizado aún más a la sufrida población. Dicho proceso coincide, además, con el fallecimiento

³ Estancia financiada por el proyecto de I+D “Revueltas populares del Mediterráneo a Asia Central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios” (Ref. HAR2012-34053). Agradecemos asimismo a los investigadores Juan Marsá y Hassaniyya Tighazouane su inestimable ayuda durante el trabajo de campo en Casablanca.

⁴ Para la relación entre islam político y construcción hegemonía ideológica en el contexto histórico y político árabe, véase también Daniel Atzori (2015), *Islamism and Globalization in Jordan. The Muslim Brotherhood Quest for Hegemony*, New York: Routledge.

del rey Hasan II, instigador de las reformas, y el advenimiento del nuevo monarca Muhammad VI que seguirá en la misma línea, aunque con ciertos elementos distintivos de una nueva modernidad más de forma que de fondo.

La reforma constitucional de 1992, en la que por primera vez se reafirmaba la adhesión de Marruecos a los derechos humanos “tal y como son reconocidos universalmente”, inauguraba el proceso de ampliación y redefinición de derechos⁵ anteriormente señalado y unas relaciones más fluidas entre la monarquía y los partidos de la oposición que, junto a las diversas manifestaciones de la sociedad civil, reclamaba desde hacía décadas reformas constitucionales en profundidad y procesos electorales más democrático (López García 2000) . Siguiendo en esta misma vía, será la nueva reforma constitucional de 1996 la que apostará definitivamente por el cambio aperturista al establecer un sistema bicameral constituido por una Cámara de representantes, elegida cada cinco años por sufragio universal directo, y una Cámara de Consejeros, elegida por sufragio indirecto (asambleas regionales, asociaciones patronales y sindicales) que, en buena medida, podía servir de instrumento de control de la asamblea. Retomando la terminología de Brumberg (Brumberg 2003), se establecía una especie de autocracia liberalizada que “se caracterizó de un lado, por una cierta apertura en la cúspide que se reflejaba en un proceso de liberalización política y comunicación permanente con las fuerzas políticas y sus líderes; de otro lado, por un control de la base de la pirámide a través de la ingeniería electoral y la inclusión/exclusión de los actores en el campo político regulada a través del binomio represión-cooptación” (Parejo 2010:368).

Como fruto de esta dinámica, Hasán II impulsará el establecimiento del gobierno de la alternancia y, tras las elecciones legislativas de 1997, encargará la formación del gobierno al histórico opositor político y líder de la USFP, Abderrahman Yusufi, el cual se convertirá también en el garante de una sucesión hereditaria sosegada y sin sobresaltos, tras la muerte del monarca el 23 de julio de 1999. El gobierno Yusufi estuvo formado por un nutrido grupo de 42 ministros, ministros delegados y secretarios de estado (reducido a 33 miembros en el reajusto ministerial del 2000), pertenecientes a siete partidos políticos diferentes. Pero también Yusufi se hubo de replegar a los denominados “ministros de soberanía” que son prerrogativa real; entre ellos, Abdelkebir M'Daghri Alawi, que ocupaba el cargo de Ministro de Habús y de Asuntos Religiosos desde 1985 y que desempeñará un significativo papel durante toda la polémica generada con el *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo*, y, sobre todo, Driss Basri que ocupaba el cargo de Ministro del Interior desde 1979 y que representaba la época de mayor represión y de los más execrables excesos durante los años de plomo, motivo por el cual fue depuesto por el nuevo rey en noviembre de 1999 como símbolo de un nuevo concepto de autoridad y una nueva sensibilidad sobre los derechos humanos.

También el parlamento resultante de las elecciones legislativas de 1997 introdujo significativas novedades que traducían el espectro ideológico del país y las estrategias de cooptación del régimen monárquico. Entre ellas, una de las más significativas fue inclusión, por vez primera, de nueve parlamentarios del movimiento al-Tawhīd wa-l-Iṣlāḥ, que habían podido participar en las elecciones bajo el paraguas de un partido entonces en declive, el Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD) del Dr. Jatib, pero que se convertirá en una pujante fuerza política tras su transformación en el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en 1998, como bien

⁵ “Entendemos por liberalización el proceso que vuelve efectivos ciertos derechos, que protegen a individuos y grupos sociales ante los actos arbitrarios o ilegales cometidos por el Estado o por terceros. En el plano individual estas garantías incluyen los elementos clásicos de la tradición liberal: el habeas corpus, la inviolabilidad de la correspondencia y de la vida privada en el hogar, el derecho de defenderse según el debido proceso y de acuerdo con las leyes preestablecidas, la libertad de palabra, de movimiento y de petición ante las autoridades, etc. En el plano de los grupos, abarcan la libertad para expresar colectivamente su discrepancia respecto de la política oficial sin sufrir castigo por ello, la falta de censura en los medios de comunicación y la libertad para asociarse voluntariamente con otros ciudadanos”. Guillermo O’Donnell y Philippe C. Schmitter, *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Vol. 4 *Conclusiones tentativas sobre democracias inciertas*, Buenos Aires: Paidós, 1991, p. 20.

ha demostrado la evolución política de Marruecos hasta la actualidad (Macías Amoretti 2013). El renovado partido PJD se erigirá en el verdadero motor de resistencia y oposición el Plan de Acción anteriormente mencionado y en el dinamizador de la marcha de Casablanca del año 2000.

Resulta complicado hacer una valoración general sobre los años de liberalización política durante los cuales se produce la fractura social y política que conducirá a la multitudinaria marcha de Casablanca de marzo de 2000. Posiblemente porque los enmohecidos engranajes políticos no lo permitían, el gobierno de Yusufi no se caracterizó por una apuesta decidida por la democracia, ni por una defensa abierta de las libertades ni desempeñó un papel crítico frente a los resortes autoritarios de la monarquía, optando más bien por el consenso y la reactivación de una economía liberal y “en su calidad de patrón de los socialistas intentó silenciar cuantas voces reclamaban reformas” (Parejo 2010:385). Como aparece en la biografía que a él le dedica el CIDOB, “el balance de la gestión de Youssoufi (*sic*) no superaba la calificación de mediocre, decepcionando al sector de la población que le había visto como el primer ministro de la alternativa democrática, y no meramente como el jefe de un ejecutivo de transición”(Ortiz de Zárate 2002).

No obstante, el proceso de liberalización sí que estimuló el cambio social (Desrués y Moreno, 2011) y permitió la ampliación y redefinición de ciertos derechos individuales y colectivos que se emprendieron durante los últimos años de Hasan II y que conocerán un nuevo impulso durante el actual rey. Entre ellos, caben destacar la reforma del Código Penal, especialmente las disposiciones relativas a la detención preventiva (diciembre de 1991), y la adopción de la *Ley relativa a la organización de las cárceles* (25 de agosto de 1999) con el objeto de reforzar la garantía de los derechos humanos de los prisioneros, sometidos al hacinamiento y unas condiciones degradantes⁶. También Muhammad VI va a proseguir durante los primeros años de su reinado con la política de liberación o readmisión de disidentes políticos o de opinión que ya había sido puesta en marcha por su antecesor desde inicios de los años 90 del siglo XX. De esta forma, en septiembre de 1999 regresó a Marruecos Abraham Serfati, en noviembre de ese mismo año retornó la familia de Ben Barka y, en este clima de lavado de imagen, hay que situar también el levantamiento, en mayo de 2000, del régimen de prisión domiciliaria al que estaba sometido el líder islamista ‘Abd al-Salam Yasin desde 1989 y las últimas excarcelaciones de presos políticos del 7 de noviembre de 2001, entre ellos, según *Amnistía Internacional*,⁷ del preso de conciencia que llevaba más años encarcelado en Marruecos: el saharawi Mohamed Daddach.

En general, el tema de los derechos humanos se convierte en una especie de seña de identidad del proceso (Feliu 2006) marroquí de liberalización política, especialmente desde que en 1990 fue creado el *Consejo Consultivo de Derechos Humanos (CCDH)*, formado por representantes del gobierno, de los principales partidos políticos y de la sociedad civil. Aunque esta institución presupone, de partida, una novedosa preocupación por los derechos humanos desde instancias gubernamentales, no cabe duda de que también se trata de un “organismo cuya composición y

⁶ Un ejemplo de ello son los graves incidentes acaecidos a primeros de noviembre del año 2002 en el que perecieron medio centenar de reclusos en la cárcel de Sidi-Musa (Al-Yadida) por un incendio que, según el *Observatorio Marroquí de Prisiones*, fue debido al hacinamiento y al estado de unas cárceles vetustas que no cumplían las normas internacionales. *El País*, (2-noviembre 2002), p. 5.

⁷ Véase el número 52 la revista *Amnistía Internacional* correspondiente a diciembre 2001-enero 2002, p. 11.

misión parten de la más pura estrategia *neo-majzení* de control social y de integración política” que tiene una doble finalidad: “descentralizar las presiones interna e internacional provocadas por el tratamiento heterodoxo de los derechos humanos en Marruecos y servir al rey de pantalla institucional para evitarle los riesgos de asumir él solo los reajustes necesarios en un terreno tan sensible y conflictivo” (Santucci 1995:291-292). La agenda de los derechos humanos será retomada y reforzada más aún por Muhammad VI, llegando a su punto álgido en 2004 con la creación de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER), una institución de carácter consultivo y extrajudicial que tenía por objetivo investigar las violaciones de los derechos humanos acaecidas desde 1956 a 1999, pero excluyendo la alusión directa a los responsables de dichas violaciones así como cualquier tipo de represalias.

Y dentro de los derechos humanos, durante estos años de apertura tuvo un protagonismo determinante el tema de la promoción de las mujeres, el cual ha caminado paralelamente al desarrollo de un nuevo modelo de familia nuclear, en medio urbano principalmente, que favorece las potencialidades individuales de las mujeres y unas relaciones más igualitarias entre los sexos⁸.

En gran medida, el cambio experimentado en la sociedad marroquí durante las últimas décadas es el resultado de una nueva realidad socio-económica en la que las mujeres reclaman un protagonismo cada vez mayor, siendo posiblemente la educación el ámbito que ha experimentado una evolución más importante, a pesar de ciertos problemas aún no resueltos que afectan sobre todo al medio rural. Desde la adopción de la *Carta Nacional de la Educación y la Formación*, en octubre de 1999, la generalización de la educación se convirtió en la prioridad nacional más importante, después de la integridad territorial, declarando el periodo 2000-2009 como el decenio nacional de la educación y la formación.

Evolución de las tasas de escolarización de niños/as de 6-11 años (%)

Curso	97-98	98-99	99-00	00-01	01-02	02-03
Total nacional	69	74	79	85	90	92
Niñas nacional	62	68	74	81	87	89
Total rural	55	63	70	77	84	87
Niñas rural	45	54	62	70	79	82

Gráfico 1. Tasas de escolarización del Primer Ciclo de Enseñanza Fundamental. Fuente: Ministerio de la Educación Nacional⁹

La educación se convierte en asunto prioritario porque durante el curso 1997-98 la tasa general de escolarización del país no llegaba siquiera al 70% (62% en el caso de las niñas) y apenas alcanzaba el 55% en medio rural, siendo las niñas las más perjudicadas con apenas un 45%. Como se puede comprobar en el Gráfico 1, durante los años del gobierno Yusufi se produjo una significativa evolución (Pérez Beltrán 2008:94), tanto a nivel nacional como en medio rural, de tal manera que al finalizar su mandato en octubre de 2002, el 92% de los niños y niñas de las ciudades y el 87% del campo se encontraban oficialmente matriculados. Pero en el caso de las niñas, los indicadores señalaban aún significativos desajustes que, de nuevo, eran especialmente preocupantes en el medio rural (82%) en donde existía una diferencia de 10 puntos con respecto a la tasa nacional (92%) en el último curso señalado.

⁸ Véase Mokhtar el Harras, “Les mutations de la famille au Maroc”, <http://www.abhatoo.net.ma/maalama-textuelle/developpement-economique-et-social/developpement-social/societe/familles/les-mutations-de-la-famille-au-maroc><http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp> (9-12-2016), p. 110

⁹ Apud Carmelo Pérez Beltrán, (2008): “Mujeres marroquíes en la vida pública: entre el cambio social y la identidad musulmana”, en M^a Dolores López Enamorado (Ed.), *España y Marruecos : mujeres en el espacio público*, Sevilla : Alfar-Ixbilia, 2008, pp. 94.

La situación es tanto o más grave aún si consideramos el tema del analfabetismo, que desde 1956 se convirtió en uno de los mayores problemas estructurales del país, lo cual ha significado un número excesivo de personas, principalmente mujeres, que carecen de las herramientas formativas básicas para acceder, en igualdad de condiciones, a la información y a los recursos, tomar decisiones contrastadas y participar adecuadamente en la vida económica, política y cultural de su entorno.

Evolución de las tasas de analfabetismo femenino (%)					
Año	1960	1971	1982	1994	2000
Urbano	88	68	57	49	45,1
Rural	99	98	95	89	84,2
Conjunto	96	87	78	67	61,5

Gráfico 2: Evolución de las tasas de analfabetismo femenino. Fuente: *Démographie marocaine*¹⁰

A título indicativo el Gráfico 2 recoge la evolución que han experimentado los índices de analfabetismo femenino y, como puede observarse, encontramos una gran diferencia dependiendo del medio que consideremos, de tal forma que si en las zonas urbanas se había reducido la tasa en 42,9 puntos desde 1960 (88%) al 2000 (45,1%), en el medio rural sólo se había logrado un escaso descenso de 14,8 puntos, lo cual suponía que alrededor del 84,2% de las mujeres rurales¹¹ eran analfabetas a principios del siglo XXI, es decir, casi 9 mujeres de cada 10. Como sostiene Lurdes Vidal, los índices de analfabetismo están relacionados directamente con la pobreza que, por supuesto, se encuentra mucho más arraigada en las zonas rurales: “los pobres se enfrentan a desventajas considerables para educar a sus hijos, con más hijos por familia para educar, bajo nivel educativo de los padres, acceso limitado a centros preescolares y un elevado coste de la escolarización pública para estas familias con recursos limitados o muy limitados” (Vidal 2006:120).

Otro ámbito social en donde la participación de las mujeres se ha ido incrementando las últimas décadas es en el de la inserción laboral, aunque las limitaciones siguen siendo bastante acusadas en algunos casos. La mayor participación de las mujeres en la economía de Marruecos es consecuencia de diversos factores, entre los que podemos destacar el desarrollo del modelo de familia nuclear, que favorece una mayor colaboración en la gestión de la economía, y los avances conseguidos en materia educativa. Igualmente ha influido decisivamente la crisis económica y las nuevas estrategias de desarrollo del país (Plan de Ajuste Estructural), que provocaron una reorientación de la política económica, basada ahora en la liberalización y en el estímulo del sector privado, con vista a insertar al país en el mercado mundial a través de una estrategia de industrialización orientada hacia la exportación. Lo importante en este sentido es que esta nueva política económica va a favorecer la inserción laboral de las mujeres, a veces en condiciones de subcontratación. En realidad, según Sa'ïd Saadi (Saadi 2004:155), se trata de un fenómeno que afecta por igual a muchos países en vías de desarrollo, es decir, cuando se produce una

¹⁰ Tabla basada en los datos que aporta *Démographie marocaine: tendances passées et perspectives d'avenir*, Rabat : Centre des études et de recherches démographiques, 2005, p. 90. <http://ourahou.e-monsite.com/medias/files/demographiea4corrige.pdf> (10/12/2016).

¹¹ Sobre el analfabetismo femenino en medio rural, véase Carmelo Pérez Beltrán, “Características de las mujeres rurales en cursos de alfabetización: resultados finales de un estudio de campo en el Círculo Rural de Asila. Marruecos”, *Estudios de Asia y África*, 45 (2011), pp. 631-668.

reorientación de la industria hacia industrias exportadoras de subcontratación existe una preferencia por el empleo de las mujeres porque son consideradas menos problemáticas, más dóciles, más ágiles y menos caras en comparación con el colectivo masculino. Por último, no cabe duda de que la pobreza (hacia el año 2005 Marruecos tenía un índice de pobreza humana¹² del 33,4%) es un factor determinante que empuja a todos los miembros de la familia, hombres y mujeres, a buscar medios de subsistencia allí donde puedan encontrarlos (Laala Hafdane 2003:68-78).

Evolución de las tasas de actividad (%)

	2003			2004		
	Urbano	Rural	Conjunto	Urbano	Rural	Conjunto
Hombres	72,6	84,3	77,7	72,5	84,1	77,5
Mujeres	20,9	37,3	27,7	20,8	39,3	28,4

Gráfico 3: Tasa de actividad. Fuente: *Direction de la Statistique de Maroc*¹³

Tomando como referencia el año 2004 (Gráfico 3), la tasa de actividad femenina (relación entre población activa femenina y población femenina en edad de trabajar) era del 28,4%, siendo más elevada en medio rural (39,3%) que en medio urbano (20,8%), debido a que la mujer del medio rural desempeña una importante función económica como ayuda familiar en las labores propias del campo, aunque su trabajo frecuentemente no se vea remunerado mediante un salario, con lo cual la participación de la mujer en la economía no significa siempre una mejora de su status socio-económico. Como afirma Naïma Chikhaoui, “el trabajo constituye el elemento principal en el documento de identidad de la mujer rural. Ella se define ante todo como mujer trabajadora” (Chikhaoui 1995:61). Por último, es necesario tener en cuenta que la participación de las mujeres en la economía de Marruecos es bastante mayor si consideramos la actividad que desempeñan dentro del sector informal, especialmente en sectores relacionados con la industria, la artesanía, el trabajo doméstico y las pequeñas empresas familiares.

Durante las últimas décadas la visibilidad de las mujeres también se ha hecho notar de forma considerable en el ámbito político e institucional, de tal manera que si en los años 60-80 del siglo XX su ausencia era la tónica general, a partir de la apertura política de los años 90 asistimos a un nuevo contexto mucho más dinámico, debido tanto a la actual realidad socio-económica de las mujeres, que antes hemos señalado, como a las nuevas directrices de las élites políticas y a ciertos condicionantes internacionales. También en este sentido, hemos de destacar la importante labor desempeñada por los movimientos de mujeres, tanto de carácter laico como islamista, que han hecho de la capacitación política de éstas uno de sus objetivos principales, aunque desde planteamientos ideológicos diferentes, sobre todo cuando los temas a debate están relacionados con la familia y la identidad cultural del país. Referido a este último punto, la reforma del Código de Estatuto Personal ha supuesto siempre el principal caballo de batalla y, previamente al Plan de Acción, encontramos otro importante punto de fractura en marzo de 1992, cuando la Unión de Acción Femenina¹⁴ lanzó la famosa campaña de recogida de un millón de firmas para exigir cambios en la Mudawwana, contando con la férrea oposición del cuerpo tradicional de ulemas y de diversas tendencias islamistas que consideraban este asunto como un atentado contra los principios del islam, y a sus promotoras como infieles y como agentes de los intereses occidentales (Gómez Camarero 1996:64). Al igual que veremos más adelante, la solución a este conflicto social

¹² El índice de pobreza humana para países en desarrollo (IPH-1) mide tres tipos de privaciones: vida larga y durable (probabilidad al nacer de no vivir hasta los 40 años), educación (tasas de analfabetismo de adultos) y el nivel de vida digno (acceso al agua mejorada y porcentaje de niños con peso insuficiente para su edad). Véase *Informe sobre desarrollo humano* 2006, p. 368.

¹³ Apud. Carmelo Pérez Beltrán, (2008): “Mujeres marroquíes...”, p. 97.

¹⁴ Véase el relato al respecto que hace F. Zahra Tamouh, miembro de la asociación, en “Democracia en femenino. De la democracia política a la democracia familiar”, en *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1995, pp. 61-65.

e ideológico pasó por la mediación del Rey en su calidad de *amīr al-mu'minīn* y de *pater familias* de la nación, y el resultado fue una nimia reforma de la Mudawwana, con cierto valor simbólico, pero que no satisfizo a ningún sector social.

Hasta principios de los años 90 del pasado siglo, Marruecos fue uno de países más criticados por excluir a las mujeres de las instituciones representativas del país, ya que mientras la mayoría de los países árabes había introducido alguna diputada en el parlamento, casi siempre como símbolo testimonial, en el caso de Marruecos esto no ocurrió hasta las elecciones legislativas del año 1993, cuando fueron elegidas dos diputadas: Latifa Bennani por el Partido Istiqlal y Badia Skalli, por la USFP. Idéntico número de diputadas encontramos en el parlamento resultante de las elecciones de septiembre de 1997, sobre un total de 325 escaños parlamentarios, debido a lo cual el debate sobre la necesidad de instaurar una cuota a favor de las mujeres se iba afianzando cada vez más.

En cuando al gobierno (Parejo 2001:114-117), habrá que esperar hasta la reforma gubernamental del año 1997, durante el último año del gobierno Filali, para que el rey nombre a 4 mujeres como secretarías de estado que, excepción hecha de Amina Belkhadra que desempeña su actividad en el ámbito de la Energía y Minas, las otras tres fueron asignadas para trabajar en diferentes dominios socio-culturales: Nulikha Nasri en Asuntos Sociales, Aziza Bennani en Cultura y Nawal Mutawakil en Deportes.

Cuando al año siguiente se conformó el gobierno de la alternancia presidido por Yusufi, sólo dos mujeres fueron convocadas como secretarías de estado y ambas en temas relacionados con cuestiones sociales: Nuzha Chekruni como Secretaria de Estado de Discapacitados del Ministerio de Empleo y Aisha Berlarbi como Secretaria de Estado de Cooperación del Ministerio de Asuntos Exteriores. De nuevo se volvió a dividir por la mitad el número de mujeres durante la remodelación gubernamental del año 2000¹⁵ y sólo Nezha Chekruni permaneció en el gobierno, aunque con un rango superior: Ministra delegada encargada de la condición de la mujer, la familia, la infancia. Parece ser que los reajustes ministeriales nunca han favorecido a las mujeres en Marruecos. Tanto es así que si bien el gobierno Yettu, resultante de las elecciones legislativas del 2002, incluyó a 3 mujeres¹⁶, el reajuste ministerial de junio del 2004 que tenía por objetivo “adaptar la estructura y la composición del gobierno a las prioridades y a los programas conforme a las altas orientaciones de su majestad el rey”, redujo este número a dos: Nuzha Chekruni como Ministra delegada encargada de los marroquíes residentes en el extranjero y Yasmina Baddou como Secretaria general del Ministerio de Desarrollo Social, la Familia y la Solidaridad. La lectura no podía ser más obvia: la introducción o permanencia de las mujeres en política no era una prioridad del gobierno ni una apuesta de la monarquía.

Otros temas de debate, igualmente intensos y complejos, acapararon la arena social y política durante los años 90 y tuvieron luego su reflejo en el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo, como son: la utilización de métodos anticonceptivos, el aborto clandestino,

¹⁵ También en el año 2000 las mujeres se introducen en otros dominios políticos hasta el momento vetados para ellas, como es la representación diplomática: Aisha Berlarbi es nombrada como embajadora encargada de misión en la Unión Europea; Aziza Bennani, embajadora ante UNESCO; y Farida Jaïdi, embajadora en Suecia.

¹⁶ Se trata de: Nouzha Chekruni como Ministra delegada encargada de los marroquíes residentes en el extranjero, del Ministerio de Asuntos Exteriores y de la Cooperación; Yasmina Baddou como Secretaria de Estado encargada de la familia, la solidaridad y la acción social del Ministerio de Asuntos sociales y de la Solidaridad; y Najima Ghazali como Secretaria de Estado encargada de la alfabetización y de la educación no formal del Ministerio de la Educación Nacional y de la Juventud.

las enfermedades de transmisión sexual, el índice sintético de fecundidad y la mortalidad materna (Yaakoubd 2004:24). En este último asunto, por ejemplo, las estadísticas revelaban que en 1997 la mortalidad materna era casi 2,5 veces más elevada en medio rural que en urbano, debido a la precariedad de los cuidados prenatales y a las condiciones en las que se realizaba el parto, que solía ser en el domicilio familiar sin las medidas higiénicas ni asistenciales adecuadas.

Oportunidad y reacción: el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo

El *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo* es el resultado de la participación de Marruecos en la *IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres* celebrada en Beijing entre el 4 y el 15 de septiembre de 1995, aunque ya en la anterior Conferencia Mundial, celebrada en Nairobi en 1985, surgió la necesidad de articular planes globales que comprometieran a los estados a poner en marcha políticas públicas a favor de la igualdad de oportunidades y la participación de las mujeres en los distintos sectores sociales (Fouad Ammor 2000:147).

La *IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres*, inaugurada con una intervención de Benazir Bhutto que tenía por objetivo defender al islam de falsas acusaciones de misoginia¹⁷, concluyó con la adopción de dos textos¹⁸: una *Declaración Final* y una *Plataforma de Acción*, que estuvieron precedidos por el eterno debate que suelen enfrentar¹⁹ a los estados confesionales y los estados laicos, cuyos modelos de sociedad parecen irreconciliables, especialmente cuando el debate incide en la estructura familiar, el estatus de las mujeres o los ámbitos público y privado. La *Declaración Final* es un texto oficial solemne, adoptado por la totalidad de los países participantes, que parte del principio de que los derechos de las mujeres son parte integrante e indivisible de los derechos humanos y las libertades fundamentales (punto 9). Basándose en este principio, la *Declaración Final* compromete a los países a “lograr la igualdad de derechos y la dignidad intrínseca de los hombres y las mujeres y adherirse a los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos, en particular la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer y la Convención sobre los derechos del niño, así como la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra las mujeres y la Declaración sobre el derecho al desarrollo” (punto 8).

Por su parte, la *Plataforma de Acción*²⁰ es un texto mucho más extenso y analítico que el anterior y, tras examinar la situación de las mujeres en los diferentes ámbitos sociales, traza las líneas a seguir por los gobiernos con el objetivo de promover la participación igualitaria de hombres y mujeres en la vida política y económica, reconocer la igualdad de los sexos en todas las leyes o políticas públicas, asegurar el derecho a la herencia, al crédito y a la tierra, respetar el derecho de las mujeres a una sexualidad y una procreación libremente elegidas, favorecer el acceso a la planificación familiar y facilitar la información sobre sexualidad y anticoncepción, entre otras cuestiones. Igualmente, la Plataforma de Acción consagra sus últimos capítulos al establecimiento de instituciones y estructuras, dotadas de recursos económicos y humanos, que permitan el

¹⁷ Véase: “Mu'tamar Pīkīn al-Umamī. Bīnāzīr tuṣāḥḥīḥu al-mafāhīm”, *Al-Ša`b*, (5 septiembre 1995), p. 8.

¹⁸ Véase: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20F.pdf>. Algunos artículos de opinión de la época son: Michèle Aulagnon, “Les timides avancées de la conférence mondiale des femmes”, *Le Monde*, (17-18 septiembre 1995), p. 1; Laurence Benaim, “Les Etats religieux émettent réserves sur les textes adoptés à la Conférence des Femmes de Pékin”, *Le Monde*, (17-18 septiembre 1995), p. 21; Sophie Boukhari, “L'essentiel préservé et quelques avancées”, *Le Matin*, (12 octubre 1995), p. 11; “Une Vision rétrograde”, *Le Matin*, (17 septiembre 1995), p. 9; “Mu'tamar Bikīn. Manšūrāt ḡadīda ḥawla al-mar'a”, *Al-Ša`b*, (13 septiembre 1995), p. 7. “Mu'tamar Bikīn al-Umamī. Ḥirṣ `alā taṭbīq al-tawīṣiyāt”, *Al-Ša`b*, (6 septiembre 1995), p. 8.

¹⁹ Durante aquellos años la prensa reflejaba las divergencias ideológicas entre la denominada “santa alianza”, encabezada por el Vaticano e Irán, que reivindicaban el respeto de las particularidades culturales, religiosas y morales, en oposición a los países laicos (UE, EEUU y Canadá), defensores de los valores universales y los derechos humanos. Véase: “Mu'tamar Bikīn al-Dawlī. Al-Jilāfāt taḥṭadimu”. *Al-Ša`b*. (7 septiembre 1995), p. 8.

²⁰ Véase: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20F.pdf> (consultado el 05/11/2016), pp. 7-139.

cumplimiento de los objetivos expuestos anteriormente, aunque en el caso particular de Marruecos esto no llegó a materializarse en mecanismos autónomos sino que todo lo relacionado con la promoción de las mujeres se confió (Benradi 2006:18) a un secretariado de estado dependiente del Ministerio de Asuntos Sociales y a una comisión interministerial permanente bajo la presidencia del Primer Ministro.

Este es el marco referencial e ideológico del que bebe directamente el *Plan de Acción* marroquí, que estuvo precedido de un importante taller oficial de trabajo, organizado el 17 de febrero de 1998 por el Secretariado de Estado de la Ayuda Nacional, encabezada en aquel momento por Zulikha Nasri, durante los últimos días del gobierno tecnócrata de Abdellatif Filali (1994-98), es decir, poco antes de la implantación del gobierno de alternancia de Abderrahman Yusufi (marzo 1998). En dicho taller de trabajo, auspiciado por el Banco Mundial, participaron miembros del comité de seguimiento de la Conferencia de Beijing, de los departamentos ministeriales implicados, de asociaciones de mujeres y derechos humanos, además de diferentes expertos e investigadores con el fin de identificar las prioridades y dominios de intervención²¹. Como resultado de este trabajo previo, el contenido general del Plan fue expuesto y defendido ante el Parlamento por Abderrahman Yusufi en abril de 1998, como parte integrante de su programa político, argumentando la necesidad de “poner en marcha una estrategia global que tienda a reforzar la posición de la mujer y que aspire a combatir todas las formas de discriminación sufridas y a liberar el potencial creativo”²²

El resultado final del *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo* es un proyecto gubernamental, impulsado desde el Secretariado de Estado para la Protección Social, la Familia y la Infancia por Mohamed Sa`id Sa`adi (miembro del Partido del Progreso y el Socialismo, PPS), que hizo de la defensa del Plan su signo distintivo y su gran caballo de batalla con el objetivo, según él mismo expone²³, de poner en marcha una estrategia integral e innovadora que ponga fin a la debilidad de las políticas públicas que hasta el momento habían prevalecido en Marruecos y cuyo fracaso estaba relacionado con su enfoque exclusivamente social y humanitario.

El debate social y político sobre el Plan empieza a tomar forma a partir de finales de julio de 1998 (Daoud 1999:246) cuando, a iniciativa del propio Secretariado de Estado, se organiza una serie de talleres o comisiones preparatorias con el objetivo de informar sobre sus ejes temáticos a los responsables de los diferentes ministerios implicados (entre ellos el Ministerio de Asuntos Religiosos y de los Habús, Abdelkebir M'Daghri Alawi), a los representantes de la sociedad civil (asociaciones de mujeres, derechos humanos y sindicatos, principalmente), así como a algunos investigadores sociales. Para finales del año 1998, el Plan ya se encontraba totalmente acabado y preparado para recibir apasionadas defensas y enconados ataques, sobre todo a partir de que el 19 de marzo de 1999 fuera presentado en público (Sarehane 2000:2) por el recién nombrado

²¹ Los dominios identificados fueron: la educación y la alfabetización, la salud reproductiva, y el refuerzo del poder jurídico, político, económico y social de las mujeres, que constituirán los ejes del Plan de Acción Nacional. Véase Zakya Daoud, “Le Plan d’intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 38 (1999), p. 245.

²² Apud Aurélie Damamme, *Genre, action collective et développement. Discours et pratiques au Maroc*. Paris: l’Harmattan, 2013, p. 99.

²³ El pensamiento de Saïd Saadi queda perfectamente recogido en: “L’expérience marocaine d’intégration de la femme au développement”, <https://www.codesria.org/IMG/pdf/SAADI.pdf?793/4ac9c4912b9aa3165bb86de86fd585e02081b92c>. (6-11-2016)

Primer Ministro del gobierno de alternancia, Abderrahman Yusufi, en presencia de varios miembros de su gabinete y del Vicepresidente del Banco Mundial, lo cual ya es sintomático del referente ideológico en el que se enmarca.

En cuanto a su contenido, las 215 medidas de las que se componen este proyecto se articulan en torno a cinco ejes fundamentales (educación, salud, economía, ley de estatuto personal y representatividad político-institucional) que, de forma esquemática, quedan recogidos en el *Gráfico 4*.

PLAN DE ACCIÓN PARA LA INTEGRACIÓN DE LA MUJER AL DESARROLLO		
SECTOR	OBJETIVO GENERAL	OBJETIVOS ESPECÍFICOS
Educación	Garantizar una educación plena y durable de las mujeres	Alfabetización de las mujeres adultas. Educación no formal de las jóvenes no escolarizadas. Escolarización de las niñas rurales hasta la enseñanza fundamental. Revalorizar la imagen de la mujer a través de la educación
Salud	Poner en marcha una política nacional de salud y planificación familiar	Poner en marcha un programa nacional descentralizado de salud reproductiva. Reducir los índices de mortalidad y morbilidad materna. Ampliar los servicios de planificación familiar y los métodos anticonceptivos. Reducir las tasas de enfermedades de transmisión sexual. Prevenir el aborto clandestino, la esterilidad, el cáncer de mama y del cuello uterino.
Economía	Garantizar una participación equitativa y duradera de las mujeres en el desarrollo económico del país.	Reducir la situación de pobreza de las mujeres.. Favorecer la inserción profesional de las mujeres. Incentivar una correcta formación profesional de las mujeres. Reducir las situaciones de desigualdad, explotación y de precariedad de las trabajadoras
Ley de estatuto personal	Revisar algunas disposiciones discriminatorias del Código de Estatuto Personal para garantizar la igualdad jurídica	Elevar la edad de matrimonio a los 18 años. Establecer la tutela como norma facultativa. Establecer el divorcio judicial como única vía de disolución. Suprimir la poligamia. Unificar la edad límite de custodia a los 15 años para niños y niñas. Proteger económicamente a las mujeres divorciadas que conservan la custodia de sus hijos. Permitir a la mujer que vuelve a casarse conservar la custodia de sus hijos. Conceder a la mujer divorciada la mitad de los bienes adquiridos durante el matrimonio. Establecer sanciones para quien no respete las disposiciones de la ley. Crear tribunales de familia. Reconocer la nacionalidad marroquí al niño nacido de madre marroquí y padre extranjero
Política e instituciones	Asegurar una representación significativa de las mujeres en las instituciones representativas	Incentivar el acceso de las mujeres a los altos puestos de responsabilidad de los departamentos ministeriales. Aumentar la representación de las mujeres en las instituciones políticas regionales, nacionales e internacionales. Instaurar una cuota del 33% en beneficio de las mujeres.

*Gráfico 4: Ámbitos de Aplicación del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo*²⁴

El debate enconado que provocó el *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo* está directamente relacionado con el referente cultural y conceptual del que bebe y se nutre: el concepto de género y su relación con el desarrollo. El género es una categoría de análisis²⁵, introducida en los años 70 del siglo XX por el feminismo occidental, que parte de la

²⁴ Fuente: *Projet du Plan d'Action pour l'Intégration des Femmes au Développement*. Rabat: Secrétariat d'Etat, 1999. Un resumen del contenido de este Plan puede verse en "Plan d'action pour l'intégration de la femme au développement. Qui pet être contre ça?", *Libération* (22-23 enero 2000), p. 3.

²⁵ Véase: Gisela Bock, "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional", *Historia Social*, 9 (1991); Joan Scott, "El género, una categoría de análisis histórico", *American Historical Review*, 91 (1986), pp. 1053-1075.

premisa de que las representaciones sociales y simbólicas que se establecen entre hombres y mujeres en cualquier ámbito de la vida pública o privada son construcciones culturales basadas en relaciones de poder y de conflicto. En tanto que “artificio político y cultural”²⁶, las relaciones de género pueden ser deconstruidas y reconstruidas dependiendo de la propia sociedad y del momento. En palabras de Alicia Puleo, el género “es el carácter construido culturalmente de lo que cada sociedad considera masculino o femenino” o, como afirma Joan W. Scott, “el género es una construcción discursiva y cultural de los sexos biológico”²⁷, una forma de referirnos a la organización social de las relaciones entre los sexos. Pero quizás lo más interesante, referente con la familia, es la redefinición de lo político que supone la categoría “genero”, puesto que lo político atañe a todos los aspectos internos o externos de una sociedad. Lo político no es solo lo público, sino que lo privado también es igualmente político (lo personal es político). Según este pensamiento, ya no existe una separación entre espacio público y espacio privado, sino que el espacio privado es reintroducido en el espacio político o público. Cuestiones como el matrimonio, la familia o la educación de los hijos son asuntos políticos porque están controlados por la política (Alami M’Chichi 2002:21-28).

En cuanto al concepto propiamente dicho de “género y desarrollo” surge como respuesta a otros planteamientos previos²⁸ de ideología liberal, relacionados con las teorías de desarrollo y la dependencia, que tenían por objetivo integrar a las mujeres en la vida económica de los países en desarrollo a fin de aprovechar su potencialidad (Montecino y Rebolledo 1996:37-90). Sin embargo, dichos planteamientos, englobados dentro del paradigma “mujeres y desarrollo”, no sólo conciben dicho proceso como una economía de mercado capitalista (Benradi 2006:7) destinada a promover la inversión de capital y la apertura al mercado mundial, sino que se dirige exclusivamente a las mujeres excluyendo a los hombres de su planteamiento y, por tanto, descuidando el interés por las estructuras de opresión que se encuentran en la base de las relaciones entre ambos sexos. Frente a esta tendencia, y paralelamente al desarrollo conceptual de “empoderamiento”, surge el paradigma de “género y desarrollo” que es del que bebe el *Plan de Acción* marroquí²⁹. Este planteamiento, sin excluir a los hombres del debate, pretende identificar los mecanismos sociales y culturales que legitiman las relaciones jerárquicas e injustas entre los géneros y que legitiman la discriminación y las desigualdades que sufren las mujeres. El objetivo del análisis no es otro que la transformación de las relaciones de género que imperan tanto en el ámbito familiar como en la esfera económica y política con el objetivo de lograr de forma igualitaria la plena ciudadanía y las libertades democráticas. Se trata, por tanto, de una visión holística y dinámica de dichas relaciones “cuya permanencia y cambio están asociados con otros factores, como son la clase, la etnia, la cultura y la generación” (León 1997).

La oposición islámica al Plan de Acción: del derecho islámico a la ideología política islamista

El Plan de Acción, como detonante inmediato de la marcha de Rabat y la contra-marcha de

²⁶ Definido así por Carole Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía publico/privado”, en C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 308.

²⁷ Apud Celia Amorós, *10 palabras clave sobre mujer*, Estella: Verbo Divino, 1995.

²⁸ La obra pionera en este sentido es el trabajo de Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*, publicado en 1970.

²⁹ Véase Mohamed Said Saadi, “L’experience...”

Casablanca, tiene una influencia decisiva, como se ha visto. Junto a ello, es necesario remarcar que los postulados ideológicos, conceptuales y organizativos de la marcha de Casablanca están claramente situados en un marco político de medio y largo alcance. En este sentido, la ideología debe ser considerada como el recurso fundamental de poder del movimiento islamista marroquí en su lucha por acceder a las relaciones circulares de poder de las élites primarias (Izquierdo Brish 2007:149-192), por lo que la marcha de Casablanca debe ser considerada en ese contexto como un símbolo del cambio ideológico hacia una progresiva lectura del elemento islámico en clave ideológica e identitaria, léase islamista y nacionalista. La marcha de Casablanca se configura, por tanto, como un hito en un cambio crucial en la cultura política marroquí en el momento decisivo de la llamada “alternancia política” de finales de los años 90 en Marruecos. Como primera gran marcha masiva y unitaria de cariz islamista en el cambio de siglo, las sucesivas marchas y manifestaciones convocadas por las organizaciones islamistas a partir de ella supusieron un ejercicio simbólico de demostración de poder ideológico en la calle. El análisis de la marcha se inscribe necesariamente en un marco dialéctico, lo que se refleja en las fuentes, la metodología, el análisis y la conceptualización de la misma.

La marcha islamo-islamista de Casablanca, en este sentido, supone un acto no solamente generador de discurso sino también generador de significado. Como generador de discurso, la marcha supone un punto de inflexión desde un contradiscurso dialéctico político-religioso hacia un discurso político-cultural hegemónico. Así, el que encabeza y encauza la marcha se compone de una serie de oposiciones dialécticas claramente definidas y fácilmente reconocibles: en primer lugar es una marcha anti-occidental, anti-laicista y anti-feminista. Estos elementos son una constante del discurso islamista desde los años 70, por lo que la nueva hegemonía no pretendía partir tanto de estos elementos negativos, sino de la construcción en positivo de nuevos paradigmas relacionales: se trataba de una marcha pro-islámica, pro-nacional y pro-modernidad e identidad propias. Este nuevo eje en positivo es el que supone una novedad, pues su objetivo es la progresiva construcción de un imaginario muy determinado sobre la mujer marroquí, vinculándolo indisolublemente a la identidad nacional y al derecho islámico (Salime 2011:70-73).

Por otra parte, como generadora de significado, la marcha establece una nueva epistemología de la acción, en la que ésta se convierte en elemento de poder y de presión. Así puede entenderse la vehemencia de la “guerra de cifras” posterior, dado que la organización de demostraciones de fuerza masivas supone, por una parte, el apoyo de una parte importante de la ciudadanía a los objetivos de los organizadores y, por otra, la materialización de la presión colectiva a favor de los objetivos políticos concretos. De ahí que el elemento meramente cuantitativo sea tenido en cuenta y, en este caso, juegue un papel primordial.

Como afirma Salime, estos elementos hacen que la marcha de Casablanca pueda ser considerada como un “movimiento” en sí misma, dado que “captura simultáneamente las tensiones relacionadas con la alternancia política y el nuevo marco en el que el movimiento feminista tenía que actuar” (Salime 2011:69). Aún con todas las particularidades, la marcha supuso un hito en la unidad de los sectores islámicos e islamistas más heterogéneos, que supieron dejar de lado momentáneamente sus diferencias particulares para construir un espacio de unidad de acción nunca visto hasta entonces en el campo islámico, en el que la mujer ocuparía el centro simbólico de la lucha ideológica³⁰. Desde sectores claramente institucionales y oficialistas como el propio Ministerio de Asuntos Islámicos o la Rābiṭat ‘Ulamā’ al-Magrib (Liga de Ulemas de Marruecos) hasta grupos disidentes como al-‘Adl wa-l-Iḥsān (JyE) o salafistas, la cooperación se concretó en los aspectos organizativos, por una parte, y en los objetivos concretos de la marcha, por otra, si bien

³⁰ Véase el desarrollo ideológico de la cuestión de la mujer en el discurso político de los principales movimientos islamistas de Marruecos en Juan A. Macías Amoretti, “La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos-Sección Árabe-Islam*, 54 (2005), pp. 101-115.

la construcción de la hegemonía ideológica fue desarrollada fundamentalmente por la *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Isḥlāḥ* (MUR) y su *alter ego* político, el *Ḥizb al-ʿAdāla wa-l-Tanmiyya* (PJD), que supieron situarse en el eje de la organización e instrumentalizar los objetivos políticos que una década después les terminaría llevando al gobierno del país.

Unidad y acción en el campo islámico e islamista

La oposición al Plan de Acción se canalizó a través de reuniones y debates en el seno de las organizaciones islamistas y de otras instituciones, de donde emanaron las primeras opiniones públicas contrarias a éste desde planteamientos jurídicos, políticos e identitarios. Una de las primeras voces fue la del propio Ministro de Asuntos Islámicos, Abdelkebir M'Daghri Alawi, el cual se posicionó en su contra, considerándolo como opuesto a los preceptos de la *šarīʿa* islámica, al tiempo que encargó a una comisión de ulemas editar un informe al respecto. Dicha comisión concluyó, en evidente coincidencia con la opinión del Ministro, que el Plan era un producto de la secularización y que pretendía importar un sistema de valores decadente procedente de Occidente³¹ y, por tanto, incompatible con la defensa de los *maqāsid al-šarīʿa* en relación con los deberes del hombre y de la mujer en el marco jurídico islámico. Buena parte del movimiento islamista y de los ulemas de Marruecos reconocían la necesidad de revisar (Benradi 2006:42) la *Mudawwana* para mejorar el equilibrio familiar, pero siempre desde los instrumentos jurídicos musulmanes (*iḥtihād*) y las reglas metodológicas fijadas por el *fiqh*, y a través de las personas que tienen la competencia para ello, los ulemas. En este sentido se pronunciaba el Ministerio de Asuntos Islámicos encabezado por M'Daghri, a través del extenso informe elaborado en 1999 por la Liga de Ulemas de Marruecos y dirigido al Secretariado de Estado de la Familia, en cuyo prólogo consideraba que el Plan “no se ajusta la jurisprudencia islámica y amenaza la continuidad de la religión islámica por disposiciones hostiles a las fuentes de la religión, consagradas en el Libro y en la tradición” (Damamme 2013:99-1000). Según dicho informe³², el Plan está demasiado inspirado en el derecho europeo y en el modelo familiar occidental, marginalizando las fuentes islámicas y confiscando a los ulemas el papel que les corresponde como expertos en las ciencias jurídicas islámicas y en la utilización del *iḥtihād*. En palabras del Ministro, “los magistrados, abogados, psiquiatras o similares no pueden, en ningún caso, tener el nivel requerido para revisar el texto de leyes tales como la *Mudawwana*” (Daoud 1999:248). Visión diametralmente opuesta al Secretario de Estado de la Familia y a otros reputados intelectuales que se pronunciaron a su favor, como el Profesor Ahmed al-Khamlichi, para los que el *iḥtihād* debe conservar un espíritu progresista, evolutivo y reformador. Contrariamente al pensamiento más tradicional, para éstos no se trata de una prerrogativa exclusiva de los ulemas, sino que el esfuerzo de la interpretación “racional y humanista”³³ del islam también se encuentra abierta a otros pensadores, intelectuales y actores sociales.

Como medida de presión, los ulemas y el propio Ministro hicieron pronto un llamamiento a la movilización contra un Plan que “aleja a los jóvenes del matrimonio, abre la puerta a la degradación moral y a la disolución de las familias, y conduce a la extinción del valor y del honor”

³¹ Véase *al-Taḥdīd*, 51 (2000), pp. 20-25. *Apud.* Léon Buskens, “Recent debates on Family Laws in Morocco”, *Islamic Law and Society*, 10, 1 (2003), p. 90.

³² Un resumen del informe puede verse en Malika Benradi, *Dynamique social*, p. 42 y en Malika Benradi, “Genre et droit..”, p. 56.

³³ Véase Said Saadi, “L'expérience marocaine...”

(Daoud 1999:248); igual medida movilizadora tomará la opción ideológica contraria.

Este fue, de hecho, el principal argumento contra el Plan a partir de una lectura fundamentalmente jurídica, argumentada en base a la regulación de las relaciones entre hombres y mujeres en el derecho islámico clásico, las cuales fueron expuestas en diferentes foros tanto nacionales como internacionales³⁴. Para los juristas islámicos, las reformas planteadas por el Plan eran, sencillamente, inadmisibles desde una lectura islámica. En el mismo sentido, la Liga de Ulemas de Marruecos criticaba muy duramente las reformas planteadas por el Plan y las consideraba asimismo contrarias a la *šarī'a* desde todo punto de vista, así como contrarias a las costumbres y usos del derecho islámico malikí en Marruecos (Buskens 2003:92). Las declaraciones públicas del ministro M'Daghri, junto a los comunicados de la Liga de Ulemas, fueron de hecho el fundamento ideológico que consiguió unir progresivamente a las diferentes sensibilidades de la oposición al Plan, por lo que puede decirse que el primer fermento del "movimiento" islámico de oposición partió de las propias instituciones religiosas y oficiales del país, con la particularidad de que, en todo momento, rehusaron involucrar directamente al Monarca en el debate ideológico. En torno a la figura del ministro M'Daghri se fueron posicionando, en diferentes niveles, asociaciones de ulemas y de estudiantes de derecho islámico, así como figuras individuales vinculadas con el ejercicio del derecho islámico en Marruecos, principalmente adules.

En cualquier caso, como deriva de la creciente oposición islámica e islamista al Plan, fueron principalmente el MUR y el PJD quienes actuaron de manera proactiva en el liderazgo ideológico, aprovechando sus infraestructuras socio-asociativas y políticas, canalizando las principales ideas y difundiendo unos puntos clave contra el Plan que harían llegar a la población de manera sistemática a través de diferentes medios de comunicación. Estas ideas están expuestas detalladamente en una primera publicación de referencia que sirvió de base al manifiesto de la convocatoria de la marcha de Casablanca y que recoge de manera esencial los motivos y argumentos de su convocatoria, suponiendo el principal ideario del nuevo discurso hegemónico islamista en torno a la cuestión de la mujer. El cuadernillo fue escrito, editado y publicado por el MUR, lo que revela el posicionamiento proactivo del movimiento islamista, y en él se exponen de manera exhaustiva las críticas y objeciones al Plan de Acción, por lo que se tituló ilustrativamente *Mawqifu-nā mimmā summiya Mašrū' juḥḥat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāy al-mar'a fī l-tanmiyya* (Nuestra postura sobre el llamado Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo)³⁵. Los principales puntos contenidos en el *Mawqifu-nā* condensan la opinión del MUR sobre el Plan de Acción, pero, más allá de eso, su lectura supone una deconstrucción de los principales elementos del discurso islamista no solo en clave religiosa y jurídica, sino también identitaria, cultural y política a partir del concepto de "mujer marroquí" (*al-mar'a al-magribiyya*). Por tanto, es también necesario analizar cuidadosamente la conceptualización de este discurso en el marco dialéctico, pues se trata de conceptos que están en relación y en constante redefinición en clave política, con sus "opuestos" o con una determinada lectura ideológica de la propia tradición³⁶. Este es el caso de las principales oposiciones conceptuales que componen el relato ideológico de la oposición al Plan de Acción y de la marcha de Casablanca: *mar'a* (mujer)/ *naw'* (género); *ša'b* (pueblo)/ *nujba* (élite); *waṭanī* (nacional) / *dawlī* (internacional-extranjero); *ṭaqāfa*

³⁴ Además de artículos de opinión en prensa, ruedas de prensa y comunicados, los argumentos contra el Plan fueron expuestos por el propio ministro M'Daghri en foros islámicos internacionales, tales como la *Yāmi'at al-Sahwā al-Islāmiyya* en el año 2000. Véase Zakia Salime, *Between feminism and Islam. Human Rights and Sharia Law in Morocco*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, p. 76. También ocurrió en el caso contrario y, por ejemplo, el propio Secretario de Estado, Said Saadi, presentó y defendió ó su Plan en la Universidad de Granada el 5 de mayo del 2000, organizado por CODENAF (Cooperación y Desarrollo con el Norte de África).

³⁵ MUR, *Mawqifu-nā mimmā summiya Mašrū' juḥḥat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāy al-mar'a fī l-tanmiyya*, Casablanca: Manšūrāt al-Furqān, 2000.

³⁶ En este sentido, véase el libro de Mustafā al-Hayā, *Al-Mar'a al-magribiyya bayna masārayn wa-masīratayn*. Prólogo de Basīma al-Haqqawi, Rabat: Tūb Brīs, 2001.

(cultura)/ *tagrīb* (occidentalización); *ḥuqūq al-šarī'iyya* (derechos de la *šarī'a*) / *ḥuqūq al-madaniyya* (derechos civiles); etc., así como de los conceptos transversales de "islam" y "democracia".

El posicionamiento preliminar del *Mawqifu-nā*, de hecho, evidencia el cambio discursivo hacia posicionamientos totalizadores que vinculan la acción política islámica con la acción nacional anticolonial y, desde ese marco, se aleja de argumentos excesivamente jurídicos. Así, en el propio prólogo se identifica la lucha contra el Plan de Acción con la lucha anticolonial, al identificarlo con la manifestación de un "nuevo colonialismo" (*al-isti'mār al-ġadīd*) (MUR 2000:3) que se expande en el marco de la globalización de una manera más sutil que el colonialismo clásico y que, por ello, es aún más dañino para las sociedades islámicas. El argumento se dirige, por tanto, directamente a la acción política y se basa en una lectura histórica de la identidad y la cultura islámica de Marruecos, en la que la familia se sitúa como base social e institución fundamental. Desde ese marco referencial, el argumentario del *Mawqifu-nā* responde a los diferentes objetivos planteados por el Plan de Acción y desarrolla las críticas al mismo en torno a cinco grandes ejes argumentales:

a) *El Plan responde a un referencial cultural internacional que choca frontalmente con la šarī'a islámica* (MUR 2000:8). Este argumento, claramente, se sitúa como punto de partida de la oposición conceptual entre el "nosotros" (*al-dāt*) musulmán y el "otro" internacional-extranjero (*al-ajar*) que es vinculado con la ausencia de valores, el secularismo y la decadencia. Esta primera oposición conceptual vincula dialécticamente al "otro" con los sectores que apoyan al Plan de Acción y, por tanto, los despoja discursivamente de la *islamidad* y los "extranjeriza", deslegitimando su acción en términos morales al considerarlos agentes al servicio de la "agenda" de los intereses extranjeros y de la ideología de género, frontalmente opuesta a la concepción de la mujer en el islam: dialéctica *waṭanī* (nacional) / *dawlī* (internacional-extranjero)(MUR 2000:10-11).

b) *El Plan adopta enfoques filosóficos opuestos a los propósitos del islam sobre la familia* (MUR 2000:18). Esta segunda oposición conceptual se plantea en términos no solamente teológicos, dado que los argumentos en favor de la familia como institución fundamental tienen por base de autoridad el propio Corán, sino también sociales y culturales. La protección de la familia es considerada como un deber en el islam y, por tanto, se argumenta que la concepción secularista occidental y el enfoque de género suponen un peligro para la estabilidad social y para la cultura de Marruecos. De ahí el mencionado papel proactivo del MUR en la fundación del Comité Nacional para la Protección de la Familia (CNPf) del que hablaremos posteriormente. La institución familiar comporta, según *Mawqifu-nā*, una serie de derechos y deberes para sus miembros, a la vez que les dota de roles específicos fundamentales para una sociedad islámica, los cuales no son respetados en el secularismo, que los pervierte e intercambia: dialéctica *ṭaqāfa* (cultura propia) / *tagrīb* (occidentalización).

c) *El Plan es excluyente y no es objeto de consenso (iġmā')*(MUR 2000:23). La conexión de las directrices del Plan con los objetivos y acciones de instituciones internacionales, como diferentes organismos de la ONU y el Banco Mundial, inciden para el MUR en la deslegitimación de los objetivos propuestos. En este eje, la crítica sitúa estos objetivos como impuestos "desde arriba" y fomentados "desde dentro" por determinadas asociaciones de la élite socioeconómica

occidentalizada del país. Como contrarréplica, el MUR cita a los sectores y asociaciones “populares” contrarios al Plan de Acción que procederían de todos los ámbitos de la sociedad civil, desde ulemas y adules, hasta asociaciones de mujeres, el propio CNPF y finalmente la propia mujer marroquí (*al-mar’a al-magribiyya*) que, teóricamente, consideraría el Plan como un ataque a su estatus legal y a su dignidad: dialéctica *mar’a* (mujer) / *naw’* (género).

d) El Plan es ideológico y no se adapta a las problemáticas de la realidad marroquí (MUR 2000:33). En relación con la dialéctica de oposición anterior, este punto identifica al Plan como un proyecto fundamentalmente ideológico frente a lo que denomina la “realidad marroquí”. En este sentido, por primera vez en todo el documento, se adopta una perspectiva esencialmente jurídica para abordar las condiciones del matrimonio y aquellos otros elementos del mismo señalados como reformables por el Plan de Acción, tales como la *walāya* (tutela), la edad mínima legal, el divorcio judicial (*al-ṭalāq al-qadā’ī*) y el reparto de las propiedades tras el divorcio, para argumentar que dichos puntos se basan en la interpretación jurídica malikí y no son susceptibles de ser reformados en la forma planteada por el Plan: dialéctica *ḥuqūq al-šarī’iyya* (derechos de la *šarī’a*) / *ḥuqūq al-madaniyya* (derechos civiles).

e) El Plan está condicionado por la dependencia de la financiación extranjera (MUR 2000:52). Este argumento cierra el posicionamiento abierto en primer lugar, aportando una dimensión económica que ejerce presión sobre los sectores “populares” frente a la “élite” que ejerce la defensa del Plan de Acción. Evidentemente, la referencia colonial es fundamental, ahondando en la dialéctica del “nosotros” marroquí, musulmán y popular frente al “otro” extranjero, colonizador y elitista que impone un modelo de mujer y de sociedad opuesto al modelo tradicional marroquí. Se hace aquí una lectura histórica en clave identitaria del papel de la mujer en la sociedad islámica y marroquí frente al papel opresor de occidente en términos culturales e identitarios: dialéctica *ša’b* (pueblo) / *nujba* (élite).

Finalmente, las principales conclusiones (MUR 2000:55-56) que señalan este documento son que: a) el Plan se opone frontalmente a la *šarī’a* puesto que no respeta sus principios ni sus normas (es, por tanto, anti-islámico); b) no es nacional porque no respeta los principios constitutivos de la identidad y la cultura marroquí (es anti-marroquí); c) plantea una problemática que no es verdadera ni tiene relación con el desarrollo de la mujer en Marruecos (es ideológico); d) es excluyente y está basado en la visión ideológica de sectores y asociaciones muy concretos del ámbito laicista, sin contar con consenso (es elitista). Finalmente, junto a la unidad de los diferentes sectores de oposición, el *Mawqifu-nā* hace un llamamiento a la movilización y a la participación activa en las protestas contra él, al tiempo que propone una vuelta al islam.

Podríamos afirmar que, aunque con matices, *Mawqifu-nā* vertebró los ejes fundamentales de la acción colectiva posterior y constituye un verdadero compendio ideológico que comparten los distintos grupos o sectores que constituyen el movimiento de oposición al Plan de Acción, cuyas principales posturas ideológicas quedan recogidas en el Cuadro 5.

POSTURAS IDEOLÓGICAS DE LOS SECTORES OPUESTOS AL PLAN

Comisión Científica del Ministerio de Asuntos Islámicos	Atentado a la personalidad islámica de Marruecos. El Plan está directamente influenciado por el derecho europeo y el carácter laico de Europa. El Plan marginaliza la ley islámica, referencia fundamental de las transformaciones socio-políticas de Marruecos. La reforma de la <i>Mudawwana</i> debe ser realizada por los ulemas, especialistas en ley islámica. <i>Mudawwana</i> : elevar la edad de matrimonio a los 18 años es perjudicial; anular la tutela es contrario al rito malikí; el matrimonio es un asunto que tiene muchas funciones y no solo concierne a la mujer; la sentencia judicial de divorcio es una influencia occidental; la poligamia debe ser inmutable en tanto que está estipulada en el Corán; los tribunales de familia son innecesarios; la instauración de mujeres juezas de instrucción tiene más inconvenientes que ventajas.
Ulemas y alfaquíes de la ciudad de Casablanca	El Plan va en contra de la religión islámica. Las leyes y organismos internacionales se convierten en jueces del islam.
Organización Nacional de Adules de Marruecos	El Proyecto va en contra de las leyes islámicas y de la personalidad de Marruecos.
Liga de Ulemas del Reino de Marruecos	Estrategia exógena para imponer el laicismo. El Plan favorece aún más el alejamiento de los jóvenes del matrimonio y los conduce a la relajación de la moral y a la disolución de los vínculos familiares. Atentado al honor.
Comité Nacional para la Protección de la Familia (CNPFF)	La familia es el pilar de la estructura social y piedra angular de la identidad musulmana. La integración de la mujer debe realizarse en el marco del islam a fin de: preservar los fundamentos islámicos de la familia marroquí, preservar la unidad y coherencia de la familia y defender las condiciones morales de la familia y de la mujer marroquí.
Harakat al-Tawhid wa-l-Islah (MUR) / <i>Mawqifunâ</i>	El Plan es un atentado a la familia en tanto que fundamento de cohesión social y garante de la moralidad islámica. Complot internacional para destruir la familia islámica. El Plan se basa en referentes internacionales que están en contra de la ley islámica. Imposición del modelo familiar occidental El Plan está basado en la exclusión y no en el consenso. El Plan no está basado en la realidad marroquí y está financiado por organismos extranjeros.
Al-'Adl wa-l-Ihsan	Hay otras prioridades económicas y sociales a las que atender primero. El Plan es producto del imperialismo cultural. La <i>Mudawwana</i> debe reformarse como producto de un pasado despótico a la luz actual del Corán y la sunna.

Gráfico 5. Sectores opuestos al Plan y sus principales argumentos. *Elaboración propia*

Pero quizás existen cuatro temas principales en los que, de forma reiterativa, indiquen los principales sectores de oposición, que son los siguientes:

- *La "guerra civilizacional"*. El Plan es percibido como el atentado más grave a la personalidad musulmana de Marruecos (Benradi 2004:52) y como una especie de complot mundial contra el islam, orquestado desde organismos internacionales como la Banca Mundial. En este sentido se pronunciaba el Ministro de Asuntos Islámicos cuando afirmaba que "en su enfoque y su contenido, es una de las facetas de la *guerra civilizacional* contra el renacimiento islámico", para concluir afirmando que "todos estos informes tienden a hacer de la mujer musulmana una fotocopia de la mujer occidental, una sociedad en donde han desaparecido los valores de la fe, el

respeto y la moral” (Daoud 1999:248). Por su parte, el CNPF hablaba de “un plan mundial que pretende imponer el modelo occidental en el sistema social y familiar marroquí” (Alami M’Chichi 2002:66), mientras que Habib el Forkani, miembro del comité político de la USFP, calificaba al plan de “hija ilegítima, hija del sionismo, nacida en los despachos del Banco Mundial y de las instituciones internacionales”. A lo que añadía: “este plan es el resultado de la voluntad de las grandes potencias que quieren imponer el laicismo” (Benradi 2004:61). Igualmente, se acusa a los partidos y movimientos de izquierda de colaborar con esa especie de “invasión neo-imperialista cultural y económica que sufre Marruecos” (Alami M’Chichi 2002:67), y de excluir del debate a las asociaciones islamistas y a los ulemas que, según ellos, representan la autoridad competente para estos asuntos.

- *“Salir de la historia de los otros”*. Las propuestas del Plan son consideradas como estrategias exógenas, planificadas y orquestadas desde Occidente para imponer en Marruecos un sistema laico, lo cual es considerado “intolerable para un país musulmán”, como afirma el comunicado de la Liga de Ulemas del Reino de Marruecos. En palabras de Nadia Yassin, líder de la sección femenina de al-`Adl wa-l-Iḥsān, se trata de “salir de la historia de los otros” (Alami M’Chichi 2002:67) que pretenden una dominación total. Según este pensamiento, la modernidad que reivindica el Plan y ciertos sectores sociales (asociaciones feministas laicas, partidos de izquierdas) está basada en valores extranjeros y extraños a la identidad marroquí; valores que forman parte de la historia occidental pero que son inútiles e inoperantes para la sociedad marroquí musulmana. Entre otras cuestiones, porque en tanto que musulmanas marroquíes, las mujeres son las depositarias de la identidad nacional frente a lo extranjero, es decir, “el nosotros” (marroquíes-musulmanes) frente a “los otros” (occidentales-cristianos-laicos).

Este debate nos plantea una serie de interrogantes, porque realmente el Plan no introduce elementos revolucionarios que no ãn sido reivindicados desde hacía décadas por las asociaciones de mujeres o de derechos humanos. Quizás una de las diferencias más significativas es que ahora las propuestas no parten de la sociedad civil institucionalizada en asociaciones de diversa naturaleza, como era lo habitual, sino del propio Estado, de la propia estructura gubernamental, es decir, del dominio masculino por excelencia. Realmente el conflicto surge cuando se produce una ruptura entre lo público y lo privado y cuando la lucha reivindicativa cambia de nivel, desde el nivel intermedio de la sociedad civil al nivel superior donde opera el poder político y el estado.

- *La historicidad feminista del islam*. Como hemos señalado, el referente cultural es el punto central, el eje vertebrador alrededor del cual se articulan las reivindicaciones del movimiento opositor al Plan. El único referente admitido para poder reflexionar sobre la familia y las mujeres es el referencial islámico. La solución pasa por una especie de “reconciliación de Marruecos” con su propia fe, su propia experiencia histórica y sus valores intrínsecos, de tal forma que la salvaguardia de la identidad musulmana es considerada como una especie de *yihad* (esfuerzo) frente al peligro extranjero que amenaza las bases mismas del islam y, por tanto, de la sociedad marroquí. En definitiva, se parte del convencimiento de que Marruecos es un país musulmán en su esencia, su existencia y su devenir histórico, de cuyo legado forma parte lo que podríamos llamar “la historicidad feminista del islam”, es decir, el recurso a ciertos datos históricos que inciden en los derechos que, en su origen, el islam otorgó a las mujeres (dignidad, herencia, gestión de su patrimonio, educación, ...) y en el papel socio-político que desempeñaron algunas mujeres en la primera época del islam, de tal manera que, según este pensamiento “el islam no solo ha militado por la igualdad de la mujer sino que la ha honrado. Le ha otorgado más derechos que al hombre, sacándola de la ignorancia, la esclavitud y la muerte (antes del islam se enterraba vivas a las niñas) para convertirla en un ser superior” (Fouad Ammor 2000:150)³⁷

³⁷ Ideas similares fueron expresadas por algunos de nuestros entrevistados.

- *Complementariedad frente a igualdad*. El punto de partida del discurso islamista, representado por el MUR, al-‘Adl wa-l-Ihsan y tradicionalista (ulemas y adules), se contraponen frontalmente al enfoque de género que articula todo el Plan. De este modo, ideas como “construcción social” o “relaciones de poder” desaparecen del discurso o son categóricamente refutadas y, a cambio y como corolario, se propone el concepto de “complementariedad” (*takāmul*): mujeres y hombres son complementarios por su propia naturaleza y, por tanto, los roles sociales entre hombres y mujeres también deben complementarios. Tanto en sus escritos como en las entrevistas realizadas durante la presente investigación, la idea de base sostenida por el discurso islamista es que Dios ha creado a mujeres y hombres como seres diferentes, en cuanto a su naturaleza, con el objetivo de que se complementen mutuamente. Por tanto, las relaciones entre hombres y mujeres no son construcciones sociales sujetas al devenir histórico; son un proyecto divino que debe permanecer inmutable en el tiempo y el espacio. Y dentro de la familia, los roles entre de hombres y mujeres también son complementarios. Pero para ellos esto no implica discriminación alguna, sino ciertas diferencia en cuanto a roles y a derechos. Incluso la idea de “relaciones de poder” también es rechazada, porque en las sociedades musulmanas los hombres no buscan dominar a las mujeres, sino ayudarse mutuamente como amigos o aliados³⁸, y es el propio “interés social”³⁹ el que determina sus papeles complementarios dentro de la familia y dentro del ámbito público. De hecho, el lema principal de la marcha de Casablanca incidía claramente en este sentido: “Las mujeres son las hermanas⁴⁰ de los hombres” (*Innamā l-nisā’ šaqā’iq al-riyāl*).



Cabecera de la marcha con el lema “*Innamā l-nisā’ šaqā’iq al-riyāl*” Fuente: Mustafā al-Hayā, *Al-Mar’a al magribiyya*, p. 150.

³⁸ Corán 9: 71 “Los creyentes y las creyentes son amigos (*awliyā’*) los unos de los otros...”

³⁹ Véase Houria Alami M’Chichi, *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l’égalité hommes-femmes entre islamistes et modernistes*. Paris: L’Harmattan, 2002, p. 70. Véase en esta misma fuente pp. 62-72. También Mohammed Fouad Ammor, “Le Plan d’Action pour l’Intégration de la Femme au Développement”, *Bulletin Économique et Social du Maroc. Rapport du Social 2000*, pp. 149-151.

⁴⁰ Según el diccionario de J. Cortés, el término empleado (*šaqā’iq*, plural de *šaqīqa*) significa hermana uterina (hermana de madre), pero según el diccionario de F. Corriente e I. Ferrando, significa hermana de ambos padres.

Y si existen o han existido ciertas injusticias hacia las mujeres, se trata de deformaciones históricas del espíritu del texto, pero no de una voluntad de los hombres de dominar a las mujeres

Desde este prisma, la idea de ruptura de espacios público/privado ya no tiene sentido; todo lo contrario, este pensamiento reivindica una diferenciación entre la esfera privada de la familia y la esfera pública, que también son percibidas como esferas complementarias. Porque no es que la esfera pública (la política, el trabajo, etc.) le esté prohibida a las mujeres, sino que complementa su principal función, que es el rol familiar. Es decir, las mujeres pueden tener un papel importante en el ámbito público, pero se trata de una fase subsidiaria o complementaria en su vida. Como afirmaba el Comunicado del Ministerio de Asuntos Islámicos: estos derechos se deben ejercer dentro de “ciertos límites” (Alami M’Chichi 2002:64).

La marcha de Casablanca y la construcción de la hegemonía ideológica

1. Movilización y liderazgo: la proactividad del MUR-PJD

Coincidiendo con el mes de ramadán, en diciembre de 1999, las voces reclamando una movilización social contra el Plan se hacen más evidentes y tendrán su materialización en las dos marchas del 12 de marzo. Uno de los principales medios empleados será el propio órgano del MUR, el periódico *al-Taÿdîd*, para el que la aplicación del plan “sembrará la discordia entre los miembros de la familia y aniquilará los fundamentos del hogar” (Daoud 1999:251), además de otras alusiones a la depravación de las costumbres que supondría su aplicación. Por este motivo, hace un llamamiento directo a la movilización: “Querido lector: estás llamado a levantarte para defender tu religión, tu honor, tu familia y la existencia de tu nación” (Daoud 1999:251).

La campaña de movilización previa a la marcha de Casablanca fue extremadamente intensa y planificada, empleándose todos los medios posibles de oposición al Plan, desde los más tradicionales, como las *jutbas* en las mezquitas, hasta las colectas de firmas, la distribución de folletos explicativos, la difusión de videos y audios, la organización de conferencias y otros eventos, la publicación de documentos de diversa naturaleza, etc. Por regla general, estas actividades tenían por objetivo despertar las conciencias y estimular la acción frente a un Plan que se presupone como la antesala del vicio y la corrupción (alcoholismo, droga, prostitución, infidelidad...) y frente a unos defensores del plan que son igualmente vilipendiados. Incluso ciertas acciones más virulentas, como sabotajes (Zirari 2000:141) a reuniones informativas a favor del Plan, y algunos atentados con arma blanca (Daoud 1999:252; Benradi 2001:49) fueron achacados a esta agresiva campaña, siempre contestada de forma igualmente punzante por los organismos y líderes defensores del Plan. También los medios de comunicación se hicieron eco de esta exacerbada movilidad social, al menos desde su presentación pública en marzo de 1999, favoreciendo el debate político, a veces de forma apasionada. Solo la muerte del rey en julio de 1999 apartará momentáneamente el tema de los medios, pero resurgirá con mayor fuerza aún a partir de septiembre de ese mismo año.

El clima social del país llegó a tal extremo de crispación que fue tratado con una especial preocupación en el Parlamento, en donde algunos diputados de la mayoría parlamentaria increparon al Ministro de Asuntos Religiosos para que modulara las exacerbadas intervenciones de algunos predicadores en las mezquitas, al tiempo que el primer ministro Yusufi proponía revisar los aspectos más conflictivos referentes a la *Mudawwana* mediante una comisión (Zirari 2000:142)

heterogénea en la que tuviera cabida las diferentes sensibilidades ideológicas, bajo el arbitraje del monarca.

Paralelamente a esta efervescencia social, pronto quedó en evidencia la capacidad organizativa y el liderazgo de las grandes organizaciones islamistas del país, fundamentalmente el tándem MUR-PJD, que observaron una clara ventana de oportunidad política en la convocatoria de manifestación contra el Plan. De forma inmediata a la publicación del Plan de Acción, el MUR lideró la fundación del al-Hay'a al-Waṭaniyya li-Ḥimāyat al-Uṣra (Comité Nacional para la Protección de la Familia⁴¹, CNPF), que en la práctica se convertiría en la plataforma ideológica y movilizadora de la oposición al Plan y de la marcha de Casablanca de 2000. Fundado el 7 de noviembre de 1999 y caracterizado por la sensibilidad religiosa del MUR y el ideario político del PJD, pero abierto a la participación de otras organizaciones, colectivos sociales y personas individuales, al Comité se sumaría también al-'Adl wa-l-Iḥsān, lo que lo convirtió, en palabras de Salime, en "la primera colaboración abierta entre estos dos movimientos en una campaña anti-gubernamental" (Salime 2011:77). El éxito del CNPF fue ser capaz de canalizar una amplia oposición al Plan de Acción y organizar una de las mayores manifestaciones en la historia de Marruecos, todo ello en beneficio de la ideología del MUR, de su visibilidad social y de su papel político a corto y medio plazo a través del PJD. El CNPF reunía a un heterogéneo grupo de líderes procedentes de diferentes partidos políticos y movimientos con el fin de luchar contra "la invasión neo-imperialista cultural y económica que conoce Marruecos" (Benradi 2002:43), es decir, contra una influencia occidental extranjera que se consideraba excesiva, interesada y contraproducente para el país. Entre ellos cabe destacar a algunos líderes que por entonces formaban parte del propio organigrama gubernamental de donde surge el Plan: Mahjoubi Aherdane, Secretario General del Movimiento Nacional Popular, partido de la coalición gubernamental; Mohamed Basri (Fqih Basri), histórico fundador de la Unión Nacional de Fuerzas Populares y Habib el Forkani, destacado miembro la USFP, partido en el gobierno.

Los principios ideológicos de este Comité no difieren de los expresados anteriormente y, por tanto, parten de la idea de que la Familia es la base de la sociedad, el pilar del sistema marroquí y los cimientos de la identidad islámica. De igual forma, la familia debe comportar una redistribución de roles complementarios, que están basados en la propia naturaleza del hombre y de la mujer, creados por Dios para que se complementen mutuamente.

Por razones de tipo pragmático, el propio MUR trataba de destacar la diversidad de colectivos y sensibilidades presentes en el Comité, en el que, como hemos dicho anteriormente, no solo participaron islamistas, sino también miembros de partidos nacionalistas históricos como el Istiqlal o incluso de la propia USFP, ambas formaciones del llamado "gobierno de alternancia" de aquel momento. El ministro M'Daghri, cabeza visible de la oposición de los sectores institucionales tradicionalistas contrarios al Plan y, por tanto, blanco principal de los ataques de las

⁴¹ En el lado opuesto y como contrapunto ideológico, funcionaron dos grupos principales cuya militancia procedía de las asociaciones laicas (mujeres y derechos humanos) y de los principales partidos de izquierda (USFP, PPS, OADP y PASD): *el Frente para el Derecho de las Mujeres* y, sobre todo, a partir de julio de 1999, la *Red de Apoyo al Plan de Acción para la Integración de la Mujer al Desarrollo*. Véase "Šabaka di'ama al-Juṭṭa al-waṭaniyya li-idmāy al-mar'a fī l-tanmiyya, nidā' min aḥl al-muwāsāt wa-l-ḥadāṭa wa-l-dīmuqrāṭiyya", *Al-Karāma* ,, 5 (enero 2000), p. 2; "Réseau de soutien au Plan d'action pour l'intégration de la femme au développement. Appel pour l'égalité, la justice et le progrès", *Al-Karāma*, 5 (enero 2000), p. 5.

organizaciones defensoras del mismo, vio en la heterogeneidad de los componentes del CNPF un fenómeno positivo en la construcción de un amplio movimiento islámico en el país, y vinculó este hecho con la propia Constitución y la identidad islámica del Estado, cuyo garante último era y es el propio Rey como *amīr al-mu'minīn*.

El CNPF supo vertebrar el ideario de la oposición al Plan y construir una reacción hegemónica que ya no solo procedía del ámbito del derecho islámico, sino que supo vincular a esta oposición jurídica elementos políticos, culturales e identitarios. Así, en el seno del CNDF, el Plan de Acción pasó de ser tildado de “anti-islámico” desde el punto de vista de la legalidad de la *šarī'a*, a ser directamente calificado de “anti-marroquí” (Buskens 2003:95), produciéndose con ello un crucial giro simbólico en el discurso. El propio Ahmad Raysuni, líder histórico del MUR, calificó al Plan de Acción como “un producto occidental que destruiría la familia y la sociedad marroquí” (Buskens 2003:95) para llamar acto seguido a la firma de la petición de rechazo del mismo y, pidiendo un nuevo Plan acorde con los principios del islam y de la cultura marroquí, a la movilización pública y a la manifestación para demostrar el rechazo popular al gobierno⁴².

En este clima de tensión, el MUR y el PJD se prepararon para ejercer un liderazgo pragmático y eficaz, por lo que en primer lugar designaron una serie de personas que se encargarían de organizar la marcha. Dado el cariz islámico y segregado de la marcha, se designaron diferentes liderazgos coordinados para hombres y para mujeres. En el caso de los hombres, el principal líder fue Mustafà Ramid, diputado del PJD⁴³, junto a Fathallah Arsalan, Secretario General de al-'Adl wa-l-Iḥsān. En el caso de las mujeres, cabe destacar la figura de Bassima al-Haqqawi, líder de la Munazzama taḏdīd al-waṭī al-nisā'ī (Organización de la Renovación de la Conciencia Femenina), vinculada al PJD⁴⁴, que se situó como cabeza visible, junto a otras mujeres importantes del MUR y del PJD como Fatima Naḡḡār y Jadiya Mufid, además de Nadia Yasin, representante del sector femenino de al-'Adl wa-l-Iḥsān, quien se sumó a la organización de la marcha respondiendo a las directrices de su dirección más que a una opción personal. En ambos casos se trataba de liderazgos influyentes y carismáticos que no solamente coordinarían la marcha, sino que tratarían de configurarla como expresión última de un nuevo tiempo político y de un cambio ideológico fundamental, en el que las mujeres se conformarían como líderes visibles y como figuras políticas de relevancia junto a los hombres, lo cual no estuvo exento de polémica incluso en el seno de los propios movimientos islamistas a los que pertenecían⁴⁵. En el liderazgo proactivo de Haqqawi, que fue cabeza visible de una organización extremadamente eficiente, y las reticencias iniciales de Nadia Yassin a participar en la marcha de Casablanca puede observarse la dinámica de poder que, de fondo, continuaría enfrentando las visiones de los dos grandes movimientos islamistas del país. Así, mientras el discurso del MUR-PJD era claramente conservador y hacía de la defensa cultural y de la identidad islámica de Marruecos su bandera, sin señalar en ningún caso al Rey más que como árbitro imparcial y “solucionador” último del conflicto, al-'Adl wa-l-Iḥsān desarrollaba un discurso anti-imperialista y socialmente revolucionario que culpabilizaba al Rey de la desigualdad, la pobreza y el analfabetismo de la sociedad marroquí, particularmente de sus mujeres, basándose en la legitimidad moral islámica. El éxito de la marcha de Casablanca es, efectivamente, el resultado de una unidad pragmática de acción coordinada que posteriormente convergerá en la cooptación progresiva del islamismo oficialista del PJD, que culminará con su llegada al gobierno en las elecciones legislativas de 2011, por una parte, y la recurrente represión y marginalización de al al-'Adl wa-l-Iḥsān, por otra.

⁴² Véase *al-Taḏdīd*, 51 (2000), p. 28. *Apud.* Léon Buskens, “Recent debates...”, p. 95.

⁴³ Figura emblemática del PJD, ha sido diputado desde 1997. En 2012 fue nombrado Ministro de Justicia y Libertades por el presidente 'Abdelillah Benkiran.

⁴⁴ Miembro del MUR y líder del sector femenino del PJD, Basima al-Haqqawi es parlamentaria nacional desde 2002 y Ministra de Solidaridad, Mujer, Familia y Desarrollo Social nombrada por el presidente Abdelillah Benkiran en 2012.

⁴⁵ En este sentido véase las declaraciones de Basima al-Haqqawi y Jadiya Mufid en Zakia Salime, *Between feminism and islam*, pp. 80-83.



Bassima al-Haqqawi es entrevistada durante la Marcha de Casablanca. Fuente: Muṣṭafa al-Ḥayā, *Al-Mar'a al magribiyya...*, p. 148.

Además de estos liderazgos, se organizaron diferentes coordinaciones regionales y nacionales para hacer de la marcha de Casablanca una marcha nacional en la que participaran militantes y simpatizantes islamistas de todas las regiones del país llegados masivamente a Casablanca en autobuses fletados por los organizadores y otros medios de transporte. La marcha respondería así de manera activa a las oposiciones conceptuales del manifiesto unitario conformado por el *Mawqifu-nā*, por lo que tratará de hacer evidente, en primer lugar, que se trataba de una marcha “popular” (*ša'biyya*) frente a la elitista (*nujbawiyya*) de Rabat, así como de una marcha unitaria y unida en la que las diferentes organizaciones estuvieran unidas frente al Plan como un todo, dejando de lado los “detalles”⁴⁶. La eficacia de esta organización unitaria resultaría efectiva y probada.

2. Conflicto cuantitativo e ideológico: la marcha como demostración de fuerza

Una de las grandes polémicas de la marcha ha sido determinar el número real de participantes porque, dependiendo de la fuente que consideremos, existen grandes diferencias. Así el periódico *Le Monde* del día 14 de marzo hablaba de 100.000 a 200.000 participantes (Buskens 2003:104), Zakya Daoud aumenta la estimación hasta 200.000-500.000 personas (Daoud 1999:253), y Abdessamad Dialmy apunta el intervalo más dispar, oscilando entre 60.000 (estimación oficial de la policía) y 1 millón, que es la cifra que barajan los organizadores de Casablanca (Dialmy 2014). Estos valores numéricos toman un sentido mayor si consideramos que la marcha de Rabat rondaba las 15.000 a 80.000 personas (Damamme 2013:101). Y en este contexto encontramos una serie de acusaciones mutuas con el fin de desprestigiar la marcha contraria. De esta forma, las

⁴⁶ Entrevista con Mustafā al-Ḥayā, miembro del Consejo Nacional del PJD, diputado y autor de un libro sobre la marcha de Casablanca citado en este estudio. (Deroua-Casablanca 22/05/2016).

organizaciones de Rabat se afanan en señalar que el número de mujeres de la marcha de Casablanca era muy inferior al de los hombres (apenas un 1/5 del total de participantes, según ellas), además de incidir en la segregación, puesto que hombres y mujeres se manifestaron en dos filas separadas y paralelas. Igualmente, pone en duda el carácter espontáneo, voluntario o concienciado de la mayoría de los participantes en la marcha, al tiempo que acusan a los medios de comunicación de haber dado un mayor protagonismo mediático a la marcha islamista. Por su parte, los organizadores de la marcha de Casablanca se afanan en señalar que su iniciativa representa al auténtico Marruecos, al “país real”, en el que marchaban ulemas e intelectuales junto a “verduleros y carniceros”⁴⁷, mientras que la marcha de Rabat es minoritaria y representa a las fuerzas elitistas supeditadas a los intereses extranjeros. Esto se destaca en multitud de ocasiones y en toda la documentación islamista de la marcha, puesto que siempre es llamada oficialmente “al-masīra al-waṭaniyya al-ša‘biyya” (marcha nacional popular), subvirtiendo el orden simbólico de la marcha de Rabat, que sería, por tanto, extranjera y elitista, como se ha dicho.

Podemos considerar la marcha de Casablanca como una gran “puesta en escena” que adquiere un importante significado en un contexto político en el que el PJD se postulaba como “el partido” islamista moderado, el islamismo del sistema. Visual y estéticamente, la marcha de Casablanca fue ordenada, pacífica, compacta, simétrica, casi ritual, que es la imagen que el movimiento islamista pretendía dar al país. Se trataba de demostrar el peso y el poder de movilización política de la tendencia islamista en la sociedad marroquí (sobre todo del PJD recién creado), una especie de demostración de fuerzas frente a la política oficial del gobierno y frente a los sectores laicos del país.



La populosa, ordenada y compacta marcha de Casablanca. Fuente: Muṣṭafa al-Ḥayā, *Al-Mar'a al magribiyya...*, p. 165.

Asimismo, la marcha de Casablanca (*al-masīra al-bayḍāwiyya*) trató de diferenciarse simbólicamente en varios aspectos importantes de la marcha de Rabat, entre los que Muṣṭafa al-Ḥayā destaca diez, que son un reflejo a pie de calle de los puntos de oposición al Plan de Acción, a saber: a) la referencia y la legitimidad islámica frente a la laicista; b) la financiación propia frente a la financiación extranjera; c) el periodo de preparación, organización y movilización de cinco días (*sic*) frente a año y medio; d) la organización moral (orden, segregación, oración) frente al desorden y la mezcla de sexos; e) los eslóganes islámicos y morales frente a las consignas occidentales; f) el número de participantes (un millón frente a una decena, en sus extremos); g) la

⁴⁷ Entrevista con Mustafà al-Hayà (Deroua-Casablanca 22/05/2016).

tasa de edad joven frente a mediana edad; h) la respuesta masiva frente al escaso apoyo popular; i) los objetivos legítimos, islámicos y nacionales frente a los objetivos ilegítimos, laicos y extranjeros; j) la conclusión de la marcha con plegarias y rezo de la oración de mediodía frente a la fiesta y el baile (*sic*) (al-Hayā 2001:93-136).

Todos estos elementos de oposición y diferenciación, aunque matizables, son símbolos pretendidamente ideológicos, como también lo fue el estudiado itinerario de la marcha. Dicho itinerario tomó simbólicamente el centro de la capital económica, puesto que transcurrió por varias de las avenidas más amplias e importantes de Casablanca. La imagen de las grandes avenidas atestadas de ordenadas y segregadas filas de manifestantes era parte de la estética bien estudiada de los organizadores que querían así mostrar la manifestación más grande en las avenidas más grandes de la ciudad más grande del país. La marcha partió del conocido y populoso bulevar Muhammad V, situado en el corazón de la Casablanca colonial, y transcurrió principalmente por la entonces conocida como carretera de Mediouna (actualmente Boulevard Muhammad VI), donde finalmente concluyó en la conocida y popular zona comercial de “Garage ‘Allāl”, en pleno centro comercial de Casablanca. Como colofón, la marcha finalizó con la lectura del manifiesto final, las intervenciones de Basima al-Haqqawi y Mustafà Ramid y una oración dirigida por el shayj Šafšawnī. Esta zona de la avenida está situada al mismo tiempo muy cerca del Palacio Real y del barrio anexo del Habous, en el que se encuentran las dependencias del Ministerio de Asuntos Islámicos, lo que también tenía una lectura pragmática y altamente simbólica.

Los eslóganes de la marcha trataron también de ahondar en los presupuestos ideológicos unitarios que anteriormente hemos señalado, ofreciendo una clara representación ideológica del texto y del contexto. Es decir, la marcha islamista de Casablanca representa un hecho histórico que pretender ser así entendido y difundido, generando una narrativa de masas, popular, nacionalista e islámica a un mismo tiempo. El eslogan de cabecera acordado fue el mencionado “*Innamā l-nisā’ šaqā’iq al-riyāl*” (Las mujeres son las hermanas de los hombres). Este eslogan es interesante por cuanto es intrínsecamente religioso, ya que procede de un hadīṭ del Profeta recogido por al-Tirmidī y Abū Dawūd, pero al mismo tiempo convertía a las mujeres en el sujeto de la marcha (“las mujeres”) y las vinculaba simbólicamente con los hombres mediante una relación de hermandad, de fraternidad y no de confrontación. Evidentemente, el eslogan legitima radicalmente la marcha en términos islámicos, puesto que simbólicamente era el Profeta el que marchaba en su cabecera a través de sus palabras. Además, el significado completo de este eslogan se encuentra en la relación dialéctica de esta marcha con la de Rabat, entendiéndose la marcha a favor del Plan como una confrontación entre mujeres y hombres. La fraternidad es aquí, no cabe duda, una fraternidad de correligionarios, especialmente si tenemos en cuenta que son palabras del propio Profeta, pero implica al mismo tiempo paz, orden, equilibrio, estabilidad, etc. de una manera más amplia, tal y como podía ser percibido no solamente a través de las palabras del eslogan, sino también a través del propio ritmo de la marcha. Es por tanto interesante que las palabras “islam”, “Plan”, “Marruecos”, “nación”, no apareciesen en el eslogan que abría la marcha, dado que quedaban todas ellas implícitas en el eslogan elegido que, siendo plenamente religioso y profético, era al mismo tiempo lo suficientemente ambiguo como para reunir a una amplia panoplia de sensibilidades. El eslogan de cabecera aparecía además en numerosas pancartas a lo largo de la marcha.

Cuidadosamente elegidos, el resto de eslóganes mostrados estratégicamente en la marcha carecían de referencias partidistas o institucionales, y trataban de responder, siempre en lengua árabe o en lengua *tamazight* escrita con caracteres árabes, de manera amplia a las oposiciones conceptuales señaladas (al-Hayā 2001:151-167). Entre ellos, algunos eran: “*Huwiyyatu-nā = karāmatu-nā = istiqlālu-nā*” (“Nuestra identidad = nuestra dignidad = nuestra independencia”). Este es especialmente ilustrativo por cuanto el “nosotros” del posesivo relaciona aquí tres elementos dispares que pueden ser leídos en términos sociales, religiosos y políticos, es decir, en los que la identidad árabe, la religión islámica y la nación dotan a estos elementos de significado completo. En la documentación fotográfica de la que disponemos, resulta también significativo que la pancarta que contiene este eslogan se encuentre en manos de niñas y adolescentes, es decir, sería el propio futuro de la nación el que reivindica para toda la colectividad una identidad digna e independiente.



Niñas y adolescentes portando el eslogan “Nuestra identidad = nuestra dignidad = nuestra independencia”. Fuente: Muṣṭafa al-Ḥayā, *Al-Mar’a al magribiyya...*, p. 164.

En este mismo sentido aparecían otros mensajes similares más o menos evidentes, como “*Ṭaqafat al-naw’ ṭaqafat al-tamyī’ wa-l-tajrīb*” (“La cultura de género es la cultura de la disolución y la destrucción”), con un matiz claramente anti-feminista y anti-occidental en términos ideológicos, al igual que en otros como “*Lā qudsiyya li-l-waṭā’iq al-duwaliyya*” (“No a la sacralización de los documentos internacionales”), en el que se deja clara la vinculación entre la llamada “agenda” internacional (convenciones internacionales, conferencias mundiales...) y la intromisión en el dominio religioso, o directamente: “*Idmāy al-mar’a fī...?!*” (“Integración de la mujer... ¿en qué?”), o “*Na’m li-idmāy al-mar’a fī l-tanmiyya, lā li-l-tagrīb wa-l-taba’iyya*” (“Sí a la integración de la mujer al desarrollo, no a la occidentalización y a la dependencia”), poniendo en duda los principios ideológicos rectores del Plan de Acción y su vinculación con instituciones internacionales (Buskens 2003:104). Junto a estos eslóganes escritos en grandes pancartas, otros eslóganes igualmente ilustrativos y mucho más directos fueron coreados en árabe *pushà* y árabe marroquí por los participantes en la marcha. Entre ellos: “*al-Šarī’a al-islāmiyya hiyya asās al-tanmiyya*” (“La *šarī’a* islámica es la base del desarrollo”), “*Tanmiyya nisā’iyya bi-marḡi’iyya islāmiyya*” (“Desarrollo de la mujer con referencia islámica”), “*al-Tanmiyya bi-l-islām lā bikīn lā mīrīkān*” (“El desarrollo por el islam, no por Pekín ni por América”), “*al-Mar’a hā-hiyya wa-l-tanmiyya fīna hiyya?*” (“La mujer aquí está, el desarrollo, ¿dónde está?”), “*Lā lā ṭumma lā li-l-juṭṭa al-mumawwala*” (“No, no y no al Plan financiado”), “*Šāmidūn šāmidūn li-l-juṭṭa rāfiḏūn*” (“Firmes, firmes rechazamos el Plan”) o “*Min wuḡda li-l-’ayyūn li-l-juṭṭa rāfiḏūn*” (“De Uchda a El Aaiún rechazamos el Plan”), en donde encontramos también un claro significado nacionalista relativo a la unidad territorial del país (al-Hayā 2001:119).

Conclusiones

La polarización de la sociedad en dos tendencias antagónicas supuso un importante escollo en los inicios del gobierno de alternancia de Yusufi. La implicación personal de Sa'ïd Saâdi en este proyecto fue tan profunda y le provocó tal desgaste político que seis meses después de las dos marchas, en septiembre del año 2000, fue sustituido en el cargo por Nezha Chekruni, quien en un último y vano intento por salvar al plan, lo intenta reconducir bajo una nueva denominación: "Estrategia Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo". En el marco de dicha estrategia se pondrán en marcha durante los años siguientes, con mayor o menor éxito, algunas de las medidas recogidas en el Plan con el fin de: extender la educación y bajar las tasas de analfabetismo (creación en 2011 de la Agencia nacional de lucha contra el analfabetismo), favorecer la participación política e institucional de las mujeres por medio de cuotas a partir de las elecciones legislativas de septiembre de 2002, mejorar la imagen de las mujeres en la sociedad (creación en 2014 del Observatorio nacional de la imagen de la mujer en los medios de comunicación), debatir sobre la violencia de género (creación en 2005 del Observatorio nacional de la violencia respecto a las mujeres), equiparar a ambos progenitores en la transmisión de la nacionalidad (cambio de la Ley de Nacionalidad del 2007), entre otras cuestiones.

En cuanto a la reforma más conflictiva, la Ley de familia (Ramírez, 2005-2006; Pérez Beltrán, 2006), se va a proceder de manera similar al revuelo socio-político que precedió a la reforma de la Mudawwana de 1993. De esta forma, el rey, en su calidad de líder religioso, se encargará de tomar la riendas del asunto con el fin de alejarlo de la escena política que supone el debate parlamentario y, en su discurso del 27 de abril de 2001, anunció la composición de una comisión consultiva formada por dieciséis miembros. Dicha comisión, presidida por Driss Dahak, en ese momento presidente del Consejo Consultivo de Derechos Humanos, incluía además de ulemas y juristas, a 3 mujeres: Zhour Lhor (jurista), Rahma Bourkia (socióloga, Rectora de la Universidad Hassan II de Mohammedia) y Nezha Guessous, médica), con lo cual desde el referente cultural islámico se intercalaban elementos de modernidad como concesión al movimiento secular. Por otro lado, aunque la intervención del rey forma parte del juego político y simbólico propio del régimen marroquí (Belal, 2012; Darif, 2010), también es cierto que la reconducción del asunto al ámbito religioso presupone un éxito del movimiento de oposición al plan (excepción hecha quizás del al-'Adl wa-l-Iḥsan que no reconoce la autoridad del monarca), para los cuales los parlamentarios no disponían del conocimiento ni las competencias para ejercer el iḥtihād.

La Comisión, a la que el rey insta a un iḥtihād justo, generoso y acorde con las necesidades de la nueva realidad social de Marruecos, aunque cumple su cometido con una extrema discreción, deja traslucir tensiones internas que acaban con la sustitución del presidente por Mohamed Boucetta, en septiembre de 2003, que es quien finalmente remite al Rey el proyecto de *Código de la familia* que servirá de base del discurso real del 10 de octubre del 2003, con ocasión de la apertura del año parlamentario. En este discurso, en el que se da a conocer ante el Parlamento las principales innovaciones del proyecto, el Rey incide en ese concepto de iḥtihād "válido para el Marruecos de hoy día, abierto al progreso que perseguimos con sabiduría, de manera progresiva pero constante", puesto que, según palabras del propio Rey, "el iḥtihād hace del Islam una religión adaptada a todos los lugares y a todas las épocas, con vistas a elaborar un código moderno de la familia en perfecta adecuación con el espíritu de nuestra tolerante religión".

También es una novedad el propio hecho de que el *Código de la familia* sea depositado en el Parlamento⁴⁸ para su debate y aprobación, puesto que hasta el momento la legislación familiar, debido a la fuente religiosa de la que bebe y se nutre, sólo era competencia de los ulemas y del rey en calidad de Comendador de los creyentes, lo cual puede ser interpretado también como un símbolo más de esa nueva modernidad en las formas que pretende el monarca.

En el campo islamista, a pesar de la unidad mantenida durante la organización y el desarrollo de la marcha, las diferentes metodologías políticas pronto afloraron a la superficie, como resultado del análisis de la ventana de oportunidad que supuso la contestación social mayoritaria al Plan. Así, mientras que el PJD, verdadero motor del movimiento de oposición al Plan, comenzaba a ganar terreno en el ámbito institucional y político y, por ende, a convertirse en interlocutor del palacio con un creciente e innegable apoyo popular, al-‘Adl wa-l-Iḥsān, bien que comenzó a abrirse mucho más a la esfera pública, siguió manteniendo un discurso duro frente al régimen, que no consiguió atraer a la organización al juego político oficial. El posicionamiento del PJD fue decididamente proactivo y supo elaborar y manejar un discurso crítico que, alzado como símbolo islámico de unidad, constituyó el cimiento sobre el que el partido comenzó a construir su hegemonía ideológica. El discurso planteado por el PJD, que se convertiría en hegemónico, se basó conceptualmente en la identificación islam-nación y en el consecuente rechazo del opuesto laicismo-extranjero, lo cual contribuyó a la demonización del discurso laicista y legitimó su acción política ulterior en el juego político oficial, ampliando su base de apoyo social y, al mismo tiempo, superando de manera pragmática a otros competidores ideológicos del campo islámico. En este sentido, el análisis crítico de los conceptos empleados en el discurso del PJD, desarrollado en la segunda parte del presente trabajo, permite describirlo como una narrativa ideológica, construida en una ventana de oportunidad histórica, que jugó un papel estratégico en la lucha por conseguir la aceptación hegemónica (Montesano Montessori, 2011:169).

Considerando la marcha como un punto de inflexión, no cabe duda de que la unidad de acción fue efectiva con respecto a los objetivos concretos de la marcha pero, más allá de eso, el cambio crucial consistió en plantear el discurso islámico como un discurso nacionalista e identitario a un tiempo en sentido amplio, lo que fue preparando a la sociedad marroquí y al propio majzén para la llegada del PJD al gobierno del país tras las elecciones legislativas de 2011 (Desrues y Fernández, 2013). Con respecto a la reforma de la Mudawwana (Roussillon, 2004; Mateo, 2009; Desrues y Moreno, 2009,)), el PJD finalmente aceptó las disposiciones del nuevo Código, asumidas de manera personal por Muhammad VI, mientras que el debate en el seno de al-‘Adl wa-l-Iḥsān permaneció abierto, puesto que no dejó de considerar la reforma como un maquillaje de la verdadera problemática social, política y económica de Marruecos. De esta forma, parece claro que la distinta sensibilidad de ambos movimientos eclosionó tras la marcha en una progresiva puesta a punto de la “máquina electoral” del PJD, mientras que sumó a al-‘Adl wa-l-Iḥsān en un largo y profundo debate de prioridades y posicionamientos ideológicos. Así, a pesar de compartir los contenidos fundamentales del manifiesto de la marcha de Casablanca, los movimientos islamistas difirieron en la posición estratégica que mantuvieron en todo momento. Siguiendo la estela de un proactivo MUR y PJD que buscaba su salto definitivo a la élite primaria en el campo político marroquí, al-‘Adl wa-l-Iḥsān se vinculó al CNPF y participó en la organización de la marcha, pero de forma reactiva, dubitativa y argumentando siempre que existían otras prioridades para Marruecos, sobre todo vinculadas a la justicia social, tal y como queda claro en la trayectoria del

⁴⁸ El Código de 1957 había sido establecido antes de la creación del Parlamento y las reformas del año 1993 fueron adoptadas durante el periodo de vacaciones de los parlamentarios por medio de un dahir real. Véase Noura Borsali, “Maroc: Réforme du Code de la famille. Le Roi à tranche”. *Réalités*, 930 (23 octubre 2003).

movimiento y en el pensamiento de su líder ‘Abd al-Salam Yasin. En este sentido, la actuación de Nadia Yasin, líder de la sección femenina de la organización, fue en todo caso bastante mediática y resolutoria, si bien en determinados foros islamistas y tradicionalistas sus opiniones al respecto de la reforma de la Mudawwana fueron consideradas, cuanto menos, controvertidas. Se trata por tanto de una diferencia metodológica fundamental que puede seguirse en la narrativa de la marcha por parte de ambos movimientos. Para el MUR y el PJD, la marcha supuso un hito histórico en la reafirmación de la identidad cultural y la independencia nacional, equiparable a la lucha anticolonial, el movimiento de liberación nacional o la Marcha Verde⁴⁹, en el cual el movimiento y el partido actuaron –y así fueron percibidos finalmente por la ciudadanía– como los líderes de la defensa de la identidad y la cultura islámico-nacional de Marruecos. Al-‘Adl wa-l-Iḥsān, por su parte, terminaría por considerarla una toma de postura meramente estratégica, lo que redundaría en un largo impase ideológico y político, especialmente tras los acontecimientos de las revueltas populares de febrero de 2011⁵⁰ y la muerte de ‘Abd al-Salam Yasin en diciembre 2012.

Bibliografía

- ALAMI M’CHICHI, Houria (2002): *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l’égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*, Paris: L’Harmattan.
- ALVARADO, Lusmidia y GARCÍA, Margarita (2008): “Características más relevantes del paradigma socio-crítico: su aplicación en investigaciones de educación y de enseñanza de las ciencias realizadas en el Doctorado de educación del Instituto Pedagógico de Caracas”, *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, Vol. 9, Nº 2, pp. 187-202.
- ATZORI, Daniel (2015): *Islamism and Globalisation in Jordan. The Muslim Brotherhood's Quest for Hegemony*, New York: Routledge.
- BELAL, Youssef (2012): *Le cheikh et le caliphe. Sociologie religieuse de l’islam politique au Maroc*, Casablanca: Tarik Éditions.
- BENRADI, Malika (2006): *Dynamiques sociales et évolution des status des femmes au Maroc*. Rabat: Haut-Commissariat au Plan.
- 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 alii*, *Féminin-Masculin. La marche vers l’égalité au Maroc 1993-2003*, s.l.: Friedrich Ebert Stiftung.
- BORSALI, Noura (2003): “Maroc: Réforme du Code de la famille. Le Roi à tranche”. *Réalités*, Vol. 930.
- BRUMBERG, Daniel (2003): “Liberalization versus Democracy, Understanding Arab Political Reform”, *Working Papers. Carnegie Endowment for International Peace*, Vol. 33). <http://carnegieendowment.org/files/wp37.pdf> (8-12-2016).

⁴⁹ Así puede leerse en el prólogo de Bassima al-Haqqawi en Mustafà al-Hayā, *Al-Mar’a al-magribiyya*, p. 9, en el que sitúa la marcha de Casablanca en la serie de grandes hitos histórico-políticos de Marruecos, desde la liberación colonial a la Marcha Verde.

⁵⁰ Véase Juan A. Macías Amoretti, “El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: contextualización ideológica y análisis del discurso”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16 (2014), <http://www.tallerteim.com/reim/index.php/reim/article/view/247/250>; Thierry Desrues, 2013, “Mobilizations in a hybrid regime: The 20th February Movement and the Moroccan regime”, *Current Sociology*, 61, 4 (2013), , pp. 409-423.

- BUSKENS, Léon (2003): "Recent debates on Family Laws in Morocco", *Islamic Law and Society*, Vol. 10, Nº 1, pp. 70-131.
- CHIKHAOUI, Naïma (1995): "La femme rurale: une vie de travail", en Aïcha Belarbi (dir.). *Femmes rurales*. Casablanca : Le Fennek.
- DAADAOU, Mohamed (2011): *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge. Maintaining Makhzen Power*, New York: Palgrave MacMillan.
- DAMAMME, Aurélie (2013): *Genre, action collective et développement. Discours et pratiques au Maroc*. Paris: l'Harmattan.
- DAOUD, Zakya (1999): "Le Plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol. 38, pp. 245-257.
- DARIF, Mohamed (2010): *Monarchie marocaine et acteurs religieux*, Casablanca: Afrique Orient.
- DÉMOGRAPHIE (2005): *Démographie marocaine: tendances passées et perspectives d'avenir*, Rabat : Centre des études et de recherches démographiques, 2005 <http://ourahou.e-monsite.com/medias/files/demographiea4corrige.pdf> (10/12/2016).
- DESRUES, Thierry y MOYANO, Eduardo (2001): "Social change and political transition in Morocco, *Mediterranean Politics*, Vol. 6. Nº 1, pp. 21-47. <https://doi.org/10.1080/713604490>
- DESRUES, Thierry y MORENO Juana (2009), "The development of gender equality for Moroccan women-illusion or reality?", *Journal of Gender Studies*, Vol. 18, Nº. 1, pp. 25-34. <http://dx.doi.org/10.1080/09589230802584220>.
- DESRUES, Thierry y MORENO Juana (2011): "Complejidad y pluralidad de la sociedad marroquí: alcance y límites de las transformaciones sociales", in Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi (coords.), *Mohamed VI. Política y cambio social*. Córdoba: Almuzara, pp. 275-318.
- DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2011): "La gobernanza de Mohamed VI: legado autoritario, léxico democrático, pedagogía participativa e inserción internacional, en Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi (coords.), *Mohamed VI. Política y cambio social*, Córdoba: Almuzara, pp. 21-93.
- DESRUES, Thierry y FERNÁNDEZ, Irene (2013): "L'expérience gouvernementale du Parti de la Justice et du Développement : les islamistes au pouvoir ?", *L'Année du Maghreb*, Vol. 9, pp. 345-365. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1954>
- DESRUES, Thierry (2013): "Mobilizations in a hybrid regime: The 20th February Movement and the Moroccan regime", *Current Sociology*, Vol. 61, Nº 4, pp. 409-423. <https://doi.org/10.1177/0011392113479742>.
- DIALMY, Abdessamad, "Féminisme et islamisme: comment ont-ils marché en mars 2000?", <http://dialmy.over-blog.com/2014/01/f%C3%A9minisme-et-islamisme-comment-ont-ils-march%C3%A9-en-mars-2000.html> (23-01-2016).
- EL HARRAS, Mokhtar, "Les mutations de la famille au Maroc", <http://www.abhato.net.ma/maalama-textuelle/developpement-economique-et-social/developpement-social/societe/familles/les-mutations-de-la-famille-au-maroc><http://www.rdh50.ma/fr/gt02.asp> (9-12-2016), p. 110.
- FELIU, Laura (2006): "Balance provisional de la Instancia Equidad y Reconciliación", *Anuari de la Mediterrània*, pp. 125-127.
- FOUAD AMMOR, Mohammed (2000): "Le Plan d'Action pour l'Integration de la Femme au Developpement", en *Bulletin Economique et Social du Maroc. Rapport du Social*. Rabat: Okad.
- GÓMEZ CAMARERO, Carmen (1996): "Algunas cuestiones en torno a la reforma de la Mudawwana", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Vol. 45, pp. 49-73.
- HAYĀ, Mustafā al- (2001): *Al-Mar'a al-magribiyya bayna masārayn wa-masīratayn*, Prólogo de Basīma al-Haqqawī, Rabat: Tūb Brīs.
- IZQUIERDO BRICHES, Ferrán (2007): "Poder y transición política en el mundo árabe", *Awrâq*, 24 (2007), pp. 149-192.

- LAALA HAFDANE, Hakima (2003) : *Les femmes marocaines, une société en mouvement*, Paris: L'Harmattan, 2003.
- LEÓN, Magdalena (1997): "Mujer, género y desarrollo. Concepciones, instituciones y debates en América Latina", en <http://www.corteidh.or.cr/tablas/a11997.pdf> (06/12/2016).
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2000): *Marruecos político. Cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*, Madrid: CSIC.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. (2013): "El islam político en Marruecos: la ética islámica como recurso de poder político", en *El islam político en un contexto de revueltas*, ed. Ferran Izquierdo Brichs, Barcelona: CIDOB-Bellaterra, pp. 319-349.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. (2014): "El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: contextualización ideológica y análisis del discurso", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, Vol. 16, <http://www.tallerteim.com/reim/index.php/reim/article/view/247/250>.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. (2005): "La mujer en la ideología del movimientos islamista de Marruecos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos-Sección Árabe-Islam*, Vol. 54, pp. 101-115.
- MATEO, Josep Lluís (2009): "Demonstrating Islam": the Conflict of Text and the Mudawwana Reform in Morocco", *The Muslim World*, Vol. 99, nº 1, pp. 134-154.
<https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2009.01258.x>
- MELERO AGUILAR, Noelia (2012): "El paradigma crítico y los aportes de la investigación acción participativa en la transformación de la realidad social: un análisis desde las ciencias sociales", *Cuestiones Pedagógicas*, Vol. 21, pp. 339-355.
- MONTECINO, Sonia y REBOLLEDO, Loreto (1996): *Conceptos de género y desarrollo*, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- MONTESANO MONTESSORI, Nicolina (2011): "The design of a theoretical, methodological, analytical framework to analyse hegemony in discourse", *Critical Discourse Studies*, Vol. 8, 3, pp. 169-181
<https://doi.org/10.1080/17405904.2011.586221>
- MUR (2000): *Mawqifu-nā mimmā summiya Mašrū' juḡtat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāy al-mar'a fī l-tanmiyya*, Casablanca: Manšūrāt al-Furqān.
- O'DONNELL, Guillermo y SCHMITTER, Philippe C. (1991): *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Vol. 4 *Conclusiones tentativas sobre democracias inciertas*, Buenos Aires: Paidós.
- ORTIZ DE ZÁRATE, Roberto (Ed.), "Abderrahman El Youssofi", en *Bibliografías de líderes políticos* CIDOB http://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/africa/marruecos/abderrahman_el_youssofi, 2002 (9/12/2016).
- PAREJO, María Angustias (2010): "Los sonoros silencios de la reforma constitucional en el Marruecos de Mohamed VI", en *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*, ed. María Angustias Parejo, Barcelona: Bellaterra, pp. 365-412.
- PAREJO, María Angustias (2001): "Los trabajos y los días de la democracia femenina en Marruecos", en *Mujeres y fortaleza Europa*, Eds. Margarita Birriel y Pilar Rodríguez, Granada: Universidad de Granada, 2001, pp. 114-117.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2006): "Las mujeres marroquíes ante la reforma de la Mudawwana: cambio social y referente cultural", en Carmelo Pérez Beltrán (Ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada: Universidad de Granada, pp. 295-332.

- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2008): "Mujeres marroquíes en la vida pública : entre el cambio social y la identidad musulmana ", en M^a Dolores López Enamorado (Ed.), *España y Marruecos : mujeres en el espacio público*, Sevilla : Alfar-Ixbilia, 2008, pp. 91-109.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2011): "Características de las mujeres rurales en cursos de alfabetización: resultados finales de un estudio de campo en el Círculo Rural de Asila. Marruecos", *Estudios de Asia y África*, Vol. 45, pp. 631-668.
- PROJET (1999) : *Projet du Plan d'Action pour l'Intégration des Femmes au Développement*, Rabat: Secrétariat d'Etat, 1999.
- RAMÍREZ, Ángeles (2005-06), « Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la Moudawwana au Maroc », *L'Année du Maghreb*, Vol. 2, <https://anneemaghreb.revues.org/76> (4-05-2017).
- ROUSILLON, Alain (2004): "Réformer la Moudawwana: statut et conditions des marocaines", *Maghreb-Machrek*, Vol. 179, p. 79-99.
- SAADI, Sa'id (2004): "Genre et économie. La participation des femmes à la vie économique", en H. Alami-M'chichi, H. et alii, *Féminin-Masculin. La marche ver l'égalité au Maroc 1993-2003*, s.l.: Friedrich Ebert Stiftung.
- SAADI, Mohamed Sa'id, "L'expérience marocaine d'intégration de la femme au développement", <https://www.codesria.org/IMG/pdf/SAADI.pdf?793/4ac9c4912b9aa3165bb86de86fd585e02081b92c>. (6-11-2016).
- SALIME, Zakia (2011): *Between feminism and Islam. Human Rights and Sharia Law in Morocco*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SANTUCCI, J.C. (1995) : "État de droit et droit de l'État au Maroc. Réflexions à propos du Conseil consultatif des droits de l'homme", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol. 34, pp. 291- 292.
- SAREHANE, Fatna (2000) : "Plan d'action pour l'intégration des femmes au développement", *Al-Karama*, Vol. 5, p. 2.
- TAMOUIH, Fatima Zahra (1995): "Democracia en femenino. De la democracia política a la democracia familiar", en *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Madrid: Fundación Pablo Iglesias, pp. 61-65.
- VIDAL, Lurdes (coord.) (2006): *Los retos de la educación básica en los países del Mediterráneo sur*. Madrid: Fundación Carolina-IEMED..
- YAAKOUBD, Abdel-illah (2004): "Genre et santé", en Houria Alami-M'chichi et alii, *Féminin-Masculin. La marche ver l'égalité au Maroc 1993-2003*, s.l.: Friedrich Ebert Stiftung.
- ZIRARI, Najia (2000): "Le statut des femmes au Maroc, un éternel recommencement", *Confluences Méditerranée*, Vol. 33, pp. 139-146.