

# FEMINISMO EN MARRUECOS: ENTRE LO LOCAL Y LO GLOBAL

**Souad Eddouada**

- *Un análisis de la actuación de las ONG que defienden los derechos de las mujeres sobre el Código Familiar*

## RESUMEN

*En su libro de 2005, *Les Islamistes Marocains le défi au monarchie (Islamistas marroquíes, el desafío a la monarquía)* (Paris: Ediciones La Decouverte, 2005), la escritora tunecina Malika Zeghal sostiene que la cuestión de la nación marroquí ha sido – por más de un siglo – formulada en relación al Islam. Sin embargo, sostiene que ahora se ha agregado un tema suplementario – el de la representación y la participación política de ciudadanos individuales. Este espacio recientemente creado para la ciudadanía ha sido iniciado, al menos en parte, gracias a las demandas de las feministas marroquíes por los derechos de las mujeres y la secularización del Código de Familia, una colección de normas que regulan las relaciones de familia incluyendo el casamiento, divorcio, custodia y herencia. En el presente artículo, describiré la noción de igualdad de derechos, codificada por la reforma del Código de Familia en 2004 y promovido por dos reconocidas organizaciones no gubernamentales (ONG) de mujeres en Marruecos – *L'union de l'action féminine* y la *Association démocratique des femmes du Maroc*. Presentaré los desafíos para la implementación del Código, especialmente en áreas rurales, y discutiré una ideología alternativa para la justicia de género, que precede el Código de Familia de 2004.*

## PALABRAS CLAVE

Marruecos | ONG | Feminismo | Código familiar | CEDAW

## 1 • Feminismo en Marruecos

Desde la aparición de las primeras ONG de mujeres a fines de 1980, el Código de Familia de 1957 ha sido el foco de su activismo. La razón de ser del feminismo militante ha sido la lucha contra el sexismo presente en el Código de Familia de 1957, en el cual las mujeres son percibidas como limitadas a un estatus uniforme y subordinado. Bajo el Código de 1957, está encarnado el “modelo” tradicional de hombre y mujer; las relaciones matrimoniales están fijadas en un marco judicial, que las feministas marroquíes califican como “insensible a evoluciones sociales y a la emergencia de la mujer como agente socio-económico”.<sup>1</sup> Desde esta perspectiva, el feminismo en Marruecos ganó su legitimidad a partir de la existencia de dicha norma.<sup>2</sup> Sin embargo, esta legitimidad ha resultado en un discurso legal feminista que reduce la diversidad de las condiciones de las mujeres. Al defender los derechos de las mujeres marroquíes, las feministas marroquíes reproducen la mirada reduccionista del discurso oficial sobre un grupo homogeneizado de mujeres, dejando de lado las disparidades entre mujeres de las áreas urbanas y rurales, así como entre mujeres de diferentes clases.

El rey Mohammed VI anunció un proyecto de Código de Familia en la apertura del Parlamento en otoño de 2003. Este proyecto de código, adoptado por el Parlamento en enero de 2004, fue la principal reforma del Código de Familia de 1957, conocido en árabe como *Mudowana o Code de Statut Personnel* en francés (Código de Estatus Personal). Aunque el nuevo código iguale el estatus de mujeres y hombres en Marruecos, es importante notar que afecta a las mujeres de forma diferente.<sup>3</sup> En lugar de la definición previa de la ley de la familia en términos de “una unión para la procreación bajo el liderazgo del marido”, la reforma de 2004 define a la familia en términos de asociación entre dos ciudadanos iguales. El sistema de tutela fue eliminado y las mujeres pueden, según la nueva legislación, firmar su contrato matrimonial sin la necesidad de un tutor o representante masculino. Las mujeres también pueden tener acceso al divorcio judicial. Según la legislación previa, solo los hombres podían iniciar el proceso de divorcio.<sup>4</sup>

Al describir los tipos de feminismos en Marruecos, Rahma Bourquia –socióloga marroquí que fue una de las tres representantes femeninas de la Comisión Real detrás del Código de Familia de 2004 – señala que, debido a que el feminismo militante opera en lugares donde se da la lucha por el poder, se ve limitado por el impacto de algunas activistas feministas, que posteriormente adquieren poder. Según Bourquia, a pesar de que las militantes feministas representan la voz de la protesta, muy rápidamente avanzan hacia el ámbito del poder, ya sea por que denuncian un poder solo para establecer otro en su lugar, o porque se basan en las mismas categorías conceptuales del discurso socialmente “masculinizado”, donde mujeres y hombres son definidos de acuerdo a conjuntos binarios. Al construir estos grupos binarios, el feminismo político demanda que las mujeres tengan lo que ya tienen los hombres, es decir, una nueva identidad construida sobre el modelo patriarcal.<sup>5</sup> La paradoja de este tipo de feminismo es que también es patriarcal. Reivindica para las mujeres un estatus basado en la identificación, sin diferencias. El debate sobre igualdad y diferencia oculta el hecho de que mantiene el modelo masculino como referencia. Tanto en igualdad como en diferencia, las mujeres están determinadas en relación al hombre, quien es asumido como el estándar

y la norma. Por lo tanto, igualdad significaría corresponder al estándar y diferencia sería la negación de esta correspondencia, manteniéndose en ambos casos el modelo preexistente. Bourquia señala, sin embargo, que a pesar de sus limitaciones, este feminismo ha contribuido para darle visibilidad a los temas de género en el país.<sup>6</sup> Para ilustrar esta paradoja, la siguiente sección discute dos ejemplos sobre cómo el cambio del Código de Familia – conducido por ONG feministas marroquíes – no se traduce necesariamente en igualdad de género.

## 2 • Hacia un Código de Familia revisado

En Marzo de 1992, L'Union de l'Action Féminine (UAF o Unión para la Acción Femenina) lanzó una petición con un millón de firmas para revisar el Código de Familia.<sup>7</sup> Los principales objetivos de la UAF eran:

*Que las mujeres sean responsables de la misma forma que los hombres lo son cuando llegan a la mayoría de edad; codificar los derechos y obligaciones de los cónyuges como iguales [y] dar a las mujeres el mismo derecho que los hombres en cuanto a los hijos.<sup>8</sup>*

Aun defendiendo la igualdad, el texto de la UAF equipara individualidad con masculinidad, mientras que al mismo tiempo sugiere que la semejanza es la base para la igualdad. Desde esta perspectiva, la UAF argumenta que la disolución de la noción del hombre como jefe del hogar se basa no solo en la igual responsabilidad financiera de las mujeres, sino también en su eventual responsabilidad exclusiva por el *nafaqua* (sostén financiero de la familia).<sup>9</sup>

A pesar de estas paradojas, la petición de la UAF consiguió desenmarañar y sacar el debate sobre los derechos de las mujeres de un círculo cerrado de teólogos conservadores, y ponerlo en los debates públicos en los medios nacionales e internacionales. En Marruecos, la feminización de la política y la politización del feminismo alcanzaron su cima en marzo de 2000 cuando, por primera vez en la historia contemporánea del país, cientos de personas marcharon en las calles de las dos ciudades más grandes del país, ya sea para apoyar o para protestar contra la elevación del estatus de la mujer. El desenlace de la crisis vino con la intervención del rey y la reforma del Código de Familia en octubre de 2003 y su consecuente ratificación parlamentaria en enero de 2004.

En 2000, la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos (ADFM, por sus siglas en francés) condujo un estudio de campo en el cual mujeres y hombres trabajadores de fábrica fueron entrevistados sobre acoso sexual en el lugar de trabajo. El estudio muestra que la mayoría de las mujeres que trabajan en fábricas basan sus definiciones de acoso sexual en preceptos religiosos.<sup>10</sup> El estudio también señala que al relatar su experiencia de acoso sexual en el lugar de trabajo, las mujeres no se referían a la violencia, a pesar de que la Convención para la Erradicación de la Discriminación contra las Mujeres (CEDAW, por sus siglas en inglés) considera al acoso sexual como un tipo de violencia contra las mujeres. A su vez, ni hombres ni mujeres se refirieron al Código Penal marroquí cuando hablaban sobre acoso

sexual, pese a que el artículo 483 del Código Penal – atentado al pudor – puede ser aplicado a un acto de acoso sexual.<sup>11</sup> Esto muestra el débil impacto de dichos textos legales en la visión de justicia de esa población. El significado de los derechos para los entrevistados no emana de derechos identificables, lo que indica que es difícil para una organización, basar su representación de los derechos de las mujeres meramente en la promoción de convenciones internacionales y en cómo las mujeres son representadas en los textos jurídicos.

No obstante, el desarrollo de la ADFM como ONG de incidencia estuvo principalmente determinado por su posición en relación a la igualdad de género, tal como esta es determinada por los “estándares universales” a los cuales el sistema legal marroquí no adhiere plenamente. Esta posición se ve reflejada en un informe que presenta para llamar la atención sobre la no conformidad de las modificaciones legales del sistema jurídico marroquí con el ideal de la ONU:

*A pesar de las reformas de los últimos años para la elevación del estatus legal de las mujeres, la evaluación de la legislación marroquí en relación a la CEDAW concluye negativamente. De hecho, ya no es más posible que las condiciones de las mujeres marroquíes continúen siendo desiguales en relación al ideal igualitario de la ONU, así como en relación a las expectativas de las mujeres marroquíes por igualdad de género.<sup>12</sup>*

Equiparar las expectativas de las mujeres y el ideal de la ONU de no discriminación sugiere la primacía del principio de la ONU y la inexistencia de cualquier institución local que apoye el igualitarismo. Por otra parte, el informe apoya una contradicción esencial entre la ley misógina marroquí *shari'a* (textos canónicos marroquíes basados en la interpretación de las escrituras así como en los dichos grabados del Profeta), llamada *loi interne* (ley interna), y el principio feminista internacional igualitario. La crítica del informe se basa en el silencio constitucional sobre la superioridad de la normativa internacional y su consecuencia para la primacía sobre la *loi interne* (ley interna) “que es considerada una fuente de discriminación de las mujeres”.<sup>13</sup>

Al mantener la dicotomía entre *loi interne* y *loi externe*, la ADFM apoya el significado externo neutro, apolítico y singular de la igualdad. El discurso de la ADFM parece mantener la dicotomización de los derechos de las mujeres, limitando el tema a la no conformidad con el principio de la ONU de igualdad de género. Ignora así la centralidad del discurso teológico sobre temas relativos a los derechos de las mujeres en el contexto de un país de mayoría musulmana, que será discutido en la sección siguiente.

### 3 • Islam y feminismo

El discurso teológico, según Abdullah Anaim, debería ser seriamente considerado y tratado en lugar de simplemente rechazado como misógino o retrógrado. Involucrarse críticamente con el discurso teológico sobre los derechos humanos de las mujeres puede ser una forma más adecuada,

cuestionando los fundamentos de una mirada monolítica sobre el género en conexión con los textos canónicos musulmanes. Anaim también señala que al evaluarse los contextos históricos y políticos de la construcción de la *shari'a*, la promoción de los derechos humanos de las mujeres puede jugar un papel importante para establecer los principios que promueven los derechos de las mujeres en la construcción normativa de la ley.<sup>14</sup> Sin embargo, Anaim concluye que la tarea de apoyar los derechos de las mujeres en el contexto musulmán enfrenta la difícil tarea de reconciliación entre los derechos de las mujeres como un valor universal y la *shari'a*. Esta última, según Anaim, no solo mantiene las distinciones convencionales de género, sino que también discrimina a las mujeres. Anaim señala que cuestionar la *shari'a* desde una perspectiva feminista sería diferente de cuestionar al Islam en general, puesto que la *shari'a* es una interpretación humana del Islam formateada por eventos históricos y políticos específicos.<sup>15</sup>

No obstante, mantener la confusión entre *fiqh* (jurisprudencia) y *shari'a*, sosteniendo que ambos deben estar reconciliados con los estándares universales igualitarios, solo sirve para reproducir el mismo fundamento bajo el cual miradas esencialistas y ortodoxas son promovidas, o bien para confirmar supuestos sobre un estándar universal emancipatorio, como opuesto a una interpretación de los textos canónicos musulmanes, en tanto que opresivos. Por esta razón, el cuestionamiento de la injusticia de género desde dentro de la *shari'a* no debería estar simplemente fundado en la existencia de estándares universales de igualdad de género. También puede resultar de un cuestionamiento crítico dentro de los cánones, que defina a la *shari'a* como esencialmente misógina.

En su excelente libro *Le Harem Politique*,<sup>16</sup> Fatima Mernissi conduce una investigación feminista dentro de la literatura religiosa, enfocándose particularmente en los textos misóginos. El punto de partida de Mernissi es desentrañar el acceso exclusivo de los académicos religiosos a la escritura. Esto explica el dominio de una perspectiva unidimensional misógina en términos de la mediación entre la escritura y su interpretación y su reescritura en normas legales. Esto, de hecho, deja espacio para la manipulación política de los textos. Mernissi señala que tal manipulación se ha vuelto una característica estructural para mantener el poder en las sociedades musulmanas.<sup>17</sup>

La obra de Mernissi no es una lectura simple: es una interrogación sobre la literatura religiosa desde una perspectiva feminista. Ella pregunta “¿[p]odemos simplemente leer un texto donde lo político y lo sagrado se unen a tal punto que se vuelven indistinguibles?”<sup>18</sup> El acto de lectura de Mernissi es un *voyage dans le temps* (un viaje en el tiempo)<sup>19</sup> donde el pasado no es analizado como un refugio o un mito, sino leído a través de la mirada de las condiciones presentes. Leer el pasado desde una perspectiva presente es, para Mernissi, la única forma de salir del nuevo imperialismo hegemónico, que está ampliando su reinado a través de la economía global.

Dada la ambigüedad de los textos sagrados sobre los temas relacionados al género, la interferencia de una lectura autorizada entre la escritura y el texto legal hace de la interpretación un área en disputa. La interpretación es un acto inevitable en la transferencia del significado de las fuentes de la ley islámica, el Corán y el *Hadith*, puesto que los estamentos relacionados a la mujer y a la familia están abiertos a diferentes lecturas. Queda entonces la pregunta, ¿qué determina el derecho a interpretar? ¿Las interpretaciones de quiénes prevalecen y por qué?

Leer la interpretación de la escritura en contextos históricos y políticos específicos revela que la lectura exclusiva y autorizada del texto es solo una entre todas las posibles lecturas. Tal lectura también revela que la presencia de una perspectiva de discriminación de género de un lado y de opresión de un enfoque feminista del otro, no están determinadas por un Islam esencialmente misógino. La misoginia es más bien una perspectiva para la cual se produce una interpretación.

#### 4 • El Islam y el Código de Familia de 2004

Como texto jurídico en el cual la política de género se basa en “evidencia religiosa” caracterizada en términos de la “identidad musulmana” del Estado, el Código de Familia marroquí vincula intrínsecamente el estatuto legal de mujeres y hombres con los fundamentos religiosos del poder político. La disparidad entre el Código de Familia de 1957 y el de 2004 es un caso ejemplar; ambos textos son fuente de principios en los que se articula la “identidad musulmana marroquí”. Mientras que el Código de 1957 fue creado para defender y mantener el Estado-nación anticolonial y post independencia recientemente establecida, el Código de 2004 es parte de la agenda nacional para la promoción de un “Islam marroquí moderno y moderado”, oficialmente establecido luego de los ataques a Casablanca en 2003.

Al presentar la reforma del Código de Familia en la apertura del Parlamento en otoño de 2003, el Rey Mohamed VI dijo que:

*Es necesario ser consciente del objetivo tolerante del Islam, que promueve la dignidad humana, la igualdad y relaciones armónicas y también se basa en la cohesión del rito Malikite y el Ijtihad.<sup>20</sup>*

Basado en el espíritu igualitario del Corán y la sunna, el rey utilizó la prerrogativa real de Comandante de los Creyentes para romper con algunos de los privilegios legales masculinos, tales como la tutela masculina sobre las mujeres (wilaya) y el repudio, además de los derechos unilaterales para el divorcio. Esto sentó las bases para un cambio en la definición estatal de la familia. El Código de Familia de 1957 definió a la familia como una unión para la procreación bajo el liderazgo del marido, con una determinación de los roles de género en términos de un marido proveedor con autoridad y una mujer obediente y ama de casa. El Código de 2004, por el contrario, define a la familia en términos de una asociación entre dos ciudadanos musulmanes iguales y modernos. Estas alteraciones reflejan la influencia de las feministas sobre la evolución del estatus legal de las mujeres marroquíes, pero también la ausencia de una perspectiva teológica feminista en tal reforma.

El Islam o la identidad islámica, tal como es representada por algunos catedráticos religiosos conservadores, está aún establecida en un dualismo que contrasta incluso con las demandas feministas. Los derechos individuales de las mujeres son opuestos, generalmente de forma dual, a los valores de la familia musulmana, basada en roles de complementariedad y en la diferencia sexual jerárquica. Esta construcción de los derechos de la mujer que equivale a abandonar las

culturas locales musulmanas y a adoptar una cultura occidental supuestamente inherentemente igualitaria, es combatida por las feministas que ofrecen un modelo universal y singular de igualdad de género. Por ejemplo, en 1994, la ADFM y el “colectivo 95 por la igualdad”, un colectivo del Magreb, elaboró un modelo para un Código de Familia igualitario, que influyó parcialmente el Código de Familia de 2004. Este incluyó la universalidad de los derechos de las mujeres, que no considera diferencias religiosas, étnicas o de género. Consecuentemente, sugiere un incremento de la edad de las mujeres para el casamiento igual a la de los hombres (18 años), la abolición de la tutela, los derechos unilaterales para el divorcio y que la *nafaqa* (pensión alimentaria) se vuelva una obligación tanto para el hombre como para la mujer. Para la ADFM, al igual que para la UAE, la disolución de la desigualdad de género del sistema legal en general, y del Código de Familia en particular, se basa en la igualdad entendida como isonomía. Los derechos de las mujeres, en este sentido, significan que las mujeres “accedan a lo que los hombres ya tienen acceso” sin cuestionar el sistema que produce desigualdades.<sup>21</sup>

Citando la crítica de Joan Scott sobre el feminismo francés, Talal Asad argumenta que una posición secular igualitaria puede crear situaciones paradójicas:

*El feminismo post sufragio se construyó en el espacio de una paradoja: estaba declarada la igualdad entre e hombres y mujeres bajo el signo de la ciudadanía (o del individuo abstracto), y la masculinidad excluyente del sujeto individual. Por otra parte, estaba la supuesta igualdad que derivaría de la posesión garantizada de derechos universales; y a su vez estaba la desigualdad que se desprendía de los presuntos hechos naturales de la diferencia sexual.<sup>22</sup>*

Para las feministas marroquíes, la posición de la igualdad conquistada es universal y presumiblemente secular. Esto se ve ilustrado por la declaración de una organización de mujeres de Marruecos, sobre el análisis de los logros de la Conferencia de Beijín:

*La cuarta conferencia global en Beijín constituyó un avance hacia la igualdad legal de las mujeres, puesto que confirmó estos dos principios, universalidad e igualdad. El logro de una agenda de igualdad universal traerá el respeto para las mujeres marroquíes, como seres humanos y como ciudadanas.<sup>23</sup>*

Esta supuesta noción universalista de la igualdad mantiene las perspectivas de las mujeres sobre justicia, democracia y construcción política dentro de los estándares predeterminados y de un universal abstracto de igualdad de género, a la vez que reduce la complejidad del género a la igualdad jurídica entre dos sexos. Esto limita las diversas posiciones de las mujeres y las formas complejas de negociación con diferentes niveles de relaciones de poder, a una única “mujer” o a un grupo homogéneo de mujeres sometidas a la subordinación. Las nociones de hombre y mujer, con diversos significados y diversos derechos, quedan generalmente opacados por una definición singular de los derechos de “las mujeres” marroquíes, tal como promueven las

feministas. En este sentido, en nombre de la igualdad de género, las feministas están apoyando las mismas tesis de homogeneización que estaban en el origen del Código de 1957. La política de nacionalización post independencia y el advenimiento del primer Código de Familia de 1957 llevaron a la abolición del *kad wa siaya*, una *shari'a* local de derechos para las mujeres, que valoraba el trabajo de las mujeres en el campo y en el hogar, que garantizaba a las amas de casa y a las mujeres rurales que trabajaban en la agricultura el derecho a la mitad de las propiedades acumuladas durante el matrimonio. Este concepto era promovido por los teólogos rurales como Iben Ardoun en el siglo XVI y fue fuertemente rechazado por los teólogos urbanos de Fez. Esa era la noción de la justicia de género basada en la *shari'a* desarrollada por la *figh* (jurisprudencia) marroquí en pueblos bereberes, particularmente en la región de Sous.

## 5 • El Código de Familia de 2004 en la práctica

Ese derecho también es negado a las mujeres en el artículo 49 del Código de Familia de 2004. Más bien, el Código de 2004 se inspira ampliamente en el acuerdo prenupcial francés que se basa en la asunción de la mujer como ciudadana autónoma y parte contractual independiente, con un salario en la economía formal, y que requiere un acuerdo formal prenupcial que proteja el derecho de la mujer a la propiedad acumulada durante el casamiento. Esta comprensión de un único significado de igualdad fundado en condiciones no existentes como individualismo, autonomía, acceso a la educación, instituciones de Estado y economía formal reducen el impacto de la intención igualitaria del Código de Familia de 2004.

Un estudio etnográfico reciente, llevado a cabo por el departamento de sociología de la Universidad de Iben Tofail, en Kenitra, la región (occidental) rural de Gharb, muestra que las mujeres que presentan casos de divorcio o reclaman una pensión alimentaria raramente acuden a un abogado, ya sea porque no ven el motivo para hacerlo o porque es demasiado caro y no vale la pensión alimentaria, que no pasa los US\$ 30 por mes por cada niño. El artículo 49 del Código de 2004 brinda la opción a la pareja de entrar en un acuerdo prenupcial basado en el marco contractual de la propiedad, separado del contrato de casamiento, quedando el acuerdo sujeto a la ley civil. Sin embargo, esto no es posible para la mayoría de las parejas, puesto que los casamientos rurales están acordados entre las familias del marido y la mujer. De los 400 casamientos en la región de Gharb ninguna pareja había firmado un acuerdo prenupcial. Además, la misma investigación muestra que las mujeres que trabajan en la economía informal no tienen forma de firmar un contrato prenupcial por la falta de evidencia legal de su situación de empleo. Otra información significativa brindada por esta investigación es que ninguna de las mujeres entrevistadas conocía el Código de Familia de 2004.

## 6 • Conclusión

La importancia del logro del activismo feminista en Marruecos no debe menospreciarse, así como tampoco el cambio simbólico y sustancial positivo de la reforma para las mujeres

de clase media educadas. Sin embargo, las limitaciones de las reformas para las mujeres rurales llevan a preguntarse sobre cuál sería la mejor forma de crear intervenciones efectivas en nombre de los derechos de las mujeres. Y cómo podría el debate sobre los derechos de las mujeres ser más respetuoso de las nociones y prácticas alternativas de la justicia de género adoptadas por diferentes segmentos de la población, más que reflejar simplemente bloques identitarios como el Islam Maliki o el feminismo secularista universal sobre el cual se basan generalmente las reglas de la legislación o la construcción de políticas.

## NOTAS

---

1 • Entrevista con Latifa Djebabdi.

2 • Rahma Bourqia, *Femmes et fécondité* (Casablanca: Afrique Orient, 1996): 11.

3 • Las mujeres negocian sus condiciones de vida de acuerdo a su estatus socioeconómico. En lo que respecta a la cuestión del divorcio, por ejemplo, las mujeres pobres generalmente tienen problemas con los pedidos de pensión alimentaria (Nafaqua), mientras que las mujeres ricas pagan por su divorcio (khul); la educación es también otro factor adicional al estatus socioeconómico determinado, ya sea por la clase o por el lugar de residencia, es decir, rural o urbano; las estadísticas nacionales de 1994 revelan que 78,1% de las niñas en áreas urbanas estaban escolarizadas en comparación con las áreas rurales, donde el número correspondía a 24,6%.

4 • Para más detalles, ver la traducción al inglés del Código de Familia de 2004 en: <http://www.hrea.org/programs/gender-equality-and-womens-empowerment/moudawana/>.

5 • Bourqia, *Femmes*.

6 • *Ibid.*, 13-14.

7 • La petición demandaba la codificación de la igualdad de género. Como parte de la petición, había una carta abierta de la Unión para la Acción Femenina (UAF) desarrollando sus argumentos y especificando sus demandas que incluían igualdad de género dentro de la familia, divorcio judicial y el derecho de las mujeres a iniciar el proceso de divorcio, la abolición de la tutela y de la poligamia. Todos estos reclamos decían estar basados en la *Maqussid shari'a*

(el espíritu de los textos canónicos islámicos) y en las convenciones internacionales incluyendo la CEDAW, ratificada por Marruecos (El Ayadai 14).

8 • Ver la petición de UAF para la reforma del Código de Familia de 1993.

9 • El Código de Familia enmendado en 2004 pone a la familia bajo la responsabilidad conjunta del marido y la mujer, mientras que la legislación anterior codificaba al hombre como jefe de la familia.

10 • Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM), *Le harcèlement sexuel au Maroc: Brisons le mur du silence, Étude sociologique et juridique*. (Casablanca: Le Fennec, 2000), 24-25. Cabe señalar que el estudio también relaciona el uso de referencias religiosas a la baja educación y nivel socioeconómico, señalando que solo tres mujeres [entre cuantas?] con puestos más altos, alcanzados a través de la experiencia laboral y no a través del estudio, se referían a la religión en su definición de acoso.

11 • ADFM, *Le harcèlement*, 32-33. Traducción de la autora.

12 • Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM), *Convention CEDAW rapport parallèle*, coordinado por Rabéa Naciri (Casablanca: ADFM, 2001), 54.

13 • *Ibid.*, 116-117.

14 • Abdullahi An-Naim, "The Dichotomy Between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies," en *Faith and Freedom, Women's rights in the Muslim World*, ed. Mahnaz Afkhami (London: Syracuse University Press, 1995), 57.

15 • An-Naim, "The Dichotomy", 59.

16 • Luego de su publicación en 1987, este libro fue condenado y censurado y una *fatwa* de muerte fue pronunciada contra su autora. (Fatima Mernissi, *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes* (Paris: Albin Michel, 1987).

17 • Mernissi, *Le Harem*, 16.

18 • *Ibid.*, 81.

19 • *Ibid.*, 24.

20 • Mohamed VI, en un discurso al Parlamento el 10 de octubre de 2003, extractos del discurso en inglés están disponibles en <http://www.memri.org/report/en/print991.htm>, visitado el 30 de noviembre de 2016.

*Malikite* es una escuela del islamismo Sunita llamada así en honor al intelectual sunnita Malik Ibn Anas.

21 • Catherine Mackinnon, "Difference and Dominance: On Sex Discrimination," en *Feminism and Politics*, ed. Anne Philips (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998), 295-313.

22 • Talal Asad, "French Secularism and the 'Islamic Veil Affair'," *The Hedgehog Review* (Primavera/verano de 2006): 93-106, visitado el 30 de noviembre de 2011, <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12IAsad.pdf>.

23 • Association Démocratique des Femmes du Maroc, Comunicación, abril 1995, archivo de la autora.



**SOUAD EDDOUADA** – Marruecos

La Dra. Souad Eddouada, oriunda de Rabat, tiene un PhD en estudios culturales y de género de la Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos. Ha estado asociada a la Universidad Ibn Tofail de Kenitra, Marruecos, por aproximadamente 12 años. En 2004, condujo un proyecto de investigación sobre ONG de mujeres en Túnez, y en 2007 fue investigadora asociada de postdoctorado en la Universidad de Lund, Suecia. Entre 2008 y 2009, fue becaria Fullbright en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, New Jersey, donde participó en varios talleres y conferencias sobre género, Islam y derechos de las mujeres en Medio Oriente y África del Norte. En 2010, fue asesora de Freedom House para el comité regional de Medio Oriente y Norte de África (MENA, por sus siglas en inglés) para el informe sobre los derechos de las mujeres en el Norte de África. En enero de 2015, Eddouada comenzó una formación de dos años sobre investigación de género comprometida y transformadora, conducida por la profesora de Antropología, Mujeres y Estudios de género Sauad Joseph, de la Universidad de California, Davis (Estados Unidos). Durante esos dos años, la Dra. Eddouada ha dirigido el trabajo de campo sobre el movimiento de mujeres rurales que lucha por la tierra, conocido localmente como Mujeres Soulaliyat.

contacto: [Souad.Eddouada@sit.edu](mailto:Souad.Eddouada@sit.edu)

Recibido en octubre de 2016.

Original en inglés. Traducido por Maité Llanos.



"Esta revista es publicada bajo la licencia la Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License"