

La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos*

Juan A. MACÍAS AMORETTI

BIBLID [0544-408X]. (2005) 54; 101-115

Resumen: El presente artículo analiza la concepción sociopolítica y moral de la mujer tal y como es formulada desde la ideología de los principales actores del movimiento islamista marroquí, *Ŷamā'at al-'Adl wa-l-Ihsān* y *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD), a través de los textos fundamentales de sus ideólogos y sus programas políticos.

Abstract: Studies the socio-political and moral conception about women as embedded within the basic texts and political programs of the main actors in the Moroccan Islamist movement, *Ŷamā'at al-'Adl wa-l-Ihsān* and *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD).

Palabras clave: Mujer. Movimiento islamista. Marruecos.

Key words: Woman. Islamist Movement. Morocco.

ISLAMISMO E IDEOLOGÍA ISLAMISTA EN MARRUECOS

Desde la emergencia del islamismo en la escena sociopolítica de Marruecos como actor clave, el interés por dicho movimiento ha ido en aumento, toda vez que sus actuaciones y manifestaciones públicas suscitan una gran polémica dentro y fuera del país, y sus adscripciones ideológicas y políticas suponen un auténtico reto de interpretación y reflexión lanzado a la sociedad marroquí y a la modernidad en general. Hay que señalar desde un primer momento que la singularidad del islamismo marroquí, que lo hace diferente del resto de movimientos islamistas presentes en el Magreb y en todo el mundo islámico, está relacionada tanto con sus adscripciones ideológicas como, sobre todo, con la especificidad del contexto religioso, social, económico y político en el que el movimiento nace y se desarrolla, que hace de él lo que podría calificarse como "islamismo nacional". Una de estas especificidades, quizás la más determinante, es el papel de la monarquía *'alawī* reinante en Marruecos, cuyos sobe-

*. Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación "Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos" (SEC2001-3100), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

ranos cuentan con un capital simbólico que legitima de forma casi incontestable su posición como líderes políticos y religiosos.

No obstante, dada la diversidad y heterogeneidad del islamismo marroquí, compuesto por numerosas organizaciones, asociaciones, movimientos y partidos políticos de diferentes tendencias, puede plantearse la cuestión del porqué hablar del “movimiento islamista” (*al-ḥaraka al-islāmiyya*) en singular, como se plantea en el presente artículo. La razón no es otra que la propia adscripción de las diferentes organizaciones islamistas a esta denominación común, puesto que a pesar de su evidente diversidad, y teniendo en cuenta que esta unidad conceptual podría ser meramente coyuntural, todas ellas comparten cierta base socio-histórica y aspiraciones comunes, además de un contacto fluido y frecuente. Esta cuestión ha sido ya planteada por el politólogo marroquí Muḥammad Ḍarīf, quien se decanta asimismo por la utilización del término *al-ḥaraka*, en singular, haciendo referencia a las características organizativas, ideológicas y económicas que comparten y describen a las organizaciones de lo que él define como “círculo de acción *ḥarakī*”¹. Cabe destacar, no obstante, como principales representantes del movimiento islamista marroquí a las dos organizaciones en las que se centra este artículo, a saber, *Yamā‘at al-‘Adl wa-l-Iḥsān* (Asociación Justicia y Espiritualidad²) y *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ* (Movimiento Unidad y Reforma), este último englobado en el *Ḥizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD), bajo cuyas siglas participa en el juego político oficial. Además de estas dos, otras tres organizaciones forman parte del movimiento islamista marroquí, a saber, *al-Ḥaraka min Ayl al-Umma* (Movimiento por la Umma), *al-Badīl al-Ḥadārī* (Alternativa Civilizatoria) y *Nādī l-Fikr al-Islāmī* (Círculo del Pensamiento Islámico), como lo demuestran los manifiestos y acciones conjuntas que han llevado a cabo en determinadas ocasiones³.

A pesar de la fuerte oposición con la cuenta el movimiento islamista entre las élites laicas, que consideran el proyecto del islamismo político como una amenaza para

1. Muḥammad Ḍarīf. *Al-islāmiyyūn al-magāriba. Ḥisābāt al-siyāsiyya fīl-‘amal al-islāmī, 1969-1999* (Los islamistas marroquíes: consideraciones políticas sobre la acción islámica 1969-1999). Casablanca: Manšūrāt al-Mayalla al-Magribiyya li-‘Ilm al-Iytmā‘ al-Siyāsī, 1999, p. 10.

2. La traducción del término *Iḥsān* por “espiritualidad”, si bien no es la más literal, recoge ciertos matices connotativos del concepto, que son destacados por la propia asociación al utilizar dicha traducción en su nomenclatura francesa como *Justice et Spiritualité*.

3. Un ejemplo claro lo constituyen las manifestaciones organizadas en Rabat y Casablanca el 18 de mayo de 2003 para condenar los atentados terroristas del día 16 de mayo en Casablanca que costaron la vida a más de cuarenta personas. El manifiesto de la convocatoria, firmado por las cinco organizaciones citadas, se titulaba *Bayān al-ḥaraka al-islāmiyya bi-l-Magrib li-l-tandīl bi-l-tafyīrāt al-iyṣrāmiyya bi-l-Bayḍā’* (Manifiesto del Movimiento Islamista de Marruecos en rechazo a los atentados criminales de Casablanca).

la estabilidad de Marruecos, es innegable que hoy el movimiento islamista cuenta con una base social muy numerosa, activa y dinámica. Prueba de ello es el rápido ascenso del PJD en las urnas, pasando de 14 a 42 diputados en las elecciones legislativas de 2004, y ello a pesar de no presentar candidatos en todas las circunscripciones electorales del país, por “acuerdo” con el Palacio⁴. Sin embargo, esta vertiente del islamismo marroquí participativa en la vida política oficial no es la más representativa, lo que puede dar una idea aproximada del apoyo que parte de la sociedad marroquí da a la *Ŷamāʿat al-ʿAdl wa-l-Ihsān*, y la credibilidad con la que cuenta el discurso de ʿAbd al-Salām Yāsīn entre amplios sectores de la población⁵.

La base de este respaldo social viene dada fundamentalmente por dos aspectos, a saber, la atracción y la fuerza del discurso ideológico islamista, y la cercanía del movimiento y su inserción en las diferentes capas y sectores sociales. Por un lado, la ideología islamista plasmada en el discurso del movimiento presenta una serie de características que la hacen muy atractiva para la población musulmana de Marruecos, puesto que consiste en una serie de principios claros y más o menos contundentes que en un lenguaje conocido y lleno de referentes culturales islámicos, denuncia las carencias del sistema social y de valores imperante, y plantea la necesidad de volver a los principios del Islam como religión y modo de vida completo que abarca todas las facetas de la vida pública y privada, entre ellas la política, la cual debe someterse a un profundo proceso de reforma (*iṣlāḥ*). La contextualización de dicho discurso en el marco de la nación marroquí, entendida como país musulmán, miembro de la *umma* pero plenamente soberano, y centro del proyecto de cambio islamista, supone asimismo un referente atractivo para la población musulmana que, históricamente y de forma mayoritaria, siempre ha sido ajena a los principios radicales del islamismo *ŷihādī*⁶ y del *wahhābismo* saudí.

Por tanto, la ideología islamista se basa en una reinterpretación de los procesos sociales y políticos contemporáneos, enfocados bajo el prisma de una concepción religiosa del mundo. En este sentido, el islamismo propone una nueva lectura de la realidad basada en parámetros conceptuales reconocidos como endógenos, es decir, propios de la tradición y la cultura islámica, los cuales son enarbolados como argu-

4. M^a. Angustias Parejo Fernández. “Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán (Ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos de futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 118-120.

5. Cfr. Muḥammad Darīf. *Ŷamāʿat al-ʿAdl wa-l-Ihsān: qirāʾ fīl-masārāt* (Asociación Justicia y Espiritualidad: una lectura de sus trayectorias). Rabat: Manšūrāt al-Mayālla al-Magribiyya li-ʿIlm al-Iytmāʿ al-Siyāsī, 1995.

6. Ibrāhīm Aʿrāb. *Al-Islām al-siyāsī wa-l-ḥadāqā* (El islam político y la modernidad). Casablanca: Afrīqiyyā al-Šarq, 2000, p. 11.

mentos de referencia para solucionar los problemas sociales, políticos, económicos y culturales que acucian al Islam contemporáneo en todos los ámbitos⁷. Dicha reinterpretación se separa notablemente de las interpretaciones clásicas del islam realizadas por los ulemas tradicionales, a pesar de que ambas tendencias comparten, sólo en cierta medida, lo que el filósofo marroquí Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī denomina “comprensión tradicional de la tradición”⁸. Frente al conservadurismo legitimador del cuerpo de ulemas, el elemento contestatario y revolucionario se sitúa en el nuevo horizonte conceptual islamista, cuya adscripción al concepto de *modernidad* se separa del tradicionalismo oficialista de los ulemas, generalmente afines al poder y legitimadores del orden establecido.

En este contexto ideológico se encuentra una determinada concepción islamista de la mujer, dentro de unas referencias marcadamente religiosas de amplio contenido moral, no exentas de pragmatismo programático. En este sentido, cada sector del movimiento islamista, de acuerdo a su situación sociopolítica y a sus objetivos estratégicos e ideológicos, aporta matices diferenciados en su visión particular de la mujer, entendiéndola, en cada caso y atendiendo también a la forma, en términos ciertamente divergentes.

RUPTURAS EN LA CONCEPCIÓN ISLAMISTA DE LA MUJER

En lo referente a la mujer, cabe destacar en primer lugar que el género no es un parámetro básico del análisis islamista de la realidad social. Al contrario que las asociaciones feministas, en cuya ideología la mujer se sitúa como el centro del análisis y objetivo primordial de su actuación⁹, especialmente en Marruecos, cuyo movimiento feminista se ha desarrollado mayoritariamente en torno a parámetros laicos y militantes de corte europeo y más concretamente francés¹⁰, el movimiento islamista aborda la cuestión de la mujer desde la perspectiva moral de la revelación que aportan sus

7. Respecto a la definición del islamismo, sus características y tendencias en el ámbito magrebí, cabe citar las obras de Muḥammad Darīf. *Al-Islām al-siyāsī fī l-Magrib* (El islam político en Marruecos). Casablanca: Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 1992, y François Burgat. *L’islamisme au Maghreb*. París: Payot, 1995, pp. 11-16, así como la de Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000, p. 86.

8. Mohamed Abed al-Yabri. *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Trad. Ahmed Mahfoud. Barcelona: Icaria, 2001, p. 49.

9. Cfr. Mohamed Sghir Janjar. “Surgimiento de la sociedad civil en Marruecos: el caso del movimiento asociativo femenino”. En María-Ángels Roque (Ed.). *La sociedad civil en Marruecos*. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 106-117.

10. Cfr. Carmen Gómez Camarero. “El movimiento femenino y feminista en Marruecos”. En Carmelo Pérez Beltrán y Caridad Ruíz Almodóvar (Eds.). *El Magreb: coordenadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 39-71.

fuentes, principalmente Corán y *sunna*, y desde la revisión analítica de la historia social del Islam centrada en la experiencia de la comunidad musulmana de Medina en los primeros años de la Hégira.

Por tanto, y a pesar de que el género no es utilizado como parámetro analítico, la militancia y la ideología islamista dedica un amplio espacio al tema de la mujer¹¹, dada su importancia moral y social en la estructura de la sociedad islámica ideal que se pretende restablecer, y propone una visión que, de forma genérica, presenta una ruptura en dos ámbitos¹²:

a) *Ruptura con la visión tradicional de la mujer en el islam:*

En este primer punto, la ideología islamista trata de aportar ciertos matices renovadores en torno al papel de la mujer en la sociedad con respecto al papel que tradicionalmente se le ha asignado a lo largo de la historia de las diferentes sociedades islámicas, el cual ha estado marcado por su invisibilidad pública y su sumisión al rol asignado por la interpretación masculina de la religión. Si bien es cierto que cada actor del movimiento islamista marroquí aporta sus propios matices y elabora una teoría propia, como se verá más adelante, en función de sus necesidades organizativas, sociales o políticas, de forma general esta ruptura con la visión tradicional de la mujer en el islam se asienta, en la ideología islamista, en torno a varios puntos fundamentales, a saber:

— Reivindicación de la mujer como elemento activo de lucha y desarrollo socioeconómico en la sociedad islámica. En este sentido, los ideólogos islamistas suelen hacer referencia a la historia islámica para reivindicar ciertos modelos femeninos cruciales, tales como el modelo activo de ‘Ā’iṣā, esposa del profeta Muḥammad y luchadora relevante en los primeros enfrentamientos entre musulmanes¹³, frente al pasivo de Fāṭima al-Zahrā’, hija del Profeta y esposa de ‘Alī, la cual ha sido tradicionalmente el modelo de mujer musulmana por su papel ejemplar de esposa y madre

11. Cfr. Olfa Lamoum. “Les femmes dans le discours islamiste”. *Confluences-Méditerranée*, 27 (otoño 1998), pp. 25-32.

12. En el estudio sociológico y antropológico del islamismo en relación con el género, del cual parte básicamente esta doble ruptura, cabe destacar los trabajos de Fariba Abdelkhal. *La revolución bajo el velo: mujer iraní y régimen islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1996, y François Burgat. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1996, pp. 231-245.

13. El papel de ‘Ā’iṣā b. Abī Bakr (614-678) en la historia del Islam ha sido ciertamente controvertido. Acusada desde ciertos sectores musulmanes, especialmente desde la *šī’a*, de intrigar y provocar el primer enfrentamiento armado dentro del Islam en la batalla de *Yamm al-Yamal* (656), en la que se enfrentó a ‘Alī b. Abī Ṭālib (597-661), modernamente algunos ideólogos islamistas han querido destacar su papel activo en el campo político, en el que era apoyada y seguida por algunos *ṣaḥāba*, promoviendo así una militancia activa del sector femenino de sus movimientos.

en su dedicación a su esposo y a sus hijos. En este sentido, también se reivindica el papel de las *ṣahābiyāt*, las primeras Compañeras del Profeta, cuyo reconocimiento pretende poner de manifiesto la relevancia del papel de la mujer en los primeros tiempos del Islam, tradicionalmente minimizada en relación con el conocido papel de los *ṣahāba*.

— Reivindicación de la autonomía de la mujer como miembro de la comunidad y el reconocimiento y la reivindicación de sus derechos, tradicionalmente negados por considerarse innecesarios, tales como el derecho a la educación, derecho al trabajo fuera del hogar, derecho de asociación, etc. Dichos derechos son considerados, con matices, propios de la mujer musulmana, la cual debe contribuir a través de ellos al desarrollo de la comunidad y de la *umma* mediante el ejercicio de sus responsabilidades.

— Reivindicación del acceso de la mujer al espacio público, destacando el ámbito político y el universitario. De esta forma, el islamismo se va a caracterizar por la reivindicación de una nueva adscripción de la mujer a la modernidad, a través de su visibilidad y participación en el espacio público, la educación superior universitaria y el mercado laboral. Bajo un punto de vista estrictamente militante, las islamistas se reivindican seguidoras de una ideología islámica liberadora, que les permite acceder al espacio público y seguir reafirmando su condición de mujeres y de musulmanas ante la sociedad.

— Reinterpretación de las relaciones, por un lado, entre los hombres y las mujeres, y por otro, entre éstas y Dios en un plano de igualdad, a la luz de una nueva lectura de las fuentes, a través del recurso al *iytihād*, y de la historia islámica. En este sentido, hombres y mujeres son considerados, situándonos siempre en el ámbito de la teoría islamista, bajo el prisma exclusivo del *imān* (fe). Por tanto, la condición sexual queda reducida a un segundo plano tras la condición de *mu'minūn/mu'mināt* (creyentes). Las islamistas reivindican esta posición para situarse en un plano de igualdad con el hombre en relación a Dios, ante el cual no caben intermediarios ni jerarquías.

b) *Ruptura con la visión occidentalizante de la mujer:*

Sin embargo, es evidente que la ideología islamista se opone a la visión feminista de la cuestión, así como a un desarrollo de la mujer basado en la adopción de patrones occidentales. Por tanto, su concepción del papel de la mujer en la sociedad y de los atributos de su libertad e incluso de su emancipación son abordados de manera radicalmente opuesta. Si no es posible hablar de tradicionalismo en la visión islamista de la mujer, al menos hasta cierto punto, tampoco es posible hablar de un feminis-

mo entendido al modo occidental, puesto que existen notables divergencias que separan, e incluso enfrentan ambas concepciones. Entre dichas divergencias, destacan:

— Reivindicación de una nueva identidad islámica basada en la reinterpretación del islam como modelo de acceso a la modernidad usurpada por Occidente y por las élites laicas y occidentalizadas. La ideología islamista se destaca así como defensora de un modelo propio de desarrollo que no suponga una ruptura con la tradición islámica sino que parta de ella, rescatando de la misma los elementos necesarios para abordar el acceso de la mujer al espacio que le corresponde dentro y fuera del hogar. En este sentido, el laicismo, que propone una ruptura previa *sine qua non* con toda adscripción religiosa para lograr la liberación de la mujer, es considerado como una ideología dañina y alienante.

— Reivindicación de la vestimenta islámica “moderna” y la práctica social y religiosa como elementos identitarios y de contestación frente a Occidente y su cultura laicizante. En relación con el punto anterior, uno de los elementos más visibles en las sociedades islámicas contemporáneas y más concretamente en el caso específico de Marruecos, es la proliferación de un nuevo tipo de vestimenta femenina, basado en la incorporación del *hiyāb* como elemento central¹⁴. La teoría islamista afirma la necesidad de llevar velo más por adscripción ideológica y política que religiosa, y así se suele justificar en sus escritos, si bien es cierto que ambos elementos son a veces ciertamente difíciles de disgregar desde el punto de vista de la militancia islamista.

— Reivindicación de la mujer como pilar fundamental de la sociedad en el plano educativo y familiar. Es común a todos los ideólogos islamistas que abordan el tema de la mujer el comenzar afirmando la evidencia “natural” de la diferencia entre los dos sexos. Dicha diferencia es en primer término fisiológica y, por tanto, entendida como parte de los designios de Dios para su creación. En este sentido, el islamismo destaca el papel central de la familia en el esquema de la sociedad islámica, y su importancia como germen de las nuevas generaciones de musulmanes, lugar de aprendizaje y desarrollo integral de la vida islámica. La mujer es comprendida en ese marco como madre y educadora privilegiada de los hijos y, como tal, se le suelen atribuir ciertas características que deben ser inherentes a su función, tales como la paciencia, la ternura, etc. Desde este punto de vista, se constata la diferenciación en los papeles de hombre y mujer, así como la asignación de roles determinados para cada uno de ellos en el seno de la sociedad islámica.

14. Cfr. M. J. de la Pascua; G. Espigado y Y. Aixelà. “Mujeres, espacio público y *hiyab*. Una reinterpretación del velo en Marruecos”. En M. Nash (Ed.). *Pautas históricas de sociabilidad femenina*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, pp. 151-161.

ESPECIFICIDADES IDEOLÓGICAS DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA MARROQUÍ: EL CASO DE LA MUJER

Una vez señaladas las generalidades que enmarcan la concepción islamista de la mujer, cabe destacar las especificidades que, desde el punto de vista ideológico y doctrinal, caracterizan la visión de la mujer en el caso específico del movimiento islamista marroquí. En este sentido, y como ya se ha dicho, se abordará el caso de los dos actores islamistas más representativos y mayoritarios de Marruecos, *al-‘Adl wa-l-Iḥsān* y el *Ḥizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya*, dada su importancia como elementos de movilización y actores sociopolíticos de disidencia y oposición, respectivamente.

1. *Ŷamā‘at al-‘Adl wa-l-Iḥsān* y el concepto de *ŷihād*

La ideología de *Justicia* y *Espiritualidad* viene marcada indefectiblemente por la obra del *muršid al-‘am*, líder espiritual absoluto y fundador de la Asociación, ‘Abd al-Salām Yāsīn (Marrakech, 1928), único ideólogo de la misma. La crítica al régimen *‘alawī* desde una lectura particular de la historia islámica, en la que subyacen elementos de pensadores islamistas como Sayyid Quṭb, así como elementos de origen místico-sufí tradicional, ha marcado toda la obra de Yāsīn, siendo aún hoy uno de los elementos más determinantes dentro del panorama ideológico y político marroquí. Baste para ello recordar algunas de las obras más polémicas de Yāsīn, tales como las cartas dirigidas a los reyes Ḥasan II y Muḥammad VI en 1974 y 1999, respectivamente, tituladas *al-Islām aw al-Ṭūfān*¹⁵ y *Mudakkira ilà man yuhimmu-hu al-amr*¹⁶, en las que exigía a los monarcas una vuelta a los principios *auténticos* del islam, de los que Yāsīn les consideraba alejados. La primera de las citadas obras costó a Yāsīn un largo internamiento en un psiquiátrico, a lo cual se sumó un encarcelamiento y un largo arresto domiciliario hasta 2000. La propia Asociación fundada por Yāsīn ha sufrido también la persecución y la vigilancia del régimen *majzení*, debido a sus actividades sociales, su ideología movilizadora de base religiosa y su toma de postura política, considerada subversiva por no reconocer al rey como *amīr al-mu‘minīn*, negando así su legitimidad religiosa y la del sistema político marroquí¹⁷. En este marco de referencia político-religioso es en el que se enmarca la ideología islamista de Yāsīn.

En lo relativo al plano exclusivo de la mujer en la ideología de *al-‘Adl*, cabe señalar que Yāsīn utiliza exclusivamente en toda su obra un término de origen coránico

15. Cfr. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām aw al-Ṭūfān* (El islam o el diluvio). Marrakech: s.e., 1974.

16. Cfr. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Mudakkira ilà man yuhimmu-hu al-amr* (Recordatorio a quien corresponda). s.l., 1999.

17. Muḥammad Ḍarīf. *Ŷamā‘at al-‘Adl...*, p. 17.

para referirse a la mujer como *mu'mina* (pl. *mu'mināt*), lo que deja clara su visión islamista de la realidad social al presentar una dimensión básicamente religiosa del ser humano y más concretamente de la mujer, a la vez que recupera un concepto de referencia coránica, en cuyo texto Dios se dirige a los creyentes y a las creyentes (*mu'minūn/mu'mināt*) simultáneamente en numerosas ocasiones.

Yāsīn suele dedicar una parte de sus escritos, capítulos de libros, artículos e incluso obras enteras, como se verá, a analizar la situación de degradación que sufre la mujer en el mundo islámico, y en Marruecos en particular, a causa de dos elementos, principalmente:

a) la institucionalización de la discriminación y la opresión tradicional de la mujer en todos los planos a causa de la interpretación instrumentalizada del islam de los ulemas oficiales, quienes contribuyen a la legitimación del poder y al anquilosamiento de los modelos sociales considerados “islámicos”.

b) la influencia negativa de los modelos femeninos occidentales laicos, que, en nombre de la liberación femenina, degradan a la mujer musulmana.

En ambos casos Yāsīn señala directamente al *majzen* como alentador de dichos elementos de degradación de la mujer marroquí y le acusa, por tanto, de sostener una doble moral, excesivamente conservadora y sagrada en el ámbito político y religioso en relación con la legitimación del orden establecido, y marcadamente laica y occidental en el ámbito social y económico.

En su amplia obra *Tanwīr al-mu'mināt* (La iluminación de las creyentes)¹⁸, publicada en Egipto en 1995, editada en dos volúmenes y dedicada específicamente y por completo a la mujer, se desarrolla de forma pormenorizada este análisis, proponiendo un modelo de acción femenina basado en el reconocimiento de la identidad islámica y la validez de los presupuestos islámicos como solución a la discriminación femenina, al situar al hombre y a la mujer en un plano de fe y acción conjunta y especializada por el desarrollo de la sociedad y la emancipación “auténtica” de la mujer. En un tono cargado de ironía y un uso del lenguaje marcadamente religioso, Yāsīn parte de la identificación de la sociedad ideal a establecer con el primer estado islámico de Medina, así como de un contexto defensivo marcado por lo que él denomina *rūḥ al-ṣalībī* (el espíritu de las cruzadas) revitalizado por Occidente en los años 90 contra el mundo islámico desde el ámbito militar hasta el económico, pasando por el cultural¹⁹. De esta forma, estableciendo un objetivo y un contexto de partida, la ideología

18. 'Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr al-mu'mināt* (La iluminación de las creyentes). El Cairo: Dār al-Baṣīr, 1995. (En línea www.yassine.net/Main.aspx?article=books_tanwir_intro&m=2&sm=30 –enero 2005-)

19. Dentro de esa revitalización del *espíritu de las cruzadas* en los años 90, Yāsīn cita los ejemplos de la Primera Guerra del Golfo contra Iraq (1991), el fin del proceso electoral en Argelia y la consecuente

islamista de *al-‘Adl* recurre a una concepción de militancia y lucha liberadora que, como ocurrió con la llegada del islam en la Arabia del siglo VII, dote a los creyentes, y a la mujer en particular, de unos derechos y una condición de la que se ha visto privada a lo largo de la historia.

En este sentido, Yāsīn desarrolla el ejemplo de las *ṣahābiyāt* (compañeras de Profeta) como modelo de acción del *ḡihād* de liberación que deben emprender las mujeres musulmanas por su emancipación y su liberación de la alienación cultural y la opresión social. Uno de los epígrafes de *Tanwīr al-mu‘mināt*, titulado precisamente *muḡāhidāt*, desarrolla este modelo de acción, que no es otro que el *ḡihād*. Evidentemente no se trata del *ḡihād* armado al modo de los grupos *ḡihādīes*, sino un modelo profundamente islámico y militante adaptado a la sociedad contemporánea y a las necesidades de la mujer musulmana marroquí. Como ejemplo de *muḡāhida*, Yāsīn destaca precisamente a ‘Ā’iša b. Abī Bakr, esposa del Profeta, a quien cita como “líder de una revolución”, en lo que supone otro ejemplo más de la constante analogía, por otro lado típica en el pensamiento islamista, entre los primeros tiempos del Islam y la situación sociopolítica contemporánea. Para adaptar el modelo de actuación de las Compañeras del Profeta a la realidad actual y construir la modernidad es necesario, según Yāsīn, el recurso al *iḡtihād* (esfuerzo de interpretación):

“Por encima de la imitación de las emancipadoras ignorantes (*al-ḡāhiliyāt*) y la sumisión a su ejemplo degenerado, destaca la altura del lugar que ocuparon las Compañeras (*al-ṣahābiyāt*), que Dios esté satisfecho de ellas, (...) y el ejemplo de su participación en el *ḡihād*”²⁰.

Dicho *ḡihād* tiene una doble dimensión en el pensamiento de Yāsīn²¹. Por un lado:

a) Una dimensión global, de lucha y defensa por el islam contra sus enemigos, tanto externos como internos, hacia la construcción del Estado islámico en el que las mujeres participan junto a los hombres, siendo por tanto una responsabilidad conjunta. Por otro lado,

b) Una dimensión liberadora, que Yāsīn denomina *ḡihād al-tahrīr*, exclusivamente femenina, basada “en la enseñanza, la virtud, la concienciación y la lucha contra el analfabetismo intelectual y político” en el que está sumida la mujer musulmana.

Desde un punto de vista moral, la mujer es entendida como *mu‘mina* y, por tanto, igual al hombre *mu‘min* en relación a las cuestiones esenciales del *imān* y la *‘aqīda*

guerra (1991), la guerra de Bosnia (1992) y la situación de Palestina. Cfr. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr...*

20. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Tanwīr...*

21. *Op. cit.* epígrafe “*Muḡāhidāt*”.

(fe y creencia), el amor a Dios y la piedad. Importa por tanto más la fe que el sexo (*ḡins*), puesto que como ser moral y como creación de Dios, ambos son seres dotados de *‘aql* (razón). Para Yāsīn es asimismo indiscutible el hecho natural de la división de los sexos en macho y hembra como parte de la creación y la sabiduría de Dios. Por ello, el islam preserva los derechos naturales de la mujer como *fuentes de vida* (*‘ayn al-ḡayā*), madre y educadora de los hijos, garantizando sus derechos como ser humano. La reproducción es necesaria para el desarrollo y la continuidad de la *Umma* y, por tanto, de la fe islámica. Así, la maternidad tiene un papel esencial en la sociedad islámica y su marco establecido es el matrimonio²². El matrimonio es así un deber religioso y social, puesto que es también la base de la familia, pilar de la sociedad islámica. Sin embargo, la mujer cuenta con los derechos que en este sentido le concede el islam. La educación y la sensibilización son las herramientas esenciales con las que se debe concienciar a las musulmanas de los derechos reales de los que goza en el islam y que les han sido confiscados por las interpretaciones “retrógradas” de la religión; entre ellos, destacan algunos como los de elegir a su marido, no aceptar a un pretendiente sin condiciones (entre ellas la de no tomar una segunda esposa), demandar el divorcio, trabajar, aceptar responsabilidades sociales y profesionales, disponer libremente de sus bienes, etc., derechos que deben reivindicar ellas mismas para lograr su emancipación. Estos derechos son esgrimidos desde una determinada lectura del Corán y de la *sunna* con especial atención a la actuación de las *ṣaḡābiyāt* y las acciones y recomendaciones del Profeta Muḡammad recogidas en los hadices.

La visión occidental de la mujer, en la cual es tratada como un “simple objeto comercial” y de deseo, así como el individualismo y el materialismo “laico e inmoral” que apoya esta visión, son duramente criticados por Yāsīn, que ve en ellos un peligro para la propia existencia humana, además de un elemento de degradación que quita a la mujer toda su dignidad humana y su altura moral. En ese sentido se aborda el uso ideológico e identitario del *ḡiḡāb*: “tu *ḡiḡāb*, hermana en el islam, es el símbolo de una nueva vida, de renacimiento y de fuerza en la visión del mundo”²³.

Yāsīn también aborda el importante tema de la educación, clave en el desarrollo ideológico de sus presupuestos en relación con la mujer, en *al-Minhāḡy al-Nabawī* (La senda profética), libro-guía de la Asociación. En ella dedica unas líneas a lo que denomina *tarbiyyat al-mu’mināt* (educación de las creyentes), relativas al papel de las mujeres dentro de la organización de *al-‘Adl wa-l-Iḡsān*:

22. *Op. cit.* epígrafe “*al-Mu’mina umm wa-zawḡā*”

23. *Ibid.*

“Las creyentes son iguales a los creyentes en el marco de la Ley [islámica]. Ellas organizarán sus células, sus reuniones y sus oraciones, asumiendo sus importantes responsabilidades en la predicación (*da'wa*) y la educación de una parte de la *umma*. No se impedirá el paso de las servidoras de Dios a las mezquitas, y estarán presentes en los grupos de estudio, las sesiones de culto y en las reuniones de beneficencia, dondequiera que sean, teniendo en cuenta la instrucción en la Ley y sus normas²⁴.

2. *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD) y el concepto de *islāh*

El caso del *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya*, único partido islamista *sensu stricto* en la escena política marroquí desde 1997²⁵, presenta, desde el punto de vista ideológico, una deriva acorde con su situación dentro del juego político oficial de Marruecos. Su postura, por tanto, se ve determinada en muchos campos por esta adscripción al sistema, por lo que sus actitudes, en un principio dotadas de elementos contestatarios, se han ido adaptando al desarrollo político del Partido, el cual ha ido yendo hacia posiciones marcadas por su contenido moralista y religioso, dentro de un lenguaje político estándar y “políticamente correcto” no exento de cierta crítica, al tratarse de un partido de la oposición. El PJD, partido proveniente del *Ḥizb al-Ša'abī l-Dustūrī al-Dīmuqrāṭī* (Movimiento Popular Constitucional y Democrático, MPCD) y la integración en su seno de la *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh* (Movimiento Unidad y Reforma), segunda asociación islamista de Marruecos, posee unas características propias que, no exentas de tensiones internas, han dotado al Partido de una singular mezcla de nacionalismo e islamismo, gravitando en torno al salafismo más conservador y la movilización populista.

En relación con la mujer, el PJD dedica una parte de sus programas electorales, artículos de sus principales medios escritos de expresión, tales como las revistas *al-Furqān* o *al-'Aṣr*, y documentos oficiales y de trabajo, tales como informes del trabajo parlamentario²⁶, documentos doctrinales, documentos de trabajo²⁷, etc., a desarrollar su concepción de la mujer, su situación en Marruecos y sus posibilidades de desarrollo.

Así, la concepción de la mujer del PJD, siempre tratada en los escritos oficiales como *mar'a/nisā'* y no como *mu'mina*, está también marcada por su adscripción reli-

24. 'Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāy al-nabawī* (La senda profética). s.l.: Dār al-Afāq, 2001⁴, p. 54.

25. Cfr. M^a. Angustias Parejo Fernández. “Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos”. *Revista Internacional de Sociología*, 23 (mayo-agosto 1999), pp. 145-170.

26. Cfr. *Farīq al-'Adāla wa-l-Tanmiyya bi-Maylīs al-Nuwāb: ḥaṣīlat al-sanawāt al-jams iltizām wa-'atā'*, 1997-2002 (Grupo de Justicia y Desarrollo en el Parlamento: resultado de cinco años de cumplimiento y toma de postura, 1997-2002). Rabat: Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya, 2002.

27. Cfr. Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya. *Mašrū' al-warqa al-madḥabiyya* (Plan de documento doctrinal). Rabat: 5^o Congreso Nacional del PJD, 2004.

giosa de corte moralista y por un lenguaje claramente político. Dicha concepción está basada en seis puntos básicos²⁸:

a) Igualdad (*al-Musāwā*): La mujer es concebida como un ser moral, igual al hombre en dignidad humana como criatura de Dios, portadora de responsabilidades y derechos. Por tanto, doctrinalmente, el PJD afirma que la base jurídica y legal de la condición de la mujer es la igualdad (*al-musāwā*), la cual es el objetivo a lograr por el Partido, rechazando así la discriminación por razones de sexo. Aún así, las diferencias entre macho y hembra son constatadas como parte del plan creador de Dios, si bien esto es un hecho natural que no debe llevar a la discriminación, sino a asumir determinados roles.

b) Independencia (*al-Istiqlāliyya*): la mujer, afirma el PJD, es un ser libre, con libertad para elegir (*mujayyar*) e independiente (*mustaqill*), así como responsable para tomar y aceptar sus propias decisiones.

c) Integración (*al-Takāmulīyya*): la mujer es copartícipe con el hombre en el cumplimiento de los preceptos y las responsabilidades, siendo iguales en su independencia y libertad de elección. Las relaciones entre ambos, bajo el prisma islámico fundamental, son concebidas en el marco de la integración y la ayuda, en aras de la construcción de la familia, pilar fundamental de la vida. En este sentido, ambos deben cooperar, cada uno desde sus responsabilidades, y desarrollar una conciencia encaminada a la integración de sus respectivos papeles en la construcción de una vida digna y un desarrollo integral (múltiples lecturas).

d) Importancia central de la familia (*markaziyyat al-usra*): para el PJD, la familia no es un simple conjunto de individuos. La familia es la base de la sociedad y la garantía de su desarrollo, por lo que su estructura está garantizada y protegida por la *šarī'a*. Desde el punto de vista moral-religioso, la familia es la garantía de la realización humana más noble, la misericordia y la justicia, por lo que su respeto y su cuidado son fundamentales (implícitamente se sitúa el papel de la mujer como madre y esposa).

e) Comprensión de la realidad (*fahm al-wāqi'*): Para el PJD, la actividad política de las mujeres dentro del Partido se inscribe dentro de un análisis de la realidad marroquí en el que la mujer es un elemento indispensable para el desarrollo del Marruecos contemporáneo, por lo que ésta debe participar en los cambios de su propia situación, abarcando desde el ámbito regional y estatal hasta el marco oficial, y construyendo las líneas estratégicas a seguir.

28. Dichos puntos fueron tratados, estudiados y aprobados en el 5º Congreso Nacional del PJD celebrado en Rabat entre el 9 y el 11 de abril de 2004. *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya. Mašrū' warqat al-'amal al-nisā'i* (Plan de documento de trabajo femenino). Rabat: PJD, 2004, pp. 2-3.

f) Esfuerzo de interpretación y renovación (*al-i'yūhād wa-l-ta'yād*): Para poder lograr un desarrollo adecuado de la cuestión de la mujer a diferentes niveles, el PJD propone un ejercicio de *i'yūhād* e investigación rigurosa, encaminado a liberar la comprensión de la religión y sus estructuras, distinguiendo las bases de la religión y los principios jurídicos de la *šarī'a*, para afrontar la construcción de una sociedad íntegra en la que la mujer ocupe su papel. El *i'yūhād* y el *ta'yād* son concebidos como una revolución (*tawra*) sobre la mentalidad tradicional que desde la religión y la sociedad discriminaba a la mujer, basada en una relectura de las fuentes del islam y de la vida del Profeta que debe ser llevada a cabo por los ulemas y los expertos en diferentes ciencias humanas.

Para plantear dichos puntos en el ámbito de la situación de la mujer en Marruecos, el PJD desarrolla un análisis en torno a varios elementos que afectan fundamentalmente a la mujer y agravan la desigualdad, tales como la educación, la pobreza, la violencia (*al-'unf*), la participación política o las responsabilidades administrativas, constatando en todos ellos y de forma sistemática una situación completamente desfavorable y discriminatoria para la mujer. Además de estos aspectos, el partido señala la influencia negativa de los modelos importados y ajenos al islam para el desarrollo moral de la mujer, la familia y la sociedad. De ahí que se plantee la adscripción y la defensa de los principios islámicos, especialmente aquellos relativos al campo moral, para afrontar las dificultades de la mujer marroquí, apelando al *išlāh*, a una reforma global del campo social, político y religioso.

De acuerdo con los puntos anteriores, el PJD trata de reafirmar su compromiso con la labor de la mujer dentro del propio partido, el en que participa activamente y, teóricamente, al mismo nivel que los hombres, tanto en sus comisiones como en sus consejerías, grupos de trabajo e incluso en el Parlamento, en el que el PJD cuenta con varias diputadas. En el campo de la práctica política y militante, el PJD ha propuesto una serie de actuaciones en el nivel político, parlamentario y del propio partido, encaminadas a afirmar su concepción de la mujer como agente de desarrollo íntegro, económico, social y cultural para Marruecos²⁹, de cuyos valores morales tradicionales la hace depositaria, tales como la gran manifestación de 2000 en Casablanca contra el Plan de Integración de la Mujer.

29. *Farīq al-'Adāla*..., pp. 100-105.