

Democracia y derechos de las mujeres en Marruecos: el nuevo Código de la Familia

POR ALICIA DEL OLMO GARRUDO.

Arabista. Experta en Género y Desarrollo en países árabes.
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

DERECHO INTERNACIONAL

El 10 de octubre del año 2003, el rey Mohamed VI hizo pública la reforma del Código de Estatuto Personal, lo que provocó un gran revuelo mediático tanto dentro como fuera del país magrebí¹. Después de más de dos años de espera, se anunciaba la puesta en marcha de un nuevo Código basado en un espíritu en apariencia más igualitario entre hombres y mujeres. En este artículo se pretende realizar un breve análisis del proceso socio-político que ha llevado a la confección de este nuevo instrumento así como de las novedades jurídicas que aporta el documento, para finalizar con una aproximación al impacto y a la acogida que el anuncio ha tenido entre los principales actores de la escena política y social del país.

La evolución de lo acontecido desde 1998 hasta febrero de 2004 plantea muchos interrogantes sobre la actual situación política en Marruecos: ¿Se trata de un paso adelante por parte del Estado en el avance de la democracia y en concreto en lo que respecta a los derechos de las mujeres? ¿O en realidad se trata más bien de aprovechar un momento histórico para hacer un gesto significativo de cara al escaparate tanto nacional como internacional? Sea cual sea la respuesta a estos interrogantes, el análisis del discurso de los principales representantes de los partidos y organizaciones sociales marroquíes antes y después de la aprobación de la reforma, proporciona muchas pistas sobre aspectos tan diferentes como el papel de las mujeres en la sociedad marroquí, la relación de dicho papel con una identidad nacional cambiante, y la capacidad de la Monarquía para intervenir en el curso de los acontecimientos.

LOS ANTECEDENTES DE UNA REFORMA INESPERADA

En la mayoría de los países árabe-musulmanes existe lo que puede denominarse una *dicotomía jurídica*, ya que conviven códigos basados en los valores universales de igualdad de derechos, con instrumentos jurídicos inspirados en la ley religiosa islámica que consagra diferentes derechos a hombres y a mujeres. Así, se aplican los llamados Códigos de Familia que

¹

Véase la crónica de esas fechas en *El País*, "Mohamed VI hace historia al anunciar el fin de la poligamia y leyes a favor de la mujer", Madrid, 12/10/2003.



regulan las relaciones entre los miembros de la misma en aspectos como el matrimonio, el divorcio, la filiación y la herencia. La ideología que subyace a estos códigos considera a la persona más como miembro de una comunidad religiosa que como individuo independiente en el seno de la sociedad. Este marco es eminentemente patriarcal, y ello conlleva la subordinación de la mujer al hombre, lo que se contradice abiertamente con Constituciones o con otros códigos basados en el concepto de igualdad que están vigentes en la mayoría de estos países. Por esta razón, los Códigos de Familia siguen siendo actualmente el *caballo de batalla* de las asociaciones de derechos humanos y de muchas de las organizaciones de mujeres, ya que constituyen el mayor instrumento de perpetuación de la discriminación sexual.

Los Códigos de Familia están inspirados principalmente en la charia o ley islámica que a su vez se alimenta de dos fuentes principales, el Corán y los *hadices* del Profeta, es decir, los escritos que recogen los dichos y hechos de Mahoma, y que se utilizan para apoyar, aclarar o rechazar un dictamen jurídico. En algunos países, la *charia* se aplica directamente (p.e. Arabia Saudí, Qatar, Omán) y en la mayoría (Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto, Jordania y Siria, entre otros) se han creado a lo largo del siglo XX los ya mencionados Códigos de Estatuto Personal o de Familia. Aunque la ley islámica es efectivamente su fuente principal, es patente en su redacción una gran influencia del derecho positivo occidental e incluso del derecho consuetudinario local. Este hecho constituye un argumento a favor de los reformistas, que no reconocen el carácter sagrado ni la inmutabilidad de dichos textos porque consideran que han sido influidos por otras fuentes de derecho no islámicas y que además fueron redactados por legisladores. Los opositores a las reformas sostienen, sin embargo, que la ley contenida en dichos códigos proviene directamente del mensaje divino y, por lo tanto, no puede ser modificada por el hombre.

Entre los derechos² reconocidos a hombres y a mujeres en los Códigos de Familia destacan, en el caso del marido, el derecho al repudio (o divorcio unilateral sin la intervención de un juez), a la poligamia, y a recibir el doble de herencia que la mujer. La mujer, por su parte, tiene derecho al divorcio aunque en la práctica encuentra muchas dificultades para llevarlo a cabo y tiene obligación de obedecer a su marido (*ta'at*). En la práctica, la mujer tiene una consideración de menor de edad a lo largo de toda su vida que se extiende incluso a una menor capacidad para testificar en un juicio.

La reforma de estos códigos constituye la principal reivindicación de muchas de las organizaciones femeninas y de derechos humanos en estos países. En el caso de las primeras, las peticiones de cambio tienen un enfoque diferente según el tipo de organización y el momento histórico al que nos referamos. Las asociaciones feministas vienen reclamando desde los años ochenta un cambio que se acerque al concepto de igualdad de derechos entre los sexos. A ellas se han unido en los últimos años otras organizaciones femeninas de ámbitos como el desarrollo local, gremios profesionales, de partidos políticos, etc., que han fortalecido con su presencia las acciones de protesta y han enriquecido el debate con diferentes propuestas integradoras de la religión y los derechos universales. Hay que hacer una excepción en el caso de las mujeres islamistas, quienes normalmente no han considerado relevantes estas reformas y, cuando lo han hecho, ha sido para reivindicar una aplicación más acorde con la tradición religiosa islámica. En consonancia con estos grupos, las corrientes conservadoras más extendidas, se oponen a la modificación de los artículos y elementos que permiten la discriminación contra las mujeres (la poligamia, el repudio, la herencia, etc.) ya que consideran que su eliminación atentaría contra el carácter sagrado e inmutable de los textos basados en la tradición islámica.



2

Existen dos excepciones dignas de mención: Turquía, país en el que existe un código civil laico, y Túnez, donde gracias al "feminismo de Estado" del Presidente H. Bourguiba en los años 50, el repudio y la poligamia fueron abolidos. La herencia, sin embargo, siguió manteniendo su carácter discriminatorio.

3

Sobre el proceso de elaboración de la *Mudawana*, véase AL-AHNAF, M. "Le code du statut personnel", *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 145, 1994, pp. 3-17.

4

RUIZ-ALMODOVAR, C. "El derecho de familia en los países árabes", *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*, Granada, Universidad de Granada, 1997, pp. 139-43.

5

CHARRAD, M. *States and Women's Rights The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*, Berkeley, University of California Press, 2001.

6

Sobre la campaña orquestada por las asociaciones de mujeres, véase AL-AHNAF, M., *op.cit.* p. 9 y ss.

7

En una entrevista realizada por la autora en Rabat en julio de 1999.

8

El Banco Mundial financió la organización de estas reuniones, lo que fue utilizado posteriormente por los opositores a las propuestas por considerar que habían venido impuestas desde el exterior.

9

DEL OLMO, A. *Género y Desarrollo en Marruecos: El Plan de Acción para la Integración de las Mujeres en el Desarrollo*, Tesina de Master Género y Desarrollo, Instituto de la Mujer/UCM, (inédito), 2000.

10

FELIU, L., *El Jardín Secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004, p. 363.

11

Secretaría de Estado encargado de la protección social, de la familia y de la infancia (SEP), *Plan d'Action pour l'Integration des Femmes au Développement (Document provisoire)*, Rabat, 1999, p. 74.



El caso de Marruecos, que es el que nos ocupa en este artículo, constituye uno de los más interesantes y dignos de estudio de los últimos años, por el cambio que ha supuesto la derogación del antiguo Código de Estatuto Personal o *Mudawana* y la aprobación de un nuevo Código. La *Mudawana* fue promulgada en los años 1957-58 en cinco *dahires*³ (decretos reales) para regular las relaciones de la institución familiar. Los derechos y deberes que se recogen en el texto no difieren mucho de los que aparecen en los demás códigos⁴, excepto en la existencia del tutor o *wali*. Esta figura, que perpetúa la condición de menor de edad de la mujer, está presente en los códigos inspirados en el derecho *maliki*, unas de las cuatro escuelas jurídicas musulmanas y la más extendida en el Magreb⁵.

En 1992, en pleno debate sobre la apertura política, la democratización de las instituciones y la revisión de la Constitución marroquí, se organizó una gran campaña para conseguir la reforma del Código. En 1993 y gracias a las grandes presiones ejercidas por las organizaciones de mujeres⁶, la *Mudawana* fue sometida a una modificación poco significativa que afectó a las disposiciones relativas a la poligamia, al repudio, al consentimiento del matrimonio y a la pensión alimentaria; además, se creó el Consejo de Familia, encargado de asistir al juez en sus decisiones. Aunque el principio de subordinación de la mujer al hombre se seguía manteniendo, la reforma tuvo un gran significado simbólico porque supuso la ruptura con la idea del carácter inmutable del texto sagrado, como afirmaba la dirigente feminista marroquí Amina Lemrini⁷.

A partir de ese momento, se han ido sucediendo en el país las campañas llevadas a cabo por asociaciones de mujeres para conseguir una reforma más profunda del Código. El punto culminante de estas movilizaciones llegó con la elaboración de un do-

cumento, el *Plan de Acción para la Integración de las Mujeres en el Desarrollo*, entre los años 1998 y 1999, que tuvo una importante repercusión en la sociedad marroquí.

Durante el periodo del Presidente Filali, a mediados del año 1998, se celebraron varios talleres de trabajo para elaborar un plan integral de mejora de la situación de las mujeres marroquíes. Asistieron representantes de los Ministerios implicados, de partidos políticos, de organizaciones de derechos humanos y de mujeres⁸. El Estado inicia entonces un proceso sin precedentes en el que participarán de manera especial las asociaciones de mujeres. Esta iniciativa se correspondía con el compromiso que el estado marroquí había adquirido al asistir a la Conferencia de las Mujeres celebrada en 1995 en Pekín, adhiriéndose a la denominada Plataforma para la Acción. Esta Plataforma obligaba a los países firmantes a elaborar planes de mejora de la situación de las mujeres en un plazo de pocos años. Marruecos inició este proceso en 1998 culminándolo en cierta manera en 2003 con el anuncio de importantes reformas jurídicas que afectan a la familia y, más concretamente, a la situación de las mujeres.

Siguiendo con la historia de elaboración del Plan, en el primer trimestre de 1999 se hace público el resultado de las reuniones entre gobierno y sociedad civil, un texto denominado *Plan de Acción para la Integración de las Mujeres en el Desarrollo* (en adelante el Plan)⁹. El documento, de unas cien páginas, aporta una descripción del estado de la cuestión en esos momentos en Marruecos, así como una serie de medidas propuestas en varias fases. Los ámbitos en los que se centra son el educativo, el laboral, el sanitario y el jurídico. Las medidas que se proponen en los tres primeros ámbitos pasaron prácticamente desapercibidas, pero no así las que se referían a la reforma de los artículos de códigos jurídicos considerados como discriminatorios contra las

mujeres. Entre todos ellos, adquiere especial relevancia el Código de Estatuto Personal o *Mudawana*, cuya modificación se convertirá en el principal punto de resistencia de los opositores a la aplicación del Plan.

Esta propuesta está inspirada en el enfoque de desarrollo humano sostenible que sitúa al ser humano en el centro del proceso de un desarrollo equilibrado. Para ello, se considera que la perspectiva de género es un instrumento de análisis imprescindible para conocer cómo determinadas políticas afectan de manera diferente a hombres y a mujeres. Al mismo tiempo, se pretende enmarcar la propuesta en los documentos internacionales sobre derechos humanos y derechos de las mujeres, en equilibrio con una lectura progresista del Islam, lectura que, como afirma Laura Feliu, aparece en el texto más una referencia de forma que de fondo¹⁰. En cualquier caso, la consideración de este aspecto será una cuestión vital para la futura defensa del Plan.

Según se recoge en el texto del Plan, la tradición islámica debe “*ser capaz de hacerse cargo de las mutaciones sociales, los imperativos del desarrollo socio-económico y de las exigencias de la democracia. Es por ello que, para asegurar la permanencia del Islam, religión tolerante, abierta y preocupada por la dignidad y la igualdad entre los seres humanos, válida para todos los tiempos y todos los espacios, sea necesario recurrir a la tradición jurídica islámica crítica e innovadora, fundada sobre el ijtihad (esfuerzo de interpretación que deben hacer los musulmanes para saber si una situación nueva está dentro de lo permitido por el Islam) y los maqasids (objetivos o fines de la charia). Las medidas propuestas coinciden por tanto con el referente religioso, el espíritu del texto coránico y los fundamentos del Islam*”¹¹.

Desde el momento de la presentación del Plan en sociedad, las reacciones desde todos los flancos no se hicieron esperar. Desde el guberna-



mental, el Ministerio de Habus y Asuntos Islámicos, que había estado presente en las reuniones, inició una serie de manifestaciones públicas contrarias al Plan y encargó un estudio a una comisión de expertos. El informe correspondiente confirmó, a su vez, los resultados de un estudio de la Liga de los Ulemas marroquíes, publicado anteriormente, según el cual el Plan se aparta de los preceptos del Islam en lo referente a la reforma de la *Mudawana*. El Plan es considerado como un instrumento para convertir a “la mujer musulmana en una fotocopia de la mujer en la sociedad occidental donde han desaparecido los valores de la fe, el respeto y la moralidad”¹². Con estas declaraciones mostraban su rechazo a lo que consideraban una imposición de las Naciones Unidas y el Banco Mundial en su “guerra de civilización emprendida contra la propagación del despertar islámico”¹³. Estos comentarios se convertirían posteriormente en acusaciones de mucha dureza que fueron utilizadas por los grupos islamistas también opuestos al Plan.

A partir de mediados de 1999, y coincidiendo con la muerte del Rey Hassan II, la sociedad civil marroquí y los partidos políticos se polarizan en dos frentes de apoyo (Red de Apoyo al Plan) y rechazo al Plan (Organismo para la Defensa de la Familia), claramente representados, respectivamente, en las manifestaciones de marzo de 2000 en Rabat y Casablanca¹⁴.

El Plan se convierte así en moneda de cambio entre partidos y gobierno, cayendo finalmente en el más absoluto olvido¹⁵. Los islamistas tuvieron la habilidad de conducir las discusiones al ámbito estrictamente religioso, en el que se erigían en los defensores de la más absoluta ortodoxia haciendo que muchas otras cuestiones sobre la vida de las mujeres desaparecieran del debate. Para Naima Benwakrim, miembro del Comité Ejecutivo de la asociación *Jossour Forum de Mujeres*, el gobierno no había asimilado el trasfondo

ideológico del Plan de una manera real, sino que la cuestión de la mujer se había convertido en una formalidad que además le producía demasiados problemas¹⁶. Pero según afirman Muhamad Yunyar y Muhamad al-Ayadi¹⁷, dos expertos que realizaron un informe de evaluación sobre la aplicación del Plan para el Banco Mundial en el año 2002, el Plan (exceptuando las reformas jurídicas) habría sido aplicado por partes y desde diferentes Ministerios. En cualquier caso, queda la duda (ya que el informe no se ha hecho público) de qué tipo de aplicación es la que se ha llevado a cabo y qué presupuesto ha sido destinado para esos fines.

En el ámbito jurídico, la cuestión parece reavivarse en marzo de 2001 cuando el rey Mohamed VI anuncia la creación de una Comisión Real de reforma de la *Mudawana*, constituida por ulemas y magistrados. Después de un periodo de incertidumbre y de paralización de más de dos años en el trabajo de la Comisión, el rey anuncia los resultados el 10 de octubre de 2003 y para sorpresa de muchos, la reforma que se presenta es de “corte progresista”. La Comisión, cuyo presidente fue sustituido a mitad del proceso, parecía ser bastante conservadora en su composición¹⁸ y las asociaciones de mujeres esperaban poco de sus resultados. Finalmente, las conclusiones han sido mayoritariamente aceptadas, lo que no deja de sorprender debido a la gran cantidad de manifestaciones que se habían producido en contra.

EL NUEVO CÓDIGO DE LA FAMILIA MARROQUÍ: INGENIERÍA JURÍDICA O REFORMA DE COMPROMISO

Tras el anuncio del Rey, se inició en enero de 2004 un proceso de deliberación ante la Comisión de Justicia y Derechos Humanos del Parlamento marroquí en el que los partidos políticos presentaron 162 enmiendas al proyecto. 110 de ellas

fueron aceptadas, si bien ninguna modificaba sustancialmente las reformas propuestas por la Comisión Real. La consulta ante la Cámara de representantes, a pesar de que tuviera poca posibilidad de producir cambios significativos en el texto, fue interpretada por algunos políticos como un gesto de respeto y consideración real a las instituciones democráticas. Uno de los debates más destacados por la prensa marroquí fue el que se produjo entre los representantes del Partido islamista de la Justicia y el Desarrollo (PJD) y el Ministro de Asuntos Islámicos, Ahmed Tawfiq, en torno a la cuestión de la poligamia. Los representantes del PJD aducían, ante los escollos que se ponían al ejercicio de la poligamia, que “hay hombres que no pueden contentarse con una sola esposa” y “llegados a cierta edad, sucumben más fácilmente a las tentaciones”¹⁹. Las reivindicaciones de los islamistas a este respecto tan sólo sirvieron para dar pábulo a la prensa más crítica, ya que no fueron tenidas en cuenta ni siquiera por el mencionado Ministro, de talante más liberal que su antecesor en la cartera, Abdelkebir A. M’daghri, cuyas posturas conservadoras se pusieron de manifiesto en los años anteriores durante la discusión del fallido Plan.

Finalmente, la Ley 03.70 derivada del *dahir* 22.04.1., entró en vigor el 5 de febrero de 2004 tras su publicación en el Boletín Oficial del Reino (BORM) en un tiempo record, ya que normalmente es necesario que transcurra un mes entre la publicación y la aplicación de una ley. El nuevo instrumento jurídico cambia su nombre de “Código de Estatuto Personal y de Sucesiones (*Mudawana*)” a “Código de la Familia”, equiparándose a la terminología utilizada en otros países musulmanes.

El nuevo Código recoge muchas de las reivindicaciones que las asociaciones de mujeres (excepto las islamistas) y de derechos humanos habían vertido en el Plan, aunque



12 Ministerio de Habus y Asuntos Religiosos (MHAR), *Tagrir al-lachna al-'ilmiya hawl ma summia bi-l-jutta-l-wataniya li-idmach al-mar'a fi-tanmiya/Informe de la comisión científica sobre el llamado Plan de Acción de Integración de las Mujeres en el Desarrollo*, Rabat, 1999, p. 3.

13 *Op. cit.* p. 2.

14 Según la prensa, la concentración más numerosa fue la que organizaron los opositores al Plan en Casablanca con una gran presencia de islamistas. Aunque las cifras son bastantes confusas, se llegó a hablar de un millón de manifestantes en Casablanca frente a 250.000 en Rabat.

15 DEL OLMO, A. "El Plan de Acción para la integración de las Mujeres en el Desarrollo en Marruecos: La historia de un -fracaso útil-", *Atlas de la inmigración en España*, Madrid, OPI/UAM, 2004, p. 75.

16 En una entrevista realizada por la autora en Rabat en noviembre de 1999.

17 En sendas entrevistas realizadas por la autora en octubre de 2002 (Casablanca) y mayo de 2004 (Madrid) respectivamente.

18 *Rapport parallèle des ONG au rapport périodique du gouvernement du Maroc. Sur la mise en œuvre de la convention CEDAW*, Rabat, 2003.

19 *Le Journal Hebdomadaire*, Rabat, 14/01/2004.

20 *Code du Statut Personnel et des Successions*, Casablanca, al-Wahda al-Arabiya, 1993, Edición bilingüe francés-árabe, p.5.

21 *Op. cit.*, p. 11.

22 Red de apoyo al Plan, *Legitimité des mesures proposées par le Plan National d'Intégration de la Femme au Développement*, Rabat, 2001, p. 18.

con matices en ocasiones ambiguos a la hora de tratar los artículos controvertidos. A continuación aparece una relación de las principales propuestas del Plan comparadas con las reformas que finalmente fueron acometidas por la Comisión Real y que se recogen en el nuevo Código.

El principio de corresponsabilidad en el matrimonio

No hay ninguna referencia concreta en el Plan sobre el artículo 1 del viejo código en el que se define el matrimonio como una institución bajo la dirección del marido²⁰. En el artículo 5 del nuevo código se reconoce que el matrimonio es una institución que se organiza bajo la dirección de los dos esposos conforme a las disposiciones de ese reglamento. Se elimina además cualquier referencia a la obligación legal de obediencia (*ta`a*)²¹ de la mujer a su marido, recogida en el artículo 36 de la antigua *Mudawana* y que constituía uno de los mayores ejemplos del espíritu discriminador del texto.

Asimismo, en el artículo 51 de este nuevo texto se establecen los derechos y deberes recíprocos entre esposos sin hacer diferencias entre ellos. También se suprime el principio por el cual una mujer debe estar bajo la protección de un varón de su familia. Estos artículos son los que más importancia tienen desde el punto de vista simbólico y los que han sido más celebrados por las feministas marroquíes. El termino "igualdad" no ha sido incluido en la redacción del nuevo texto jurídico ya que siempre se consideró, por los más tradicionalistas, enfrentado al concepto islámico de "complementariedad de roles" en el seno del matrimonio. Aunque el término no aparezca formalmente, esa ha sido la lectura que se ha hecho desde los frentes más progresistas de la sociedad civil. Como se verá más adelante, este objetivo de igualdad es más ambiguo de lo que parece porque no se han eliminado algunos derechos masculinos que resultan claramente discriminatorios.

La modificación de la edad del matrimonio para las mujeres

En el artículo 8 del antiguo texto de la *Mudawana*, se recoge que la edad mínima para el matrimonio en el caso de las mujeres es de 15 años. En la actualidad la edad ha sido equiparada a la de los hombres a 18 años como norma general (art.9), aunque se dejan las excepciones al veredicto de un juez. En el documento del Plan ya se proponía esta modificación, pues desde el punto de vista religioso no existía ningún tipo de justificación en su contra²², y se asumía que el matrimonio a edad temprana resultaba muy perjudicial para las niñas en lo relativo a su educación y proceso de maduración.

La eliminación de la *wilaya* o tutela matrimonial obligatoria

El Plan proponía la conversión de la figura del *wali* en una elección para la mujer de una forma más evidente que la recogida en la *Mudawana* tras la reforma de 1993. El nuevo código responde así a esta reivindicación en el artículo 25, reconociendo que la *wilaya* es un derecho de la mujer que se ejerce según su elección y su interés. Se asume que la situación social de la mujer ha evolucionado mucho durante las últimas décadas y que el tener un tutor impuesto ya no se corresponde con su papel autónomo y responsable en la sociedad.

La limitación del derecho al repudio

Esta figura es una de las más controvertidas y discutidas de la *Mudawana*, ya que queda bastante clara en las fuentes religiosas en tanto que uno de los derechos del esposo. Considerando que el repudio deja a las mujeres y a la familia en una situación de precariedad extrema, el Plan solicitaba su eliminación y sustitución por un divorcio judicial en pie de igualdad entre los dos esposos. Esta medida debía verse acompañada por una am-



pliación del contenido de la pensión alimentaria al domicilio conyugal cuando la esposa tuviera la custodia de los hijos, así como el derecho de la mujer a conservar la mitad de los bienes adquiridos durante el matrimonio²³.

La postura de los reformadores en este caso ha sido un tanto ambigua: el nuevo texto consigue mejorar la situación de las mujeres mediante nuevas medidas sin suprimir la figura del repudio en sí misma. Los requisitos que existían en los artículos 44 y 48 de la antigua *Mudawana* se ven reformados en cuanto a la obligación de que un tribunal (y no un juez) autorice previamente el repudio de un hombre sobre una mujer. Por lo tanto, esta figura sigue existiendo aunque se ponen muchas trabas al procedimiento de repudio verbal y se intenta proteger los derechos de la esposa y de los hijos en cuanto a manutención y bienes antes de que se consume el repudio. Asimismo, se fortalecen las medidas para intentar la reconciliación entre los esposos. Se establece el divorcio judicial en el artículo 78 según las condiciones que establece el código, lo que deja la puerta abierta al caso anterior pero permite también a la mujer solicitar el divorcio (artículos 99, 100 y 101, 102). Igualmente, aparece por primera vez la figura del “divorcio consensuado” y bajo supervisión judicial entre esposos (artículo 114).

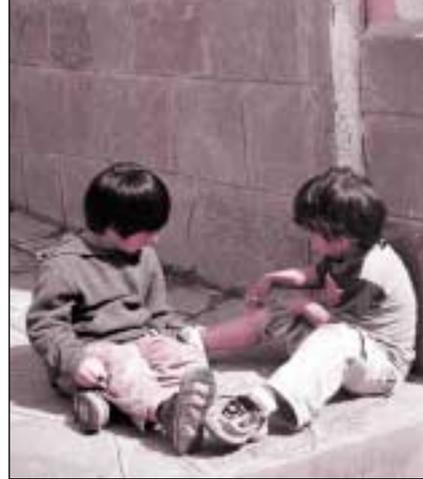
Sigue manteniéndose el divorcio *al-jul'*, en el que la mujer se ve obligada a pagar por su libertad la parte correspondiente a la dote del matrimonio. Este tipo de divorcio por compensación queda regulado ahora en el artículo 120, sometiendo la cantidad a percibir por el marido a la decisión de un juez. Si bien es cierto que se ha mejorado bastante la situación de casi absoluta indefensión que tenían las mujeres anteriormente, también lo es que no se ha optado por anular definitivamente el derecho unilateral del marido al repudio sino tan sólo por vaciarlo de contenido específico.

La restricción de la poligamia

Aunque la poligamia afecta a un porcentaje mínimo de mujeres en Marruecos (menos del 1%), esta figura es, por su carácter discriminatorio, una de las más significativas desde el punto de vista simbólico al ser considerada como un derecho de carácter sagrado para el hombre. El Plan consideraba que esta práctica tiene unas consecuencias nefastas para la primera esposa y sus hijos y que es necesario suprimirla sometiendo las excepciones a la opinión de un juez y al consentimiento de la primera esposa²⁴.

Este derecho aparecía en la antigua *Mudawana* de manera poco detallada en los artículos 30, 31, 35 y 41²⁵, en los que sólo se menciona la obligación del marido a informar a ambas esposas de sus intenciones y de su estado civil. Asimismo, la futura esposa tenía el derecho de exigir en el acta de matrimonio que su marido no tome una segunda esposa. En el nuevo Código, el art. 40 prohíbe la poligamia cuando se pueda producir una injusticia entre los esposos. En realidad, esta apreciación también existía en el antiguo código aunque de una manera más superficial, lo que quiere decir que no se ha optado por una prohibición total sino por la creación de trabas jurídicas y de procedimientos penosos para su ejercicio.

Desde ahora, la poligamia no será autorizada por un juez a no ser que el marido sea capaz de demostrar que tiene los suficientes recursos para mantener a las dos familias y tratar de manera igualitaria a las dos mujeres (art. 41). En los arts. 42, 43, 44, 45 y 46 se recogen todos los detalles sobre el proceso de notificación que el esposo debe llevar a cabo con sus mujeres delante de un tribunal y la posibilidad de que la primera esposa solicite el divorcio por prejuicio sobrevenido si no está de acuerdo con la nueva situación.



La conclusión es que la poligamia sigue existiendo aunque se le hayan puesto enormes trabas. En este caso, como en la mayor parte de las medidas de la nueva reforma, los jueces tienen una gran capacidad de influir sobre la decisión final porque la ambigüedad de los artículos les otorga un gran margen de manobra. Como en el caso del repudio, se ha optado por una reforma de contenido sin eliminar la figura de la poligamia, ya que esto habría suscitado un gran descontento entre los más conservadores, para quienes se trata de un derecho otorgado al varón en el propio Corán.

La custodia de los hijos

Se iguala la edad de los hijos e hijas a 15 años (art. 166) para decidir sobre su custodia, lo que cumple con la recomendación que al respecto se hacía en el Plan. En el antiguo Código, esta edad era desde los 12 años para los varones y desde los 15 para las mujeres (artículo 102). Asimismo, se observa el derecho de la madre a casarse de nuevo sin perder la custodia de sus hijos e hijas. Esta reforma permite, bajo condiciones, que la mujer divorciada conserve la custodia de sus hijos aun después de casarse o si decide trasladarse de localidad (artículos 171 y 175).

Por primera vez, han sido ampliados los derechos de los hijos e hijas (artículo 54) en acuerdo con la Convención Internacional de los Derechos del Niño ratificada por Marruecos. Desde este momento además de la pensión (*nafaqa*), se fija como concepto separado la cantidad dirigida a conseguir que el niño o la niña tengan un hábitat decente tras el divorcio.



El reparto de bienes conyugales después del divorcio

La propuesta de establecer el régimen de bienes gananciales en el matrimonio hecha por el Plan ha sido recogida en el nuevo Código en tanto que opción para los esposos. El artículo 49 permite la posibilidad de que los esposos se pongan de acuerdo sobre esta cuestión y lo constaten en un documento separado al acta de matrimonio.

Otros aspectos novedosos de la reforma

Son la ampliación de los recursos para el **reconocimiento de la paternidad** fuera del matrimonio (art. 156) o la posibilidad de que los nietos/as

hereden de su abuelo materno lo mismo que del paterno (art. 369).

Como se ha señalado anteriormente, algunos de los artículos del nuevo código responden ampliamente a las reivindicaciones femeninas mientras que otros dejan a la decisión de un juez el veredicto final. La cuestión es que los jueces marroquíes son hombres, en su mayoría sin una gran sensibilidad o formación en estas cuestiones y de mentalidad conservadora. Por este motivo, una de las medidas de acompañamiento anunciadas en los primeros momentos ha sido la formación de 500 jueces especializados²³ y la confección de una guía de uso para todos los profesionales de la justicia. Asimismo, se ha propuesto la puesta en marcha de 50 tribunales de familia que se suman a los 20 ya existentes en el país.

A lo largo de los últimos meses del año 2004, se han organizado numerosos talleres nacionales y regionales dirigidos al personal de justicia así como campañas de sensibilización a través de los medios de comunicación. Desde las asociaciones de mujeres se están llevando a cabo a lo largo y ancho del país numerosas actividades de concienciación dirigidas especialmente a las mujeres analfabetas y con menos acceso a la información. Estas ONGs están trabajando la sensibilización a través de la producción artística, obras de teatro, seminarios, conferencias, etc.

LOS DISCURSOS RELATIVOS A LA REFORMA: UN CONSENSO INESPERADO

El proyecto de reforma, que fue terminado de manera acelerada y presentado en la alocución real del día 10 de octubre de 2003, produjo numerosas reacciones entre los representantes de los partidos políticos y de las principales asociaciones. La impresión general de los entrevistados, recogida en los periódicos de esos días, es de una absoluta satisfacción con los resultados de la Comisión Real. Como se ha señalado anteriormente,

las reformas se acercan más a las propuestas de los grupos de mujeres y de asociaciones de derechos humanos que a las facciones más conservadoras que habían mostrado su rechazo a estas propuestas en tiempos anteriores. Desde el propio gobierno de Driss Jettu, las manifestaciones de elogio hacia el nuevo código han sido numerosas desde que se hizo público el proyecto, haciendo especial hincapié en la gran armonía existente entre la tradición religiosa y los valores universales. El mismo Ministro de Estado, M. Abbas el-Fasi, afirma que “Marruecos permanece fiel a los preceptos del Islam y se incluye en el proceso de emancipación de la mujer marroquí, demostrando sus compromisos con la comunidad internacional y especialmente en lo referente a la CEDAW”²⁴. En este caso, por lo tanto, no se han producido como en el periodo de discusión del Plan, críticas provenientes del Gobierno ya que incluso el renovado Ministerio de Habus y Asuntos Religiosos parece mostrar su beneplácito al respecto.

Desde la sociedad civil las declaraciones de apoyo también se han hecho sentir. Las representantes de las asociaciones de mujeres y en especial las feministas, dieron su visto bueno a las nuevas medidas. Así, la *Comisión Nacional de coordinación de asociaciones femeninas*²⁵ y el *Comité de coordinación de mujeres miembros de partidos políticos*²⁶ reconocen que las reformas satisfacen la mayor parte de las aspiraciones de las asociaciones femeninas, al tiempo que consagran los valores sagrados del Islam y los principios universales en materia de derechos humanos. Las militantes de las asociaciones feministas más respetadas y combativas, algunas de ellas incluidas en las anteriores, también expresan su conformidad con el nuevo proyecto. Leila Rhiwi, presidenta hasta 2003 de una de las organizaciones más comprometidas, la *Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos* (ADFM) y de la iniciativa pro-reforma *Primavera de la Igualdad*, considera que la filosofía y el espíritu del texto constituyen un gran avance pa-

23

Secretaría de Estado encargado de la protección social, de la familia y de la infancia (SEP). *Plan d'Action National pour l'Integration des Femmes au Développement (Document provisoire)*. Rabat, 1999, p. 75.

24

Op. cit., p. 76.

25

Code du Statut, pp. 10, 11 y 13.

26

Laâbi, C. *Maroc: Code de la famille: ce qui va suivre*, 2004, www.wluml.org.

27

MAP, Rabat, 05/11/03. La CEDAW es la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres, adoptada y abierta a la ratificación y adhesión, por la Asamblea de Naciones Unidas en 1979.

28

Esta comisión está formada por diversas asociaciones femeninas de carácter progresista aunque no todas ellas podrían ser calificadas de feministas. No incluye, sin embargo, la presencia de organizaciones islamistas.

29

Este comité lo integran las representantes de la *Unión Socialista de Fuerzas Populares* (USFP), *Frente de Fuerzas Populares* (FFD), *Movimiento Popular* (MP), *Partido Socialista Democrático* (PSD), *Partido del Progreso y el Socialismo* (PPS), *Agrupación Nacional de los Independientes* (RNI) y el *Istiqlal*. Muchas de ellas habían participado activamente en las campañas pro-reforma del código.



ra las mujeres aunque todavía queda mucho camino por recorrer³⁰. Latifa Jbabdi, histórica presidenta de la *Unión de la Acción Femenina* (UAF), va más allá al considerarlo un salto cualitativo en la historia de la familia marroquí y en el proceso de transición democrática en el que se ha comprometido Marruecos³¹.

Estas organizaciones de mujeres han reconocido en las reformas la recompensa a tantos años de lucha y reivindicaciones, en los cuales se había optado, bien por estrategia o bien por convencimiento religioso, por abandonar la vía de una propuesta de código laico tal y como ocurre en otros países del Magreb, en los que existen grupos feministas que persiguen la aplicación de un código civil basado en los derechos universales. Ese es el motivo de que acepten este nuevo Código, a pesar de que mantenga algunos principios claramente discriminatorios contra las mujeres, como el repudio, la poligamia, el divorcio por compensación o la flagrante desigualdad en el disfrute de la herencia familiar. Es decir, el espíritu de igualdad que, según las feministas, existe en el nuevo código, debe llevar a la modificación del mismo para eliminar todo resto de práctica discriminatoria. Otros instrumentos jurídicos deberían ser revisados en este mismo sentido, como el código de la nacionalidad, que prohíbe a la mujer marroquí casarse con un no musulmán, en abierta y clara discriminación respecto del hombre, para quien sí está permitido.

El balance que hicieron las dos principales organizaciones de derechos humanos fue también positivo aunque con matices diferentes. La *Organización Marroquí de Derechos del Hombre* (OMDH) alabó el espíritu integrador entre tradición religiosa y derechos humanos que mostraba el nuevo Código, mientras la *Asociación Marroquí de Derechos del Hombre* (AMDH) insistía en la necesidad de seguir trabajando en la mejora de la situación de las mujeres inspirándose de manera principal

en el referente universal. De hecho, las mujeres de esta organización son las únicas que plantean abiertamente la aplicación de un código civil laico en Marruecos.

Mientras estas reacciones eran bastante esperables, los islamistas sorprendieron con sus declaraciones tras el anuncio del nuevo código. La mayor parte de las propuestas que se recogían en el Plan y que entonces fueron objeto de las más agrias críticas por su parte, han sido ahora incluidas en el nuevo código. Si tenemos en cuenta que en los años anteriores el *Partido de la Justicia y el Desarrollo* (PJD) ni siquiera consideraba necesaria la reforma de la *Mudawana* y que las propuestas que aparecían en el Plan eran tachadas de inmorales, no dejan de sorprender las palabras de Mustafá Ramid, presidente del grupo parlamentario de este partido a finales de 2003, haciendo las siguientes declaraciones:

*Lo que ha caracterizado el discurso de Su Majestad el Rey es que el Soberano ha subrayado que en su calidad de Príncipe de los Creyentes, no puede autorizar lo que Dios ha prohibido ni prohibir lo que el Altísimo ha autorizado. S.M. el Rey ha afirmado que estas modificaciones han sido introducidas tomando en consideración las finalidades de la charía que tienen como objetivo instaurar la justicia entre la gente y en el seno de la familia. El enfoque adoptado (...) no pretende apoyar a unos contra otros sino liberar a la mujer de la injusticia, preservar los intereses de los niños y la dignidad del hombre*³².

El respaldo del Rey proporciona el argumento clave para que la reforma sea aceptada desde todos los sectores de la sociedad, gracias a su condición de Comendador de los Creyentes. El hecho de haber sido “vendido” como proyecto de reforma de factura exclusivamente marroquí, sin intervención externa, ha hecho que sea, al menos en el discurso, más fácil de asimilar por los oponentes a la reforma. Como queda dicho, las declaraciones de

Ramid contradicen las realizadas durante los años anteriores. El parlamentario islamista consideraba que las propuestas del Plan llevarían a la sociedad marroquí a caer en costumbres inmorales. Por ejemplo, la propuesta de elevar la edad del matrimonio para las mujeres a 18 años equivalía, en su opinión, a animar a la sociedad a la práctica de relaciones pre-matrimoniales, así como a negar opciones a las niñas nacidas en familias pobres. Por otro lado, la restricción de la poligamia, además de ir en contra de la religión, animaría a los hombres a practicar la infidelidad conyugal³³.

Resulta interesante estudiar algunos puntos del informe que la sección femenina de este partido presentó en 2001 a la Comisión Real³⁴. En él se propone, entre otras cosas, el refuerzo de la figura del papel obligatorio del tutor, el mantenimiento de la obediencia de la mujer al hombre, o la eliminación de trabas para la práctica de la poligamia o el repudio. No habiendo sido aceptadas estas propuestas por la Comisión, resultan en cierto modo contradictorias las palabras de Basima Hakkaoui, miembro de la secretaria general del partido y presidenta de la *Organización para la Renovación de la Conciencia Femenina*, cuando afirma que “el discurso real ha aportado las modificaciones que esperábamos desde hace

30

Femmes, encore un effort en <http://www.jeu-neafrique.com>

31

MAP, Rabat, 05/02/04.

32

MAP, Rabat, 11/10/03.

33

En una entrevista realizada por la autora en Rabat, Casablanca, julio de 1999.

34

Sección femenina del *Partido de la Justicia y el Desarrollo* (PJD), *Mudakkira hawl-ta`dil Mudawana al-ahwal ashajsiya/Informe sobre la reforma del código de estatuto personal*, Rabat, 2001.

35

MAP, Rabat, 11/10/03.



tiempo. El espíritu del justo medio, de la moderación y de la imparcialidad ha presidido su elaboración (...). Creo que Marruecos se orienta hacia la modernización y el desarrollo sin por tanto contradecir las enseñanzas de la charia. Incluso si se caracterizan por una cierta audacia jurídica, estas reformas respetan los preceptos de la charia”⁸⁵.

La otra gran organización islamista, *Justicia y Caridad*, liderada por el Jeque Abdesalam Yasín y su hija Nadia, también ha tenido una respuesta favorable al nuevo código a pesar de haber participado de forma multitudinaria en la manifestación de marzo de 2000 en Casablanca, en la que movilizaron a las bases (y especialmente a las mujeres) contra la aplicación del Plan. Sin embargo, sus declaraciones posteriores no fueron en contra de las reformas sino del proceso de elaboración del documento, las instituciones y en general de todo el sistema político marroquí.

La diferencia entre estos discursos antes y después del anuncio real puede deberse a varias causas. En primer lugar y según una opinión generalizada en Marruecos, los islamistas se encontrarían en una posición de debilidad moral tras los atentados de mayo de 2003 en Casablanca, que habría sido aprovechada por el estado para hacer avanzar la reforma del código en la dirección en la que finalmente se ha hecho. En segundo lugar y al menos en lo que respecta al *PJD*, que reconoce la autoridad religiosa de la Monarquía, hubiera sido bastante arriesgado poner en cuestión unas propuestas respaldadas por la institución Real.

CONCLUSIÓN

El avance en los derechos de las mujeres es una de las piezas primordiales en el lento y en ocasiones contradictorio proceso de democratización en Marruecos. Los temores y las reticencias para modificar un sistema en el que la mujer simboliza la salvaguardia de la identidad religiosa y cultural se entremezclan con

los intereses políticos, lo que dificulta el éxito de cualquier propuesta de cambio significativo. En el caso de este nuevo Código de la Familia, se ha optado por una solución de consenso, potencialmente aceptable desde todos los frentes, el político, el social y el religioso.

Desde el punto de vista jurídico, se ha elegido una fórmula que tiene la virtud de no atentar contra lo teóricamente dispuesto en la ley religiosa, ya que no se prohíbe nada esencial de una manera rotunda. Al mismo tiempo, y gracias a la capacidad de actuación que se les da a las figuras de los jueces y de los tribunales, se modifica muy favorablemente la situación de las mujeres ante la Ley. La aplicación práctica, los mecanismos institucionales que se creen y la formación de los recursos humanos, serán decisivos para que este nuevo instrumento jurídico marque la diferencia con respecto al anterior.

No obstante, la existencia de artículos claramente discriminatorios hace que el pretendido espíritu de igualdad de derechos y obligaciones entre los sexos quede en ocasiones bastante mermado. Estas rémoras tendrán que ir desapareciendo si se pretende conseguir un cambio cualitativo en el tema de fondo, que no es otro que la evolución de las mentalidades en lo que respecta a la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

Además de la actuación institucional, hay que valorar cuál está siendo y será en el futuro el papel de la sociedad civil en todo el proceso de información y sensibilización de la población. Las organizaciones femeninas (y especialmente las feministas) y de derechos humanos están realizando actividades que se sitúan tanto en el ámbito urbano como en el rural. No se tienen tantas noticias, sin embargo, de las acciones que estén emprendiendo los y las islamistas al respecto. Su gran implantación en las clases populares hace que sea importante conocer

la posible transmisión de la información que estén haciendo estos partidos y asociaciones para comprender hasta qué punto se sienten identificados con las nuevas normas y las consideran útiles e irreversibles.

También se constata una vez más la capacidad incuestionable de la monarquía para intervenir en determinados momentos de la historia de Marruecos. Hasta ese momento, la impresión general había sido que el poder no se mostraba especialmente sensible a las reivindicaciones femeninas a tenor de la paralización de los trabajos de la Comisión Real sobre la reforma de la *Mudawana*. Sin embargo, el repentino cambio de dirección hace pensar que las circunstancias históricas creadas a nivel internacional y nacional tras los atentados terroristas de los últimos años han sido aprovechadas para impulsar ciertos cambios que podrían ser leídos como un avance democrático desde el exterior y una reafirmación del poder del estado desde el interior. Así, se aprovecha la ocasión para dar publicidad a una imagen “moderna” de Marruecos al tiempo que se intenta situar a los islamistas en sus justos límites. El interés que el poder pueda tener en mejorar la vida de las mujeres ha sido más bien relativo a lo largo de la historia de Marruecos: cuando hubo opción para elegir una vía de avance, con frecuencia se optó por la menos favorable y más conservadora hacia las mujeres. En esta ocasión, la causa femenina se ha utilizado para dejar claro el espíritu moderno y democrático del país magrebí; tan sólo hay que esperar que no se quede en una mera campaña de imagen sino en una mejora general de la situación de la sociedad marroquí y en especial de sus mujeres.

