

ÉLITES Y LIDERAZGO RELIGIOSO FEMINISTA EN EL ESTADO MARROQUÍ

THE ELITES AND FEMINIST RELIGIOUS LEADERSHIP IN THE MOROCCAN STATE

M.^a Teresa GONZALEZ SANTOS

Universidad de Granada

Recibido: 1/6/2016

Aceptado: 31/10/2016

Para citar este artículo / To cite this article:

González Santos, M.^a Teresa. «Élites y liderazgo religioso feminista en el Estado marroquí». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 169-189, DOI: 10.14198/fem.2016.28.07

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.07>

Resumen

El presente trabajo pretende estudiar los mecanismos que la élite religiosa marroquí emplea para preservar su estabilidad reclutando a líderes del reformismo religioso feminista. Nuestros objetivos son: estudiar las élites y el liderazgo religioso feminista en Marruecos; describir las características, naturaleza y distribución de las élites marroquíes; reseñar el poder político y religioso estatal y, el ordenamiento religioso islámico en Marruecos; analizar el movimiento religioso feminista de Marruecos e investigar el proceso de cooptación de líderes religiosas feministas por parte de las élites religiosas estatales. La metodología empleada es de tipo cualitativo y la técnica de producción de datos seleccionada ha sido la historia de vida. Como conclusiones podemos afirmar que la cooptación por parte de las élites religiosas oficiales de una líder religiosa feminista demuestra que el mecanismo de circulación de las élites en Marruecos es utilizado para asegurar su supervivencia.

Palabras clave: élites, cooptación, líderes religiosas feministas, Marruecos.

Abstract

This paper aims to study the mechanisms that the Moroccan religious elite utilizes to preserve their stability recruiting leaders of feminist religious reformism. Our goals are to: study the elites and the feminist religious leadership in Morocco; describe the characteristics, nature and distribution of the Moroccan elites; review the political power, religious state and Islamic religious order in Morocco; analyze the feminist religious movement in Morocco; and investigate the process of cooptation of feminist religious leaders by the religious state elites. The methodology employed is qualitative and the selected data production technique has been life history. In conclusion we can say that the co-option by the official religious elites of a feminist religious leader demonstrates that the mechanism of circulation of the elites in Morocco is used to ensure their survival.

Keywords: elites, cooptation, feminist religious leaders, Morocco.

INTRODUCCIÓN

La finalidad del trabajo que presentamos es el análisis y el estudio del sistema de protección y renovación de los grupos minoritarios dirigentes en Marruecos. En concreto, tratamos las pautas seguidas por la élite religiosa marroquí con el fin de salvaguardar su estabilidad mediante la sujeción de nuevos elementos emergentes, en este caso, de líderes procedentes del reformismo religioso feminista y, así, mantener los equilibrios necesarios para la estabilidad y la salvaguardia del grupo minoritario. Esta cuestión nos lleva a plantear la siguiente hipótesis de partida: *las élites del poder religioso estatal cooptan líderes religiosas feministas para su integración en los círculos de poder que gobiernan el Estado marroquí.*

De este modo, para llevar a cabo la verificación o refutación de la hipótesis proyectamos los siguientes objetivos. En concordancia con el planteamiento de la investigación, nuestro objetivo primordial es estudiar las élites y el liderazgo religioso feminista en Marruecos y nuestros objetivos específicos son, en primer lugar, describir las características, la naturaleza y la distribución de las élites marroquíes. En segundo lugar, reseñar el poder político y religioso estatal, así como el ordenamiento religioso islámico en Marruecos. En tercer lugar, analizar el movimiento religioso feminista de Marruecos. Y en último lugar, investigar el proceso de cooptación de líderes religiosas feministas por parte de las élites religiosas estatales a través del análisis del discurso de una líder religiosa integrada en una institución religiosa oficial. La metodología empleada es de tipo cualitativo y la técnica de producción de datos seleccionada ha sido la historia de vida.

Nuestro estudio se articula en torno a una introducción y a siete apartados. El primero supone el referente teórico que sostiene nuestro trabajo a través de la *Teoría de Circulación de las Élites* elaborada por Pareto (1980) y Mosca (1984) y de la definición del mecanismo de cooptación efectuada por Ramió y Ballart (1993), practicada en el seno de las organizaciones. El segundo apartado contiene nuestra hipótesis de partida y el diseño metodológico de la investigación. El tercero, comprende una descripción de las élites marroquíes, de sus características, naturaleza y su distribución. En el cuarto, exponemos el

modelo de poder político en Marruecos. El quinto trata del ordenamiento del poder religioso marroquí. El sexto, analiza el liderazgo religioso feminista en Marruecos Y, por fin, el séptimo analiza el discurso empírico de una líder religiosa feminista y su proceso de cooptación por parte de la élite religiosa oficial de Marruecos. Cerramos el artículo con unas conclusiones sobre los mecanismos de defensa de los grupos minoritarios gobernantes, concretamente, de la élite religiosa y del reclutamiento de líderes disidentes reformadoras religiosas, seguidas de la bibliografía.

1. LAS ÉLITES Y EL GOBIERNO DE LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

El auge de los populismos que sucedió a la I Guerra Mundial, a principios del siglo XX, provocó el estudio de las oligarquías y de las élites por parte de Pareto (1980) y Mosca (1984), que concibieron una perspectiva teórica desde la sociología política que intentó explicar por qué las élites entraban en procesos de decadencia hasta alcanzar su extinción.

Para ello, desarrollaron los presupuestos de la teoría de circulación de las élites y de la clase política, postulando que la organización política de las sociedades se produce entre dos clases de grupos: los gobernantes y los gobernados. Los gobernantes representan una minoría que actúa sobre los gobernados mayoritarios que se corresponden con la masa.

El grupo de los gobernantes –o clase dominante minoritaria– se genera desde arriba, esto es la aristocracia, y el grupo o clase de los gobernados se crea desde abajo, desde el pueblo. La clase política superior o élite está organizada y posee el control sobre el grupo mayoritario a través de su estructura interna configurada por la posesión del saber, la alta formación, las corrientes de relaciones personales y los vínculos de parentesco. Esta minoría está organizada frente a la mayoría desorganizada que lleva a cabo una circulación de las élites controlada mediante procesos electorales democráticos.

Pero el grupo dominante lucha por el poder en su interior, provocando de esta forma una competición de las élites por el poder y esto conlleva ciertos beneficios para toda la sociedad en su conjunto, puesto que cada vez que se renueva la élite el conjunto social progresa, mientras que cuando la minoría se estanca la sociedad se colapsa y se desintegra (Pareto 1980). Aun así, la clase minoritaria gobernante no es eterna y envejece, muere y se extingue debido, en primer lugar, a una falta de renovación propia por lo que necesita recuperar la energía perdida; en segundo lugar a un cambio en las circunstancias mediante las cuales adquirió el poder y, en tercer lugar, porque simplemente disminuye lo que la conduce a un proceso de extinción.

Desde esta perspectiva, las élites degeneran y deben acometer una renovación para evitar su desaparición y, para ello, incorporan individuos de la clase inferior mayoritaria sustrayendo los elementos más destacados de las otras clases, de tal manera que pueda recomponerse una nueva élite vigorosa, prolongándose en el gobierno de la sociedad.

La desigualdad y la diferencia que existen entre los individuos pertenecientes a tales grupos sociales provienen de aspectos tales como la moral, el físico, la capacidad, la inteligencia y el poder y, de este modo, se encuentran individuos superiores a otros. En todas las sociedades ha habido un grupo dominante o élite y un grupo dominado o no élite y el grupo minoritario recurre a la cooptación de sujetos de la no élite bajo dos intereses claramente definidos: uno para fortalecer a la élite restableciendo su equilibrio y, otro, demagógico apelando a los sentimientos de la clase dominada mayoritaria con objeto de tomar el poder o mantenerse en él (Pareto 1980).

El aislamiento de la clase dirigente hacia las clases inferiores desemboca en una pugna entre grupos, dentro de aquella, que puede provocar la salida de uno de ellos al que se sumarían los sujetos pertenecientes a las clases inferiores, diferenciándose de los de su clase, por ser más audaces e inteligentes. Esta fracción de la clase dominante termina por aliarse con las masas y estas pueden presionar a la clase dirigente y causar su derrumbamiento. Además, el descontento de las clases inferiores puede acelerar este proceso, emergiendo de la mayoría otra clase minoritaria organizada que reemplace a la minoría política gobernante. Pues el aislamiento de las clases se traduce en una degeneración, siendo fundamental la renovación de las élites para garantizar su pervivencia a través de la cooptación de los elementos de las clases inferiores (Mosca 1984).

En este sentido, Ramió y Ballart (1993) teorizan sobre este mecanismo y nos muestran un concepto de cooptación que consiste en:

Cooptar es el proceso de absorber nuevos elementos en la cúpula directiva de la estructura dirigente de una organización como medio para evitar amenazas a su estabilidad o existencia. Es un mecanismo de defensa formulado como uno de varios predicados disponibles para interpretar el comportamiento de la organización (206).

Este dispositivo implica la autodefensa de las organizaciones y de las instituciones para responder a las presiones de las fuerzas sociales y de los elementos disidentes de la clase mayoritaria y, por lo tanto, la cooptación consiste en una operación de ajuste y de acoplamiento de dichos elementos a la clase minoritaria, ya que gozan de la simpatía de la masa como actores estabilizadores de la legitimidad del poder de las minorías y de las instituciones.

2. DISEÑO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO

La pregunta de base en nuestro estudio es: ¿cuál es la forma de protección que el Estado marroquí utiliza para neutralizar la disidencia en relación al movimiento feminista religioso? Esta pregunta nos lleva a plantearnos la siguiente hipótesis de partida: *las élites del poder religioso estatal cooptan líderes religiosas feministas para su integración en los círculos de poder que gobiernan el Estado marroquí*. El resultado podría ser la integración de ciertas líderes feministas religiosas en las élites religiosas marroquíes a través de su inclusión en las instituciones islámicas gubernamentales con el fin de anular las discrepancias respecto a la interpretación oficial de los textos religiosos en materia de estatus femenino, que se traduce en la obediencia y la sumisión al poder político y al poder del esposo a las que son abocadas las mujeres en la sociedad marroquí.

Para responder a nuestra pregunta de investigación y confirmar o refutar nuestra hipótesis de partida, articularemos nuestro estudio en torno a los siguientes objetivos: el primer objetivo es estudiar las élites y el liderazgo femenino religioso en Marruecos; el segundo es describir las características y la naturaleza de las élites marroquíes; el tercero es describir el poder político y religioso estatal en Marruecos, así como el ordenamiento del poder religioso del Estado marroquí; el cuarto es analizar el movimiento feminista religioso islámico en Marruecos; y, por último, el quinto objetivo consiste en investigar cómo se produce la cooptación de líderes feministas religiosas por parte de las élites religiosas estatales a través del discurso de una líder religiosa integrada en una institución religiosa estatal.

En la consecución de nuestros objetivos utilizaremos una metodología cualitativa y la técnica de producción de datos es la historia de vida. La elección de la muestra se ha hecho en función de la representatividad de la entrevistada dentro de los movimientos feministas islámicos en Marruecos y del conocimiento de la entrevistada por parte de la investigadora, condición sin la cual el acceso a la muestra sería improbable. Nuestro trabajo de campo se ha llevado a cabo en la ciudad de Granada en el marco de una visita formal de la entrevistada a una institución durante el mes de febrero de 2016.

3. LAS ÉLITES EN MARRUECOS: CARACTERÍSTICAS, NATURALEZA Y DISTRIBUCIÓN

Las élites marroquíes presentan unos rasgos principales que las caracterizan: el compromiso con las estructuras históricas a partir de las cuales basan su organización y su legitimidad en el ejercicio del poder; la utilización del factor religioso para legalizar la jerarquía; y el recurso al nexo matrimonial y a la

filiación como virtudes de adquisición de la condición de élite. Estas características definen a los grupos que configuran las élites, confiriéndoles ciertas cualidades excepcionales que les otorgan el desempeño de una serie de tareas exclusivas avaladas por su condición única (Benhaddou 2009).

Las estructuras que provienen de la historia del país conforman la esencia de la organización del poder político basado en la pertenencia a la dinastía *alauita* que reina y que gobierna Marruecos desde el siglo XVII. Este recurso a la historia está representado por los *chorfas*, un grupo que se designa en virtud de su descendencia del Profeta a través de su hija Fátima y forma parte de la nobleza musulmana más exquisita. Los *chorfas* tienen en su poder la condición de la *baraka* como símbolo de gracia divina que les asigna la facultad de hacer milagros y está relacionada con la fe religiosa misma siendo una fuerza que emana de Dios (Colin 1997).

Los *chorfas* gozan de gran libertad y gracias a la santidad de sus antepasados tienen las llaves del paraíso. En el pasado fueron considerados como símbolos de la unidad nacional y de la liberación del país para luchar contra las injerencias extranjeras que amenazaban la fe religiosa. Además, tienen la función de perdonar y de reconciliar a los hombres con Dios. Aliarse con un *chorfa* garantiza no solamente las virtudes santas de la fe sino que implica un prestigio político (Benhaddou 2009).

Otra de las características de las élites en Marruecos es la utilización del factor religioso para legalizar la jerarquía. Esta jerarquía es la que decide la estratificación de la sociedad entre religiosos y profanos para legalizar la existencia de hombres superiores, de iguales y de inferiores. Este rasgo característico de las élites está representado por el grupo de los *ulemas*.

Los *ulemas* tienen un origen aristocrático y entre sus funciones están la transferencia de ideología hacia el poder político para acometer la legitimación de las élites. Se sitúan en puestos tales como profesores de universidades islámicas o como líderes de los partidos políticos conservadores (Laroui 1977).

La última característica que define las élites marroquíes es el recurso al nexo matrimonial y a la filiación como virtudes de adquisición de la condición de élite. En este sentido, los comerciantes y los hombres de negocios que conforman el grupo se dicen descendientes de los antiguos pueblos que trajeron la civilización desde los confines de las grandes culturas como los árabes, los andalusíes, los europeos conversos y los judíos.

Los comerciantes se erigen como una genuina aristocracia, ya que aparte de su gran riqueza se han adjudicado numerosas propiedades desde la época de la revuelta de Fez en 1820 que les confirió un gran poder confirmado a lo largo de la historia por el Reino *alauita*. En la actualidad, constituyen la gran

burguesía que rige los principales sectores económicos, políticos y burocráticos (Benhaddou 2009).

Estas estructuras sociales producen constantemente individuos políticos a escala nacional, basando toda su legitimidad en la filiación patriarcal, ya que desde el punto de vista sociopolítico se erige la patrilinealidad como condición *sine qua non* para que se permita el acceso al poder político y a las prerrogativas que este depara, aunque como veremos más adelante, hay excepciones.

4. EL MODELO DE PODER POLÍTICO EN EL ESTADO MARROQUÍ

El modelo de autoridad y de poder político existente en Marruecos se apoya en la representatividad como fuente de legitimación política de las instituciones democráticas formadas por dos cámaras: una la denominada Cámara de Representantes; y la otra de base territorial donde, además, están representadas las profesiones y los sindicatos. Sin embargo, existe una particularidad en el sistema político marroquí que le otorga la existencia de una autoridad que está conexas con el monarca pero que no se relaciona con este y es el denominado *majzén*. Este subsistema irradia su autoridad mediante un andamiaje de relaciones personales que lo alimentan y abarca a toda la sociedad, manteniendo la ilusión de proximidad con la corte y con el monarca. Así lo expresa Moore (1969):

El *majzén* tiene en común con los sistemas políticos de Oriente su afán de abarcar la sociedad y mantener la ilusión de proximidad. Estas prácticas insisten en la representatividad de la corte cuya composición, en principio, debe reflejar todas las facetas del tejido social (estrategias matrimoniales, composición de los laureados del colegio real, etc.) (259).

Esta red clientelar establecida por el *majzén* se apoya en un sistema que contiene dos pilares maestros: el primero consiste en un método de obtención de información estratégica como eje principal del mecanismo de dominación y el segundo es el reconocimiento de espacios de disidencia para garantizar la regeneración de las élites y rebajar el peligro de degeneración, debido a la influencia de un pensamiento único en la corte y en los círculos del poder.

El *majzén* tiene una importante tolerancia hacia los elementos disidentes con el objetivo de neutralizarlos y poder reciclarlos para la regeneración de las élites, rentabilizando así dicha disidencia. Por lo tanto, el *majzén* absorbe a los disidentes entre los que se encuentran líderes políticos y religiosos, ulemas, intelectuales y líderes sindicales, que transforma en individuos aptos para desempeñar una función en el proceso de renovación elitista (Cherifi 1988).

Dentro del sistema político es el monarca el que tiene el rol hegemónico del poder alrededor del cual giran las élites ostentando, por una parte, el monopolio

de la producción de los símbolos religiosos mediante el paradigma islámico del poder y, por otra, expandiendo su capacidad para difundir el sentido de los conceptos políticos a través del Estado y del *majzén*.

Desde este esquema, la producción de la simbología religiosa sería la portadora del referente imaginario y la difusión de los conceptos políticos constituiría el sentido que implica la aceptación de estos por parte de los gobernados. Así, la democracia marroquí transforma la vocación de representación política del pueblo por parte de los diputados en una vocación ministerial, pasando estos a convertirse en siervos del soberano (Tozy 2000).

5. EL ORDENAMIENTO DEL PODER RELIGIOSO EN MARRUECOS

El poder religioso en Marruecos se basa en una teología del poder que se estructura a partir de la tradición y de la ideología islámica. El poder religioso es ejercido por el monarca como *Emir al-Mouminin* o *Comendador de los Creyentes*, sosteniéndose en la dimensión teológica que le proporciona la legitimidad al monarca para establecer que el poder pertenece a Dios en una cadena que transfiere al Profeta dicho poder transmitiendo al monarca la autoridad que le otorga la supremacía para gobernar la comunidad y controlar a los representantes (Waterbury 1975).

En otro plano, el derecho califal estableció el carácter político-religioso del rey-califa en su relación con la comunidad de creyentes, es decir, la *umma*, mientras los exegetas restauraron la potestad absoluta del monarca mediante el artículo 19 de la Constitución marroquí de 1962 promulgada por el rey Hassan II. Este poder califal está legitimado por el Profeta, puesto que este fue el primer jefe de la comunidad musulmana y el monarca *alauita* hereda este poder como descendiente de Mahoma.

Así, se establece un contrato o compromiso de obediencia entre el súbdito y el príncipe materializado en la fiesta de la *baí'a* y esta ceremonia supone la renovación anual del compromiso de obediencia entre el monarca y el pueblo.

Tras la erosión de la legitimidad causada por la suspensión de las instituciones democráticas a raíz de la independencia en 1956 y el breve reinado de Mohamed V, su sucesor el rey Hassan II se erige como *Comendador de los Creyentes* para organizar el cambio religioso y llenar el vacío del poder legislativo.

En 1976 se crea el Ministerio del *Habus* y en 1981 se ordena la creación del *Consejo Supremo de los Ulemas* y de los *Consejos Regionales de Ulemas* dejando a estos fuera del campo político dentro del imaginario comunitario y con la reforma de su estatuto personal en 1994, el Estado los convierte en funcionarios pasando a desempeñar tareas como encargados del culto, en la

judicatura y el notariado tradicional, como ayudantes de la autoridad y en la enseñanza. El rey preside el *Consejo Supremo* y los predicadores son cooptados dentro de cada *Consejo Regional* con el fin de controlar los discursos y evitar el radicalismo en materia de religión.

En resumen, la ordenación del poder religioso en Marruecos se asienta en cuatro pilares: el rito *asharí*, la escuela jurídica *malikí*, el sufismo y la institución de la monarquía con el título de *Comendador de los Creyentes*. El funcionariado está representado por *ulemas* como doctores del *Islam*, los imames son sus lugartenientes y, los *murchidat* y los *murchidines* que están instruidos en ciencias islámicas y se dedican a la enseñanza de la religión musulmana (Pérez Mateo 2015).

6. EL LIDERAZGO RELIGIOSO FEMENINO: FEMINISTAS Y TEÓLOGAS

El tratamiento que el derecho y los textos jurídicos islámicos ejercían sobre las mujeres en países como Egipto, Irán, Turquía o Túnez durante el siglo XX, desató la emergencia de voces críticas por parte de los movimientos feministas que cuestionaron la posición de estas en las sociedades musulmanas.

Además, las interpretaciones de los textos sagrados, legitimaban un orden patriarcal, confirmando la superioridad masculina, sustentada en unos derechos fundamentales garantizados por la religión.

En base a los principios de igualdad universales, surgieron mujeres intelectuales e instruidas que elaboraron nuevas exégesis del Corán, buscando los puntos de igualdad entre los sexos-géneros, conformándose de este modo como teólogas.

6.1. La cuestión del feminismo islámico

El paradigma feminista islámico emerge durante los años 80 y 90, tanto en Irán como en Estados Unidos, y fue ideado por mujeres musulmanas intelectuales y universitarias que se proclamaron como creyentes, haciendo patente su compromiso religioso a dos niveles: uno, con la iniciación de investigaciones sobre el Corán y los *hadices* (dichos y hechos del Profeta) en los planos histórico y de exégesis, y otro, estableciendo nuevas reflexiones en torno a la jurisprudencia islámica (*fiqh*).

Entre estas investigadoras, Amina Wadud con su obra *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992), persiguió una sustitución de la versión coránica del patriarcado, por una exégesis igualitaria, elaborando una teoría coránica de la igualdad. Esta revisión de los textos sagrados pretende situar al Islam como una doctrina de igualdad entre los

sexos-géneros, constituyendo uno de los fundamentos del feminismo islámico (Badran 2010; Latte-Abdallah 2010). Más tarde, Mir-Hosseini (2006), intelectual iraní exiliada en Estados Unidos, propone una deconstrucción de las versiones patriarcales de la interpretación del Corán.

Ambas activistas, se apoyan en argumentos históricos, sosteniendo que las normas y las prácticas patriarcales de los tiempos de la Revelación, así como las escrituras, son los elementos que hay que corregir, pues han pervivido desde la expansión del Islam al ser absorbidos por la interpretación del Corán. Esta asimilación se había fijado en la teorización jurídica, realizada por las grandes escuelas jurídicas de los siglos IX y X, bajo la influencia de las estructuras y las costumbres de la época.

Desde este punto de vista, el derecho musulmán debe ser renovado, ya que se constituyó en una época en la que existían prácticas desiguales, por consiguiente, hay que construir una nueva doctrina jurídica que responda a la realidad actual. Por otra parte, existe el imperativo de distinguir la jurisprudencia islámica (*fiqh*) que es de producción humana y temporal, y la ley de origen divino (*sharí'a*), pues frecuentemente se imponen leyes en los Estados que emanan del *fiqh*, pero que se basan en la *sharí'a*, algo que bloquea cualquier voluntad de cambio, ya que ningún individuo se interpone a un mandato divino (Mir-Hosseini 2006).

En resumen, el feminismo islámico se configura como un movimiento social que basa sus reivindicaciones en el principio de igualdad de los sexos-géneros, a través de la interpretación progresiva de los textos (*ijtihad*), en la implantación de nuevas prácticas jurídico-políticas, y en la participación de las mujeres en las prácticas religiosas y en los rituales, situando como objetivos principales de sus luchas, la desaparición de la dominación masculina y la consecución de un Islam igualitario, sobre todo en el seno de la familia, último bastión de la fortaleza patriarcal. Al contrario, los sectores musulmanes más conservadores aducen que el Islam ya ha otorgado todos los derechos a las mujeres (Badran 2010; Mir-Hosseini 2006).

6.2. La emergencia de las teólogas reformadoras islámicas

Las distintas facetas que ofrece el Islam como cultura, civilización, política o religión nos permite aproximarnos a cuál es la posición de las mujeres en los textos históricos y cuál es la actualidad de las interpretaciones de los textos coránicos establecidas y en vigor en las sociedades musulmanas durante siglos hasta nuestros días.

La diferencia entre los textos coránicos y su interpretación religiosa, nos lleva a distinguir esta última, a la luz de la historia. Según Andújar (2014):

El Islam es una serie de interpretaciones del Islam, como el cristianismo es una serie de interpretaciones del cristianismo. Y puesto que esas interpretaciones son históricas, el elemento de historicidad está presente. Es por eso que debemos tener un buen conocimiento de la historia del Islam. El hecho de ir directamente al Corán o a los *hadiz* no le aportará gran cosa. Debe ir a la historia, y de ahí, volver al Corán y al *hadiz* para situar la interpretación en su contexto histórico (172).

Otra de las cuestiones fundamentales que las teólogas islámicas intentan deconstruir es el concepto e interpretación de la *Sharí'a* o «ley islámica» que según el Corán significa *camino que lleva a la fuente* y que muy poco tiene que ver, precisamente, con el derecho y la jurisprudencia o *fiqh* que es una producción humana y por tanto contingente, confundiendo ambas casi siempre.

Ahora bien, tanto el Corán como la Biblia tratan de figuras consideradas como históricas, pero el Corán, a menudo, ha sido despojado de su dimensión histórica para pasar a constituir una especie de código que pretendía justificar el orden político y social en relación al patriarcado. Desde esta perspectiva, la creación del hombre y de la mujer ha emanado de una interpretación del Corán tradicional y patriarcal. Así, lo explica Andújar (2014), «Si en el Corán la creación de la mujer y el hombre fueron creados iguales por Dios, no pueden volverse desiguales, en esencia, en una época posterior. Su desigualdad evidente en el mundo patriarcal es una afrenta en el plano divino» (179).

Las interpretaciones patriarcales producidas desde hace siglos son signos característicos del tipo de sociedad y del contexto histórico de la época, que han sido asumidos por los musulmanes. El conjunto de los musulmanes han aceptado estos postulados, pero las teólogas islámicas abogan por su abandono en razón a su contenido ideológico, pues la redacción de los textos coránicos por parte de los intérpretes de los dichos y hechos de Mahoma, ha dado lugar a varios *hadices* que discriminan a las mujeres.

En este sentido, existen dos posturas al respecto: una es aceptar esos *hadices*, pero situándolos en su contexto histórico y, por lo tanto, neutralizarlos y, la otra, es el rechazo de estos *hadices* que surgen a partir de una ideología patriarcal contradictoria con el Corán (Mernissi 1987).

Bajo esta perspectiva, surge el movimiento teologal feminista que persigue una revisión de la teología y que actúa en la búsqueda de una nueva epistemología que solvete la dicotomía hombre-mujer en la producción de una nueva exégesis del Corán.

Al respecto podemos distinguir cuatro corrientes:

La primera está apoyada por movimientos que defienden que el Corán dota de todos los derechos tanto a hombres como a mujeres para la consecución del bienestar. La cuestión está en la aplicación de dichos derechos y esta

reivindicación no está en contradicción con las corrientes tradicionalistas por lo que goza de una amplia aceptación.

La segunda es la denominada corriente reformista, esta es la que mayor representación tiene dentro del movimiento teológico feminista. Postula el cuestionamiento de las interpretaciones separándolas del texto coránico y defiende que el concepto de Dios no está en concordancia con los textos sagrados.

La tercera es la transformacionista que considera que los *hadices* relacionados con la espiritualidad son los peor interpretados desde el punto de vista clásico y, por tanto, propone una reformulación plural de estas interpretaciones clásicas respetando el texto original en cuestión.

La cuarta, racionalista, persigue la justicia dentro del texto en relación a la divinidad buscando un concepto de justicia para su aplicación, pero no la justicia de las palabras que forman parte de este.

La quinta supone un rechazo completo en referencia a la interpretación jurídica del texto coránico relativa a las mujeres.

Desde este ángulo, las teólogas islámicas pretenden promover un estatus de las mujeres respecto a las derivaciones interpretativas del Corán desde la misma exégesis, para alcanzar su emancipación en el interior de los textos coránicos y sortear, tanto la corriente conservadora tradicionalista como la corriente progresista, pues esta última, se dirige hacia ciertos derroteros laicos, y es aquí que surge una tercera vía de tipo liberal e internacionalista, que pone el acento en el acceso a la educación y al saber, por parte de todas las mujeres, con el fin de que puedan construir su propio criterio de lectura y, así, poder compartirlo y preservarlo en el interior de la comunidad islámica (Guardi y Benendo 2012).

7. LA COOPTACIÓN DE LÍDERES FEMINISTAS RELIGIOSAS EN MARRUECOS

El contacto con una líder religiosa feminista marroquí ha sido el acontecimiento principal a la hora de acometer nuestra investigación, ya que a partir de este hemos emprendido nuestro estudio en condiciones óptimas. En la historia de vida que nos ha relatado Asma Lamrabet, apreciamos cómo se produce el reclutamiento por parte de las élites marroquíes, en este caso religiosas, de elementos disidentes liberales que se sitúan en una esfera de oposición y cuestionamiento de los preceptos religiosos islámicos tradicionalistas, imperantes en las instituciones islámicas más influyentes del país.

7.1. El contexto originario de la disidencia

Nuestra informante proviene de una familia atípica, pues su padre es bereber y su madre andalusí; un matrimonio que, entonces, desató múltiples comentarios y gran rechazo social, debido a que los matrimonios deben celebrarse dentro de la tribu aunque este no fue el caso. Asma nos relata:

(...) mi padre era de familia modesta, venía de Agadir y a los 12 años llegó a Rabat, trabajó muy duro y a los 20 años se hizo un comerciante muy rico. Luego se casó con mi madre que nació en Rabat pero era andalusí de Loja. Fue el matrimonio del siglo... porque fue un matrimonio muy raro... la gente aquí es tribal y se casan dentro de la tribu. Era la época del Protectorado y enseguida mi padre cogió el virus de la política y del nacionalismo... empezó a luchar por la independencia de Marruecos... (...) no hizo estudios, solo la escuela coránica, siempre fue un autodidacta. Mi madre estudió hasta secundaria. (...) mi padre tenía buenos amigos y se alió con Ben Barka dentro del Partido del Istiqlal porque querían luchar por los derechos del pueblo marroquí y en contra de los colonizadores, a favor de la independencia y la emancipación de Marruecos. (...) después de la independencia hubo una escisión y Ben Barka con mi padre y otros amigos fundaron el partido socialista (...).

Estas circunstancias propiciaron una situación política de inestabilidad en Marruecos, puesto que Ben Barka provocó una escisión en el seno del *Istiqlal*, una fuerza política de ideología nacionalista, que se proponía llevar a cabo la liberación del país mediante la expulsión de las potencias y la liquidación del Protectorado. Esta formación política, había sido creada en los años 30 por Allal el-Fassi, intelectual y teólogo, que perseguía la recuperación de un esencialismo marroquí frente a la acción asimilacionista del Protectorado francés y español. En un congreso del Partido, un grupo de militantes con Ben Barka a la cabeza, denuncia la corrupción de algunos miembros y de algunas asambleas del Partido y se produce una ruptura que daría lugar a la fundación de la USFP (Unión Socialista de Fuerzas Populares) por parte del grupo escindido. Según nos narra nuestra informante, su padre habría formado parte de ese grupo fundador del socialismo marroquí, a finales de la década de los años 50 y principios de los años 60:

(...) mi padre quería defender los derechos del pueblo marroquí, pero cuando fundaron el partido socialista fue cuando empezaron los problemas (...) salieron al exilio porque eran la oposición a la monarquía, mi padre y nuestra familia nos exiliamos en París cuando yo tenía 2 años de edad (...) esto fue en 1962 (...) mi padre fue condenado a muerte por contumaz.

La persecución de Mehdi Ben Barka y de su grupo de amigos y compañeros de partido fue realizada por Hassan II al llegar al trono en 1961 con la intención, por parte del monarca, de aplastar toda oposición a su régimen que disolvió

las instituciones democráticas y persiguió a los disidentes condenándolos a pena de muerte, acusados de rebeldía. Los opositores emprendieron enseguida el camino del exilio instalándose en París como refugiados políticos. Pero el exilio no iba a ser fácil, pues la oposición al régimen se operaba desde Francia y los disidentes marroquíes exiliados se organizaron desde París para construir una oposición importante que estaba formada por dirigentes políticos, sindicales, estudiantes concienciados desde la izquierda y obreros procedentes de las fábricas del sector del automóvil francés. Más tarde, Ben Barka fue nombrado presidente de la organización Tricontinental compuesta por el grueso de los Países no Alineados que habían formado parte de la Conferencia de Bandung en 1955. Las actividades internacionales de Ben Barka no fueron bien recibidas en Palacio y unos meses más tarde se produciría el denominado «caso Ben Barka» con el secuestro y desaparición del líder marroquí en el bulevar Saint-Germain a plena luz del día. Un asunto que todavía al día de hoy está abierto, pues su familia continúa luchando en los tribunales franceses en la búsqueda de los autores del secuestro.

(...) durante 15 años estuvimos exiliados. Primero estuvimos en París después fuimos a Siria, al Líbano y más tarde a Orán (...) allí comencé la escuela y mi madre falleció cuando estábamos en Argelia en 1970 (...) dejó a mi hermana que tenía dos meses y mi padre se entristeció tanto que perdió no solo a mi madre sino también a su propia alma (...) y mi padre decidió dejar la política y volver a Marruecos (...) era refugiado político con Amnistía Internacional. Entre 1973 y 1975 con la Marcha Verde, Hassan II hizo una campaña de regreso de los exiliados y mi padre aceptó porque tenía a su familia allí (...) pero tuvo que hacer una declaración delante del rey por la cual juró que abandonaba la política para siempre. El gobierno le concedió una pensión. Teníamos una casa en Rabat de la época anterior al exilio (...) antes de salir mi padre era un rico comerciante, se dedicaba a la distribución de alimentos al por mayor y la gente decía...en Rabat solo hay dos coches: el del rey y el de mi padre (...). Cuando volvimos había perdido su negocio.

7.2. La concienciación política y la formación académica

Nuestra informante nos relata cómo fue adquiriendo su conciencia política en el seno de su familia:

(...) en Oran, empecé la escuela hasta los 14 años y cuando regresamos a Marruecos, estudié secundaria en un liceo del centro de Rabat. Mi padre quería que yo fuese médico. (...) he crecido en los valores progresistas y de liberación (...) me llegó el virus de la política por mi padre y en la lucha por la justicia (...) en aquel entonces el partido socialista representaba la justicia y luchaba a favor de las capas más desfavorecidas de la sociedad (...) me volví rebelde a los 15 años y mi padre empezó a ponerse muy duro, no me dejaba salir (...) pero yo negociaba

mi libertad con él (...) me decía: cuando vayas a la Facultad de Medicina serás más libre porque solo una mujer con diploma puede ser libre. (...) mi sueño era ser libre y viajar al extranjero porque en Marruecos no podía ser libre, solo quería marcharme de Marruecos y además, quería estudiar la carrera en Francia.

La sociedad marroquí se caracteriza por mantener los valores tradicionales, entre los que se encuentra, el confinamiento de las mujeres en el espacio privado o familiar con el objetivo de preservar su pureza y poner en valor, de este modo, a las jóvenes en los años previos al matrimonio. La represión no procede únicamente del interior de la familia, sino que es la sociedad al completo, que sanciona la libertad de acción y los movimientos de las mujeres, bajo la asunción de los valores patriarcales que se expanden por todo el tejido social, ejerciendo una presión sobre estas y sobre las familias:

(...) mi vocación era ser médico sin fronteras y estudié medicina en Rabat durante siete años y, durante cuatro años más la especialidad, me especialicé en Hematología. (...) mi padre quería que me casara con un médico y en segundo año de carrera conocí a mi marido, en casa de unos amigos (...) yo tenía 20 años y él 28 (...) era diplomático y trabajaba en el gabinete del Ministro de Asuntos Exteriores (...) él no era de mi entorno (...) pertenecía al Partido del Istiqlal y ninguna gente de izquierdas está con gente de derechas (...) pero el respeto y el amor es lo más importante.

La ideología política de Asma había sido forjada en el interior de la familia y por la experiencia del exilio político al que fueron sometidos, tanto su familia como ella misma, por la monarquía *alauita* y, orientó su sensibilidad hacia la izquierda, en pos de la lucha por los valores de justicia y de los derechos políticos. El cumplimiento de los deseos de su padre con la realización de la carrera de medicina, incrementó la compenetración con su padre. Sin embargo, al conocer a su marido y al casarse con él, esta relación se enfrió, ya que este no desempeñaba la profesión requerida y, además, militaba en un partido político de ideología contraria a la suya y a la de su familia.

7.3. La actividad profesional

Veamos cómo la actividad profesional de nuestra informante no tiene lugar hasta que su marido emprende su actividad profesional como cónsul:

(...) mi marido se sacrificó por mí y no pudo salir de Marruecos como diplomático hasta que no finalizase mis estudios en 1990. En 1991 le nombraron cónsul en Barcelona y mientras, yo hice dos formaciones: una de citología y otra de transfusión sanguínea (...) trabajaba al mismo tiempo como voluntaria (...) hasta que en 1995 le nombraron embajador en Colombia, allí trabajé en un hospital como voluntaria en hospitales (...) comenzó otra vida para mí porque como mujer de un embajador no tenía derecho a trabajar, es un ley del servicio exterior (...)

quería trabajar en los hospitales públicos para conocer al pueblo porque la vida en la embajada era muy aburrida (...) eres la mujer del embajador y tienes que organizar fiestas y recepciones (...). El mundo diplomático es muy aburrido, muy snob y da igual el lugar, siempre es lo mismo, siempre es la misma élite del país donde sea (...).

La actividad profesional de Asma está conformada por el voluntariado en diversos hospitales públicos, debido a la imposibilidad de ejercer como médica colegiada, por su pertenencia al servicio exterior marroquí, siendo la mujer del embajador en Colombia. Como veremos, esto va a tener un impacto sobre ella, al trastocar el curso de su vida:

(...) yo me comprometí con el hospital y no daba recepciones, era una mala embajadora (...) solo hacía recepciones para los médicos y las enfermeras y así, hice muchas amistades entre las élites gubernamentales de cada país donde estuvimos, debido a mi compromiso con los hospitales.

7.4. La actividad profesional y el compromiso: la emergencia de una nueva exégesis religiosa

En Colombia, nuestra entrevistada comienza una nueva actividad como escritora:

(...) fue en Colombia cuando empecé a escribir (...) hice mi primera obra sobre las mujeres y el Islam en 1998. En ese año me encontré en otro hospital a padres de la Iglesia católica que trabajaban sobre la teología de la liberación (...) ellos trabajaban con la gente que tenía muy malas condiciones. Padres que fueron excluidos de la Iglesia católica, pero que tenían un gran corazón. Eso me ha dado un sentimiento de no sé (...) yo tenía grandes problemas con el Islam, cómo se me presentaba, de una forma muy tradicional (...) y luego el problema de las mujeres y de cómo eran tratadas (...) al ver a los teólogos de la liberación me decía, es que ellos también tienen problemas con la Iglesia y cómo vivían ellos ese sacrificio, para ellos era como una liberación (...). Es ahí donde yo aprendí a vivir mi espiritualidad islámica (...) y yo volvía a leer los textos y dije...yo también quiero la teología de la liberación. Y ese fue el click con la cuestión de las mujeres...es la manera de cómo lees los textos religiosos...empecé este camino muy largo en el 98, para intentar explicar qué es ser musulmana en el mundo.

La subyugación en la que cayó Asma, motivada por el caso de los padres excomulgados por la Iglesia católica, supuso el golpe de timón que propició un giro radical en su vida. Recordamos que la emergencia de la corriente progresista denominada teología de la liberación en el interior de un sector de los jesuitas destacados en América Latina en los años 80 fue condenada y sus seguidores excomulgados por la Iglesia de Roma bajo el mandato de Juan Pablo II. La residencia en otros países de América Latina por parte de Asma, motivada por los

distintos destinos de su marido como embajador de Marruecos, apuntalará su trayectoria como teóloga islámica con la publicación de una decena de obras: la primera «Simplemente musulmana» (1998) donde la autora parte de una educación occidentalizada hacia el descubrimiento de la grandiosa historia del Profeta y de las mujeres musulmanas de aquella época, orgullosas y rebeldes, en la edad de oro de la comunidad musulmana. La segunda «Aisha, esposa del Profeta o el Islam en femenino» (2004) se centra en la recuperación de Aisha como esposa del Profeta y madre de todos los creyentes, como fundadora de la jurisprudencia islámica, sus contribuciones legales y sociales se enseñan en todas las universidades islámicas. Su actualidad está motivada por la escasa aportación femenina a las ciencias religiosas debido a la ignorancia y a la opresión que sufren las mujeres en el mundo musulmán.

Ambas obras, fueron escritas en su etapa inicial como escritora y teóloga, en la que se perfila su ideario, que tiene como principios: la democratización de la sociedad islámica como medio para alcanzar una sociedad justa; el acceso a la educación y al saber de las mujeres para la elaboración de un criterio propio en relación al Corán; la demostración de la exclusión de las mujeres por sexo, debido al sistema patriarcal; la liberación de la lectura patriarcal que ha monopolizado la historia de la comunidad islámica, considerando a las mujeres como seres sin inteligencia y sometidas al hombre; y, por último, la restitución de la memoria donde reside la gran contribución femenina a la herencia islámica, que ha estado oculta tras una tradición religiosa misógina.

(...) en 1998 nos trasladamos a Chile y empecé a estudiar y reflexionar sobre toda la temática hasta 2001, luego nos trasladaron a Méjico hasta 2004 (...) allí escribí mi segunda obra. A nuestra vuelta a Marruecos nos dieron la noticia que nuestros amigos mejicanos a los que estábamos muy unidos, les habían destinado como embajadores de Méjico en Marruecos (...) mi sorpresa y mi alegría fueron enormes (...) ocurrió dos meses después de que dejáramos Méjico. Mira cómo fue... desde luego Dios hace las cosas (...) después de seis meses salió mi libro en francés y el embajador mejicano me llama, somos muy amigos... mira Asma, tengo un regalo para ti y me entrega un paquete... esto es un manuscrito con la traducción al español de tu obra... por si sale algún día.

La amistad desarrollada entre colegas del servicio exterior mejicano y marroquí hizo que quisieran reunirse de nuevo en Marruecos y continuar con las relaciones de amistad que luego tendrían un impacto muy significativo en la trayectoria vital y profesional de nuestra entrevistada.

7.5. El reclutamiento de las instituciones religiosas

Vamos a observar cómo se produce el reclutamiento por cooptación de Asma en el seno de una de las instituciones religiosas oficiales más prestigiosas del país:

(...) algún tiempo más tarde mi amigo mejicano me llama y me dice... Asma, voy a inaugurar el espacio cultural mejicano de Rabat (...) yo no era muy conocida en Marruecos y estaba escribiendo mi tercer libro (...) no conocía a nadie porque después de estar 11 años fuera de Marruecos había perdido todos los contactos... y me dice ...te voy a organizar una conferencia sobre tu libro... voy a invitar al cuerpo diplomático y a profesores y directores de instituciones... ¿qué piensas?... muy bien...muy bien, gracias y ¿quién va a venir a hacer la crítica de mi libro?... y mira por dónde fui a encontrar al Sr. Jaidi (...) cuando leyó el libro llamó al embajador y dijo...¿dónde está esta mujer? (...) y fue ahí donde nos hemos encontrado. Después de conocernos en la conferencia trabajamos juntos y conocí de esta manera el feminismo religioso (...). En 2010 me llamó y me dijo...tengo una noticia para ti...te he nombrado directora del centro de investigación para las mujeres en la religión islámica... y yo le pregunté dónde estaba... él me contestó... y yo le respondí, pero yo no te he dado permiso para nombrarme...me dijo...yo no voy a pedirte permiso...se te ha nombrado y ya está. Yo nunca he pedido nada porque yo solo quiero mi libertad (...) y llegar a ser nombrada directora de un centro religioso (...) porque había pocas ventajas y muchas desventajas. Las ventajas son que vas a trabajar dentro de una institución religiosa (...) vale, no vas a tener libertad pero vas a tener una legitimidad para la gente que no le gusta la reforma religiosa (...) cambiar la visión del clan (...) la visión y el trabajo desde dentro cambia (...) ¿cómo voy a decir que estoy en contra de la política religiosa? (...) lo que están haciendo (...) entonces, hasta aquí hay límites (...) hay líneas rojas (...) y quise negociar con el Sr. Jaidi (...) he dicho que quería mi libertad y mi independencia como intelectual (...) me dijo...tú puedes hacer lo que quieras (...), no, hay cosas que no se pueden decir porque hay líneas rojas (...).

El reclutamiento de Asma por parte del secretario general de una de las instituciones religiosas más importantes e influyentes del país como directora de un instituto religioso para las mujeres y el Islam, denota la preocupación de las instituciones religiosas por limitar la disidencia en relación al tratamiento que las interpretaciones de las instituciones y de los grupos más tradicionalistas de Marruecos hacen de la condición de las mujeres.

En este sentido, el afán de suavizar las tesis de nuestra entrevistada en relación a su producción de una nueva exégesis del Corán en sus obras que otorga a las mujeres los mismos derechos que los hombres enarbolando el derecho universal a la igualdad como seres humanos, sugiere una acción de reclutamiento por cooptación inmediata, con el fin de minimizar los efectos más negativos, causados por esta nueva corriente religiosa en el seno del Islam. En efecto, nuestra informante, accede a colaborar con una de las instituciones

religiosas gubernamentales más importantes del país, dirigiendo un centro de investigación de las mujeres en el Islam, integrado en dicha institución.

Asimismo, el Estado Marroquí ha construido uno de los ejes principales para el desarrollo de un Islam domesticado y moderado, haciendo frente a la radicalización. En esta línea, la recuperación del poder religioso por parte de la monarquía, implica una serie de reformas modernizadoras como la feminización de las profesiones religiosas y el reclutamiento de líderes religiosas liberales, para ocupar altos cargos en las instituciones estatales islámicas, instaurando un feminismo de Estado (Edduada y Pepicelli 2010).

Finalmente, la cooptación de nuestra líder religiosa definida como teóloga liberal, es operada con el fin de ocupar un espacio libre dentro de las instancias religiosas oficiales, dejado por las feministas laicas, acusadas de apostasía y, por las feministas islámicas, más críticas hacia la autoridad del Rey como *Comendador de los Creyentes*.

CONCLUSIONES

Las élites religiosas marroquíes observan un comportamiento clásico en cuanto a su protección, frente a elementos de disidencia o de reforma del discurso religioso tradicionalista e imperante en las instituciones oficiales religiosas y en el resto de la sociedad, que rechazan corrientes susceptibles de perturbar su estatus y la estabilidad religiosa. La firme determinación ideológica que porta nuestra entrevistada, orientada a los valores de defensa de los derechos de las mujeres y de justicia, la transporta hacia una trayectoria espiritual completamente renovadora de las interpretaciones vigentes tradicionalistas, condicionadas por el sistema patriarcal –muy desarrollado en las sociedades islámicas–, sugiriendo una nueva cultura religiosa reformadora a las instancias religiosas oficiales. Esta nueva cultura religiosa que propone nuestra entrevistada, se basa en una ambiciosa exégesis que da sentido a la consideración de las mujeres como miembros de la sociedad con idénticos derechos en hombres y en mujeres, representa un componente que puede implosionar los valores religiosos tradicionalistas aceptados por la gran mayoría de la sociedad marroquí.

El reclutamiento de esta líder religiosa reformadora liberal, mediante la vía de la cooptación por parte de las élites religiosas oficiales, no hace más que subrayar el mecanismo de circulación de las élites en Marruecos a dos niveles: el primero es la neutralización de la acción de los elementos externos que pudieran afectar a la estabilidad del grupo minoritario elitista, y segundo, el planteamiento de una renovación de los individuos dentro de este grupo, forzada por su propio sentido de pervivencia y continuidad, como grupo que gobierna y rige las cuestiones religiosas en un país que tiene como rasgo

principal, la inclusión de la religión dentro del poder político y de las instituciones estatales, sociales, educativas, jurídicas y económicas. Desde esta perspectiva, el control sobre el poder religioso es tan vital como cualquiera de los demás poderes democráticos que rigen los destinos de Marruecos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andújar, Ndeye. «Feminismos islámicos: entre debates teológicos y movimientos sociales». *Islam: Sociedad, Política y Feminismo*. Dir. Juan José Tamayo Acosta. Madrid: Editorial Dykinson, 2014, 169-196.
- Badran, Margot. «Où en est le féminisme islamique?». *Critique internationale* 1 (46) (2010): 25-44.
- Benhaddou, Ali. *Les élites du royaume. Enquête sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. Paris: Riveneuve, 2009.
- Cherifi, Rachida. *Le Makhzen politique au Maroc. Hier et aujourd'hui*. Casablanca: Afrique/Orient, 1988.
- Colin, G.S. *Enciclopedia del Islam*. Leiden: Brill, 1997.
- Eddouada, Souad y Renata Pepicelli. «Maroc: vers un "féminisme islamique d'État"». *Critique internationale* 1 (46) (2010): 87-100.
- Guardi, Jolanda y Renata Benendo. *Teólogas, musulmanas, feministas*. Madrid: Narcea Ediciones, 2012.
- Laroui, Abdallah. *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris: Maspero, 1977.
- Latte Abdallah, Stéphanie. «Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche». *Critique internationale* 1 (46) (2010): 9-23.
- Mernissi, Fatima. *Le harem politique*. Paris: Albin Michel, 1987.
- Mir-Hosseini, Ziba. «Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism» *Critical Inquiry* 32 (2006): 629-645.
- Moore, Barrington. *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*. Paris: Maspero, 1969.
- Mosca, Gaetano. *La clase política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Pareto, Vilfredo. *Forma y equilibrio sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Pérez Mateo, Mariví. «Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos». *Feminismo/s* 26 (2015): 175-195.
- Ramió, Carles y Xavier Ballar. *Teoría de la organización. Evolución histórica del pensamiento organizativo. Los principales paradigmas teóricos*. Madrid: Ministerio para las Administraciones Públicas, 1993.
- Tozy, Mohamed. *Monarquía e islam político*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000.
- Waterbury, John. *Le commandeur des croyants*. Paris: PUF, 1975.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Baketi, 1992.

