

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El arte de amar entre los inmigrantes marroquíes. Una  
mirada psicosocial**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Lidia Luque Morales**

**Director**

**Juan Ignacio Castien Maestro**

**Madrid 2019**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



# EL ARTE DE AMAR ENTRE LOS INMIGRANTES MARROQUÍES.

## UNA MIRADA PSICOSOCIAL

TESIS DOCTORAL QUE PRESENTA

Lidia Luque Morales  
PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE DOCTOR

BAJO LA DIRECCIÓN DE  
Juan Ignacio Castien Maestro

Madrid, 2018

**A mis niños, Unai y Asier.  
Que han crecido junto a este trabajo.**

## **Agradecimientos**

Desde que tomé la decisión de adentrarme en esta aventura han soplado vientos y mareas a contracorriente, pero no han conseguido cerrarme el paso hasta el que creía que era mi destino. Es más, en el camino han nacido y han fructificado nuevas semillas que me han hecho crecer y seguir creciendo y aprendiendo en un eterno viaje, porque el conocimiento es infinito.

En todo este proceso he pasado momentos muy importantes en mi vida. Entre ellos, el embarazo, el nacimiento y la crianza de mis dos hijos, Unai y Asier, de 7 y 3 años al final de toda esta vorágine de emociones. Sí, podría animar, y lo hago, a todas aquellas madres trabajadoras que desean embarcarse en la realización de una tesis doctoral y decir que sí, que es posible, pero también tengo que reconocer la gran dificultad, la falta de sueño y concentración que conlleva todo ello, puesto que mi dedicación sólo era posible en mi tiempo de descanso. Así que tengo que agradecer en las próximas líneas a todos los que habéis ido tirando de los hilos de toda esta madeja conmigo, a veces con cierto aprieto y, otras, con más soltura, pero con la gran satisfacción cuando se llega a la otra punta.

Primero, me gustaría mostrar mi agradecimiento a todas aquellas personas que directa o indirectamente han confiado en mí en el desarrollo de esta investigación.

A Fran, mi pareja, por mostrarme su amor, como compañero y como padre. Sin él, no hubiese podido afrontar este reto. Quiero darle las gracias por estar ahí, en mis altibajos para volver a ilusionarme. A Unai y Asier, mis hijos, que me han hecho revivir la infancia, con esa vitalidad y energía que me ha llenado tanto en este proceso, aunque las mías no sean tan inagotables como las suyas.

A mis padres, a los padres de mi pareja, por la gran ayuda en todo enredo. A mi hermano, por acordarse de mí con algún artículo que caía en sus manos, y al resto de mi familia por todo el apoyo que me han brindado.

A mis amigos, mis amigas, mi gran familia, la cual sigue creciendo. La lista es inmensa, así que no quisiera dejarme a alguien sin nombrar. Les quiero muchísimo y quisiera agradecerles lo que me han escuchado, animado y, por qué no decirlo, aguantado en algunas ocasiones.

A la UNAF, la entidad que me ha abierto las puertas de su institución y me ha apoyado en todo este recorrido y a la que debo parte del trabajo cualitativo de mi estudio.

A los profesores de la Universidad que me han escuchado y orientado en muchas de mis dudas. A Efigenio y Nadette y todo el equipo de INCISEX y todos los docentes que han formado parte de mi formación sexológica, por adentrarme en el maravilloso mundo de la sexología que me ha situado en una nueva y apasionante perspectiva, invitándome a una continua e infinita reflexión.

Por supuesto, al director de mi tesis, Juan Ignacio Castien Maestro, por su paciencia conmigo y sus críticas constructivas y optimistas, que tanto me han aportado todos estos años y que espero que me sirvan en los venideros. Ha sido todo un placer trabajar a su lado.

A todos los que han participado en esta investigación. Sin ellos no hubiese conseguido nada. Así que quiero darles las gracias por permitirme conocer sus vivencias e impresiones y acceder a un espacio tan íntimo como es el de los comportamientos amorios.

Gracias a todos, de corazón.

# Índice

RESUMEN.....	8
ABSTRACT .....	9
INTRODUCCIÓN: LA AMATORIA COMO OBJETO SOCIOLÓGICO .....	10
PARTE I: ENTENDIENDO LA AMATORIA DESDE LA TEORÍA DEL HECHO SEXUAL HUMANO .....	16
CAPÍTULO 1. EL HECHO SEXUAL HUMANO (HSH).....	17
1.1. LOS CAMPOS CONCEPTUALES .....	17
1.1.1. Conceptos clave .....	17
1.1.1.1. La sexuación.....	17
1.1.1.2. La sexualidad .....	18
1.1.1.3. La erótica .....	18
1.1.1.4. La amatoria.....	18
1.1.2. La procreación.....	22
1.1.2.1. La Liga Mundial para la Reforma Sexual y los cambios acaecidos en Occidente.....	22
1.1.2.2. La procreación en nuestra área de estudio .....	24
1.1.3. La pareja .....	28
1.1.3.1. La pareja en Occidente .....	28
1.1.3.2. La pareja en nuestro ámbito de estudio .....	35
1.1.3.2.1. Antecedentes: .....	35
a) La Yahiliya, periodo preislámico.....	35
b) Los poetas preislámicos .....	36
1.1.3.2.2. La pareja en el Islam.....	39
a)Islam clásico.....	40
b) Musulmanes modernos.....	46
c) Literatura árabe .....	50
1.1.3.2.3. La pareja en Marruecos.....	53
1.2. LOS PLANOS DE INDIVIDUACIÓN.....	56
CAPÍTULO 2. LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA SEXUAL. REPRESIÓN Y PATRIARCADO .....	62
2.1. EL ORIGEN DEL PATRIARCADO .....	62
2.2. PATRIARCADO Y REPRESIÓN.....	66
2.3. EL PATRIARCADO EN LA SOCIEDAD MARROQUÍ TRADICIONAL.....	72
2.4. LA CRISIS DEL PATRIARCADO A NIVEL MUNDIAL.....	78
2.5. LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES Y EL ASOCIACIONISMO FEMENINO EN MARRUECOS .....	88

<b>PARTE II: CONOCIENDO NUESTRO OBJETO DE ESTUDIO .....</b>	<b>94</b>
<b>CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA .....</b>	<b>95</b>
<b>3.1. UN BREVE RECORRIDO HISTÓRICO POR EL USO DEL MÉTODO CUALITATIVO PARA EL ESTUDIO DE LA AMATORIA Y LA SEXUALIDAD ....</b>	<b>95</b>
<b>3.2. EL PROCEDIMIENTO DE INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>98</b>
3.2.1. Justificación del método.....	98
3.2.2. La selección de la muestra de informantes .....	101
3.2.3. La entrevista .....	109
a) Fase 1. Adentrar al sujeto en la entrevista.....	109
b) Fase 2. Obtención de datos específicos sobre la amatoria en el colectivo estudiado .....	110
c) Tercera fase. La narración.....	114
3.2.4. La entrevista en grupo .....	115
3.2.5. La observación participante.....	116
3.2.6. La selección de los datos: Atlas Ti .....	117
<b>CAPÍTULO 4. MODELOS DE PAREJA EN MARRUECOS .....</b>	<b>118</b>
<b>4.1. LA PAREJA DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL .....</b>	<b>118</b>
<b>4.2. ¿DEL MODELO REPRODUCTIVO A UN NUEVO PARADIGMA DE LOS SEXOS?.....</b>	<b>122</b>
<b>4.3. MODELOS DE PAREJA EN MARRUECOS .....</b>	<b>126</b>
4.3.1. El modelo tradicional de pareja .....	128
4.3.2. Modelo moderno e igualitario de pareja, ¿sustituto del modelo tradicional? .	134
4.3.3. Posicionamientos ante los cambios vividos de los inmigrantes marroquíes en España. ....	142
<b>4.4. EL RESPETO, EL PUDOR Y LA VERGÜENZA .....</b>	<b>146</b>
4.4.1. Razones para el uso del <i>hiyab</i> .....	149
4.4.2. El tabú de la virginidad .....	152
<b>4.5. AMATORIA Y CREENCIAS POPULARES EN TORNO A LA PAREJA .....</b>	<b>159</b>
<b>4.6. LA SEXUALIDAD, EL EMBARAZO Y LA CRIANZA EN LAS MUJERES MARROQUÍES.....</b>	<b>164</b>
<b>4.7. LAS PAREJAS MIXTAS ENTRE ESPAÑOLES Y MARROQUÍES. LA GESTIÓN DE LA AMATORIA ENTRE PERSONAS DE DOS CULTURAS DIFERENTES .....</b>	<b>168</b>
<b>CAPÍTULO 5. LAS PRÁCTICAS PRESENTES NO PERMITIDAS Y ALGUNAS PECULIARIDADES AMATORIAS EN LA SOCIEDAD MARROQUÍ.....</b>	<b>181</b>
<b>5.1. UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LAS PRÁCTICAS CONSIDERADAS “PERVERSAS” .....</b>	<b>181</b>
<b>5.2. ORIENTACIÓN DEL DESEO Y HOMOSEXUALIDAD (LIWAT) .....</b>	<b>189</b>
5.2.1. Un breve recorrido histórico .....	189
5.2.2. Un planteamiento desde una clave sexológica.....	193
5.2.3. La homosexualidad en Marruecos.....	194

5.2.4. El fenómeno transexual .....	203
5.2.5. Autobiografía de Shady .....	205
5.2.6. Análisis del relato .....	207
<b>5.3. LAS RELACIONES EXTRAMATRIMONIALES .....</b>	<b>209</b>
5.3.1. La búsqueda del placer fuera del matrimonio en Occidente.....	209
5.3.2. La prostitución en Occidente. Una práctica muy extendida .....	214
5.3.3. Los encuentros amorios fuera del matrimonio en nuestro ámbito de estudio: antecedentes .....	218
5.3.4. Las relaciones extramatrimoniales en el Marruecos actual .....	220
5.3.5. La prostitución en Marruecos .....	225
<b>5.4. OTRAS PRÁCTICAS Y PECULIARIDADES .....</b>	<b>235</b>
5.4.1. Algunas prácticas no permitidas.....	235
5.4.2. Otras prácticas y peculiaridades.....	237
<b>6. ALGUNAS CONCLUSIONES .....</b>	<b>244</b>
<b>7. GLOSARIO TÉRMINOS ÁRABES .....</b>	<b>250</b>
<b>8. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>253</b>

## RESUMEN

Esta investigación aborda la amatoria entre los inmigrantes marroquíes en España. Desde el punto de vista sexológico, el estudio de la diversidad cultural en los modos de amar reviste un gran interés y constituye un eficaz medio para acercarse a partir suyo a otros aspectos de la vida de cualquier sociedad. En esta línea, nuestra inquietud por conocer otras culturas nos ha conducido hasta otra sociedad, tan distinta y cercana a su vez, como la marroquí. El hecho de hallarse inmersa actualmente en una serie de profundas transformaciones estructurales, con todas las contradicciones y diversidad que ello genera, vuelve a esta sociedad enormemente estimulante desde el punto de vista sociológico. Esta complejidad se acentúa aún más en el caso de las comunidades emigradas.

Nos hemos servido de una metodología de carácter cualitativo, basada sobre todo en la técnica de la entrevista semidirigida. Esta metodología nos ha parecido la más apropiada, ya que no podemos cuantificar las vivencias y los comportamientos amorios de cada cual. Además, consideramos necesario utilizar una técnica que inspire confianza a nuestros informantes, sobre la base de conversaciones y encuentros informales, algo especialmente conveniente a la hora de tratar temas relacionados con la intimidad de la persona.

En concreto, hemos estudiado cuestiones tales como las técnicas de seducción, los modelos de matrimonio, las prácticas eróticas extramatrimoniales, las técnicas para evitar y promover la concepción, la homosexualidad, la prostitución, la formación de parejas mixtas con españoles. En todo momento nos hemos interesado por las vivencias subjetivas en torno a estas actividades. Asimismo, hemos tratado de contextualizar la información obtenida comparándola con la que nos ha proporcionado la bibliografía consultada acerca de las sociedades arabo-islámicas, pero también la referente al mundo occidental.

Nos ha interesado de manera especial el contraste entre un modelo de familia y de amatoria de carácter más patriarcal y otro más individualista, promovido por el proceso de modernización en curso. Estos modelos se combinan entre sí, dando lugar a una serie de síntesis tan complejas como inestables. En especial, numerosos elementos del propio patrimonio cultural reciben ahora nuevas funciones y significados. Pero lo mismo ocurre con otros importados de Occidente.

## ABSTRACT

This research addresses the *ars amandi* among Moroccan immigrants in Spain. From a sexological point of view, the study of cultural diversity in the ways of loving is of particular interest and constitutes an effective means of getting closer to other aspects of the life of any society. In this line, our concern to know other cultures has led us to another society, so different and close in turn as the Moroccan. The fact of being immersed in a series of social transformations, with all the contradictions and diversity that these generate, renders this society immensely stimulating from the sociological point of view. This complexity is further accentuated in the case of migrant communities.

We have employed a qualitative methodology based mainly on the technique of the semi-scripted interview. This methodology seemed to us the most appropriate, since we cannot quantify the experiences and the *ars amandi* of everyone. In addition, we consider it necessary to use a technique that instills the confidence of informants, based on informal conversations and meetings, something especially valuable when it comes to dealing with issues related to people's privacy.

Specifically, we have studied issues such as seduction techniques, marriage patterns, extramarital erotic behaviour, techniques to avoid and promote conception, homosexuality, prostitution, the formation of mixed couples with Spaniards. At all times we have been interested in subjective experiences regarding these activities. We have also tried to contextualize the information obtained comparing it with the bibliography consulted on Arab-Islamic societies, but also on the Western world.

We are particularly interested in the contrast between a patriarchal model of family and erotic behaviour and a more individualistic one, promoted by the ongoing modernization process. These models combine with each other, giving rise to a series of syntheses as complex as they are unstable. In particular, many elements of the own cultural heritage itself now receive new functions and meanings. But the same is true of others imported from the West.

## INTRODUCCIÓN: LA AMATORIA COMO OBJETO SOCIOLÓGICO

El concepto de amatoria se sitúa dentro del marco teórico conocido como el Hecho Sexual Humano ideado por Efigenio Amezúa (1999). Este marco opera con cuatro conceptos básicamente: la sexualidad, la sexuación, la erótica y la amatoria, los cuales explicaremos detalladamente en el siguiente capítulo.

Estos conceptos no pueden ser entendidos los unos sin los otros, por lo que es necesario hacer una breve introducción a los mismos. Los conceptos de sexualidad y sexuación se hallan vinculados entre sí. La sexualidad se refiere al modo en que los individuos se sienten hombres o mujeres dentro de un proceso biográfico denominado sexuación, el cual articula elementos biológicos, psicológicos y culturales a lo largo de toda la vida de la persona. Desde estos conceptos se explican los deseos y los encuentros de los sujetos o, lo que es lo mismo, la erótica y la amatoria. El modo de hacer y desear se relaciona con la erótica, mientras que la amatoria, el concepto principal alrededor del cual gira esta investigación, comprende las prácticas ligadas a las técnicas de seducción y cortejo junto con la gestión de la vida en pareja.

El término amatoria nació con la obra *El arte de amar* (en latín *Ars amandi* o *ars amatoria*), escrito en latín por el poeta romano Ovidio entre los años 2 a.c y 2 d.c. Este libro pretende dar consejos sobre las relaciones amorosas. En esta investigación no se busca, en cambio, “dar consejos”, sino investigar los comportamientos de los amantes en un contexto social determinado, como lo es el de los inmigrantes marroquíes en España.

¿Por qué centrar la investigación en el ámbito de la amatoria y no en otro distinto? La amatoria es un concepto que se refiere a las reglas. Se puede afirmar que posee un aspecto cultural, puesto que esas normas varían a lo largo del tiempo y del espacio, lo que va a permitir entender muchos procesos sociales. La razón para adentrarnos en la amatoria marroquí reside entonces en nuestro interés por estudiar los modos de vida y de amar en una sociedad heterogénea y compleja en plena transformación social.

Actualmente en la sociedad marroquí coexisten distintos códigos normativos, como lo son la ley islámica (*Sharia*), las costumbres locales (*orf*) y los códigos morales y legislativos importados de Occidente, lo que añade mayor complejidad a esta investigación, al poder coexistir entre la población estudiada prácticas tanto

tradicionales como modernas<sup>1</sup> y diferentes sistemas culturales, así como diversos modos de amar. En Marruecos, a pesar de todos los cambios sociales que se han ido produciendo, muchas de las costumbres locales permanecen inalteradas, debido al gran valor que se les otorga. Ejemplo de ello es la exigencia de virginidad de la mujer antes de contraer matrimonio, la cual sigue gozando de gran importancia en muchos ámbitos.

El ciudadano marroquí puede escoger entre diversos códigos normativos según las circunstancias, lo que puede brindarle mayores posibilidades de actuación. Es habitual remitir los comportamientos de la gente en las sociedades musulmanas únicamente a los supuestos mandatos del Islam, pero este punto de vista no siempre es el adecuado. En el caso concreto de Marruecos, históricamente no sólo la *Sharia* o la ley islámica ha sido importante, ya que muchas personas se han guiado en mucha mayor medida por sus costumbres, e incluso, han seguido la norma sólo de puertas hacia fuera, desviándose de ella en la práctica.

Hoy día en Marruecos, la *Sharia* ha adaptado parcialmente sus contenidos a las nuevas circunstancias, lejos de la imitación mecánica de las soluciones del pasado. Esta adaptación se fundamenta en el concepto de interés común, o *maslaha*, establecido por la escuela jurídica malekí, oficial en Marruecos, llamada así por su fundador, Malek Ibn Anas (710-795). De este modo, primará aquella interpretación de la Revelación que más contribuya al bien público. Así, es posible adaptarse a los nuevos cambios sociales y culturales hasta cierto punto, conciliando los contenidos modernos y los tradicionales. Por ello, ceñirse en exclusiva al estudio de los códigos morales religiosos resultaría muy reduccionista y simplista.

Actualmente, Marruecos está experimentando un complejo proceso de modernización. Entre las transformaciones sociales más importantes que está viviendo podemos citar la urbanización, la difusión de la educación, el incremento del nivel de consumo, la creación de un Estado moderno con una mayor capacidad de intervención en la vida social, una relativa industrialización, el descenso de la natalidad y en consecuencia, la mayor difusión de la familia nuclear, la influencia de los medios de comunicación y los elementos culturales importados de Occidente. Todo esto, además de una creciente incorporación al trabajo remunerado y del acceso a la educación de la mujer, puede acentuar las complejidades presentes en las relaciones entre hombres y mujeres en sus modos de amar.

---

<sup>1</sup> El término “moderno” alude aquí a “lo nuevo” y no a un modelo a imitar o alcanzar.

El proceso de modernización experimentado por el país ha propiciado un mayor individualismo, que se ha traducido en una mayor autonomía personal, lo cual se ha plasmado, a su vez, en una modificación de los códigos de conducta. Ello ha favorecido una mayor receptividad hacia los códigos importados desde Occidente. Pero esta tendencia se ve contrarrestada por otra de signo contrario. La modernización ha implicado una mayor presencia del Estado y del Islam oficial en las zonas rurales, las cuales hasta entonces se regían en mayor medida por sus costumbres locales. Sin embargo, esta modernización implica una mayor necesidad de integración social, lo que en este caso concreto ha significado un mayor recurso precisamente al Islam como agente integrador. Asimismo, entre parte de la población tanto rural como urbana, está teniendo lugar un proceso de autoafirmación de la identidad islámica, incluso de manera agresiva en algunos casos, frente a un Occidente que les sometió en la época colonial. A día de hoy, este rechazo continúa debido al neocolonialismo vigente. La situación es muy contradictoria y da lugar a todo tipo de conflictos. Lo ideal sería que se lograra una integración entre elementos modernos y tradicionales, pero esto está todavía lejos de conseguirse (Castien Maestro, 2012: 99-108).

Algunos comportamientos relativos a la erótica y las conductas hacia la familia se mantienen (exigencia de respeto a los padres, rechazo a las relaciones eróticas que impliquen el coito antes del matrimonio...), a la vez que se produce una apropiación selectiva de lo importado de Occidente, como puede ser el caso de la aceptación de determinadas tecnologías. Estas nuevas síntesis quedan vertebradas a menudo por medio del Islam. De este modo, la combinación de elementos más tradicionales con otros más “modernos” hace que éstos últimos sean más tolerados, siempre que se preserve en lo posible una vinculación con el referente islámico.

Todos estos cambios han ido de la mano con las sucesivas reformas del Código del Estatuto Personal, la *Mudawana*. Se trata de un código legislativo que se inscribe en la escuela malekí, En el marco de esta escuela se ha procurado mejorar la posición social de la mujer, pero sin violar los mandatos del Islam. Tras varias revisiones, en 2004 se incorporaron nuevas reformas con respecto a los derechos de la mujer en relación con la herencia, el matrimonio y los hijos, aspectos éstos que serán tratados en mayor detalle en el capítulo dedicado a la pareja.

Ahora bien, dado que nuestro objeto de estudio es la amatoria entre los inmigrantes marroquíes, hay que tener en cuenta que en Marruecos aún se siguen dando numerosas representaciones ideológicas ligadas al modelo patriarcal. En ocasiones, se vinculan con las versiones más conservadoras del Islam, lo que genera fuertes desigualdades en las relaciones entre los hombres y las mujeres. Estas diferencias se refieren a la diferenciación de sus roles y el espacio (íntimo o público) que se otorga a cada género, ya que las mujeres tienen un acceso más restringido a los espacios públicos, sobre todo, en los entornos más tradicionales. La divergencia es mayor aún en cuanto a las normas del pudor. El modo de respuesta en la población marroquí puede ser muy amplio y variado. Cuando el ciudadano marroquí emigra puede adoptar una estrategia de *asimilación cultural* con el fin de obtener el reconocimiento en la sociedad de acogida, lo que le distanciaría de los suyos, al igual que sucede a la inversa en el caso de que prefiriera defender la cultura propia de su lugar de origen, estrategia que puede traerle dificultades como la marginación y el rechazo por parte de la sociedad autóctona (Castien Maestro, 2003: 78).

La tarea de esta investigación es entonces doble: por un lado buscamos estudiar el arte de amar entre los inmigrantes marroquíes, con respecto a la amatoria en un sentido estricto y, por el otro, realizar un análisis comparativo entre la sociedad marroquí y la española a fin de contextualizar lo anterior.

Teniendo en cuenta todas estas complejidades de la sociedad marroquí, nos preguntamos si el proceso migratorio puede afectar a la vida en pareja y a las relaciones entre sus miembros. Estas parejas podrían tener algunas dificultades que no tenían antes de emigrar, ya que podrían darse ciertas contradicciones entre los códigos normativos de la sociedad de origen y la de destino. De este modo, los comportamientos del inmigrante pueden no ser aceptados y verse sometidos a un proceso de estigmatización (Goffman, 1970), aunque si las diferencias entre ambas sociedades no son tan grandes, la adaptación puede vivirse de manera menos dramática.

De este modo, nos proponemos estudiar algunas dificultades planteadas por nuestros sujetos de estudio en relación a los modos de amar que pueden aparecer como consecuencia de la emigración a un país con una cultura diferente. Además, nos interesa conocer cómo gestionan esas dificultades y sus opiniones en relación a algunos temas vinculados a la sexualidad, la erótica y la amatoria.

Todo esto responde a la pregunta que nos han planteado muchos de los sujetos entrevistados, ¿por qué no estudiar a las personas españolas que podrían ser más accesibles? Los inmigrantes marroquíes en muchas ocasiones están sometidos a unos estereotipos que no se ajustan a la realidad y el estudio de su amatoria puede ayudar a un acercamiento a sus modos de vida en general, así como a comprenderlos, sin entrar en juicios de valor. Para un planteamiento coherente sobre la sexualidad y la erótica, es necesario dejar de lado actitudes prohibitivas, que juzgan ciertos comportamientos como “anormales” o “extraños”. Pero no son mejores ni menos nefastas las posturas basadas en un “imperativo hedonista”, las cuales sustituyen unos mandamientos por otros, pasándose así de lo prohibido a lo obligatorio. Tanto una actitud como la otra dictan una serie de normas rígidas, que imponen al sujeto unos comportamientos determinados, que es precisamente lo que aquí se pretende evitar. Por nuestra parte, trataremos de contribuir al estudio de la amatoria desde la comprensión, sin entrar en valoraciones ideológicas.

A lo largo de la investigación, van a aparecer distintos temas que nos van a permitir profundizar en estos cambios sociales desde el enfoque de la amatoria.

El primer capítulo se centrará en una de nuestras referencias teóricas clave ya citada: la teoría del Hecho Sexual Humano (HSH) ideada por Efigenio Amezúa (1999), la cual trata de establecer varios campos conceptuales tales como la sexuación, la sexualidad, la erótica, la amatoria, la pareja y la procreación, centrándonos en el concepto que define nuestro objeto de estudio: la amatoria. En un sentido más amplio, este concepto nos ayudará a abordar otros aspectos de la vida social en una sociedad concreta como la marroquí.

El segundo capítulo tratará sobre la relación entre el patriarcado y la represión, puesto que hay que tener en cuenta que en Marruecos aún siguen dándose fuertes representaciones ideológicas ligadas al modelo patriarcal. Por esta razón, trataremos de dar respuesta a la cuestión del origen de este modelo social y a los cambios que se han producido en torno a este sistema en el plano mundial y en la propia sociedad marroquí.

El tercer capítulo abordará la metodología utilizada, la cual ha sido fundamentalmente cualitativa. Nos hemos servido de la entrevista semidirigida con informantes marroquíes y con expertos marroquíes y españoles que trabajan con este colectivo. Pero, dado que este estudio ha tocado temas “pudorosos” para algunos de ellos, hemos completado esta fuente de datos con otras fuentes secundarias como la literatura árabe, el cine, Internet o el refranero marroquí.

A partir de la metodología y la bibliografía utilizada, en el capítulo cuarto nos adentraremos ya en el tema en cuestión: las parejas formadas por inmigrantes marroquíes y el estudio de los modelos de pareja tradicionales, modernos e intermedios, privilegiando todo aquello más relacionado con la amatoria. La pareja, entendida casi siempre como el fundamento de una familia, ha estado sujeta a los cambios inherentes a la transición desde el matrimonio convenido al matrimonio de libre elección, como un claro indicador de la modernización en la que se encuentra inmersa gran parte de la sociedad marroquí. Con el proceso migratorio, añadiremos otro modelo de pareja con el que nos hemos encontrado: las parejas mixtas, ¿cómo gestionan estas parejas su amatoria? Por último, nos ocuparemos del proceso de embarazo de las mujeres marroquíes y el modo en el que los cambios acaecidos han influido en la toma de decisiones de la pareja sobre tener o no hijos, lo que podría generar controversias entre los sectores más conservadores. En relación con esta decisión surgen nuevas cuestiones, ligadas a la crianza y al control de la natalidad (la anticoncepción y el aborto).

El último capítulo se ocupará de aquellas prácticas eróticas “no visibilizadas”, como la homosexualidad, la prostitución y las relaciones extramatrimoniales, además de algunas peculiaridades como el voyeurismo, el exhibicionismo, el fetichismo, el sadismo, el masoquismo o la pederastia. Estas prácticas y peculiaridades nos conducirán al análisis de los deseos frente a los deberes y las obligaciones y el modo en el que estos comportamientos son patologizados y criminalizados, cuando no son aceptados por la sociedad.

Para terminar, reconocemos que, no hemos hecho más que abrir distintos caminos por los que poder seguir avanzando más adelante. Un apasionante viaje sin rumbo fijo que no deja de sorprendernos.

**PARTE I:  
ENTENDIENDO LA  
AMATORIA DESDE LA  
TEORÍA DEL HECHO  
SEXUAL HUMANO**

## **CAPÍTULO 1. EL HECHO SEXUAL HUMANO (HSH)**

En esta investigación, una de nuestras referencias teóricas clave es la teoría del Hecho Sexual Humano (HSH) ideada por Efigenio Amezúa (1999). Este modelo nos remite a la realidad fundamental de la existencia de los sexos y a las consecuencias que se derivan de ello. Reconoce que todas las personas somos sexuadas y trata de establecer varios campos conceptuales y planos de individuación.

“Cuatro campos conceptuales [...] dan cuenta de las variedades más referenciales: El de la Sexuación, que describe el proceso y creación de las estructuras; el de la Sexualidad, que da cuenta de las vivencias; el de la Erótica relativo a los deseos; y, finalmente, el de la Amatoria como pragmática y conducta. Los cuatro cubren la totalidad de fenómenos que, dicho en los términos de la metáfora que nos guía, configuran la ortografía del territorio” (Amezúa, 1999: 110).

### **1.1. LOS CAMPOS CONCEPTUALES**

#### **1.1.1. Conceptos clave**

##### **1.1.1.1. La sexuación**

El concepto de *sexuación* se refiere a las estructuras biográficas. Ataño a la idea de construirse como hombre o como mujer en la biografía propia de cada sujeto sexuado. Cada persona va construyendo a lo largo de su vida su currículum sexual, con sus modos de ser hombre o mujer, sus matices homo o heterosexuales y sus particularidades individuales.

Hay que tener en cuenta la complejidad de la individuación propia del sujeto a través de todos los elementos o rasgos que forman parte de él. Es importante no confundir su historia sexual con su historia clínica. Esta última interpreta los problemas sexuales como trastornos o patologías. Según Havelock Ellis (1913), la realidad sexual no se reduce a la cuestión de lo patológico y es preciso superar el enfoque centrado en el diagnóstico médico para entrar en la episteme de los sexos, lo que significa que no es lo mismo el estudio del hecho sexual que la prevención sanitaria. Esta matización ha generado controversias entre los partidarios del tratamiento de algunas particularidades desde lo patológico (sadismo, masoquismo, fetichismo...) y otros profesionales que estudian estas particularidades desde un enfoque dirigido simplemente a su comprensión. Cada cual es responsable de lo que desea y hace, pero el modo de actuar de cada uno puede cerrar puertas y propiciar desencuentros que confunden al sujeto, como puede ocurrir con las personas intergénero, que no se consideran ni hombres ni

mujeres, ¿podría ello estar ligado a la adhesión rígida a unos determinados modelos de ser hombre y mujer?

#### **1.1.1.2. La sexualidad**

La *sexualidad* (vivencias) da cuenta de cómo los sujetos sexuados viven como hombres o mujeres. Es una categoría subjetiva que hace referencia a las vivencias de cada uno, su manera propia de verse, sentirse y vivirse como ser sexuado. Este concepto va a resultar relevante en nuestro estudio para ayudarnos a profundizar en las vivencias del propio cuerpo y del ajeno.

La sexualidad puede verse influenciada por la sociedad, pero es el propio sujeto quien va descubriendo el modo de satisfacerla, aunque en muchas ocasiones no pueda expresarlo libremente, si las normas morales imperantes en su medio social son muy restrictivas.

#### **1.1.1.3. La erótica**

El concepto de *erótica* hace referencia a los deseos de los sujetos. Se centra en la expresión de lo que somos y lo que vivimos mediante los deseos y los gestos. Ocurre, sin embargo, que esta expresión del deseo puede quedar reprimida, lo que no significa que el deseo desaparezca. Este deseo permanece; otro asunto es la libre expresión del mismo.

“**Eros** era ese concepto propio del deseo entre los sexos (...) y no la lascivia, la lubricidad o la libidine. **Eros** era la atracción entre los sexos y no la depravación ni su degeneración. **Eros** era el concepto razonable y no la culpabilidad del pecado. **Eros** no estaba emparentado con esa moral del vicio, noción ajena a él. **Eros** era un valor” (E. Amezúa, 1999: 122-123).

#### **1.1.1.4. La amatoria**

El último de los cuatro conceptos claves es la *amatoria*, concepto alrededor del cual va a girar nuestra investigación. La amatoria (o arte de amar) se refiere a la atracción y la seducción entre los sujetos sexuados. Es el conjunto de ideas, creencias, actitudes y conductas que configuran tanto la forma de pensar de los amantes, como su modo de sentir o desear. A partir de ambos se va configurando un estilo propio y peculiar de relación. Cada pareja desarrolla su propio *ars amandi*, una relación sexuada

en donde se busca al otro. Todo ello resulta abordable a partir de la teoría del interaccionismo simbólico.

El interaccionismo simbólico se centra en la interacción social y en la interacción con uno mismo, antes que en la personalidad o en la sociedad. Las personas no se limitan a aplicar un modelo social preestablecido, sino que lo reelaboran de manera activa (Plummer, 1989). En el encuentro con el otro, cada relación, cada pareja, es un nuevo descubrimiento, una nueva exploración. Por esta razón, cada pareja construye su propio *ars amandi* en un mundo en continua evolución.

### **El amor y la amatoria a lo largo de la historia**

Existen estudios sobre el amor, al igual que existen estudios sobre la amatoria, pero conviene distinguirlos. Los estudios sobre el amor se centran en los sentimientos (amor, pasión), mientras que los estudios sobre la amatoria se ocupan no sólo de los sentimientos, sino también del encuentro entre los sujetos (el modo de seducirse, cortejarse, atraerse).

Si nos remontamos a los antecedentes del concepto de amatoria, ya los grandes filósofos se plantearon dar respuesta al significado de la misma. En la Atenas clásica, Platón, con su libro *El Banquete* (385 a.c), nos contó por qué los seres humanos se atraen entre sí y qué buscan los unos en los otros. Ofreció una explicación a la pregunta de qué es el amor. Según ella, el poeta trágico Agatón celebraba su victoria en las fiestas Leneas (416 a.c) y, tras la comida, Erixímaco propuso un debate en el cual los invitados tenían que elogiar a Eros, el Dios del amor. Cuando le llegó el turno a Aristófanes, discípulo de Sócrates, narró la siguiente historia:

Hubo un tiempo en donde las personas eras redondas, con dos caras, cuatro piernas y cuatro brazos y en el cual había tres sexos: *el masculino*, descendiente del Sol, *el femenino*, descendiente de la Tierra y *el andrógino*, descendiente de la Luna, que participaba de ambos. La arrogancia de estos seres provocó la ira de Zeus, por lo cual los dividió en dos, convirtiéndolos en seres vulnerables e incompletos, condenándoles a anhelar su otra mitad.

Con el paso del griego al latín, Eros se tradujo por Amor. Este relato pretende explicar de manera mitológica la variedad de las relaciones humanas y el por qué hay atracción entre los hombres, entre las mujeres o entre los hombres y las mujeres. Luego, ¿qué es el amor? La respuesta de Aristófanes es EL SEXO (el corte, sección, sexiÓN). Eros adopta la función de mediador, tratando de unir los sentimientos de los seres

seccionados por medio del deseo. Esta historia explica, mediante la metáfora del corte, cómo los seres, así, “cortados”, pueden obtener placer sin reproducirse, lo cual constituye la base del concepto del *ars amandi*, aportando la idea de la fragilidad recíproca y de la necesidad de atracción por parte del otro. El origen del concepto específico de *arte de amar* se remonta a Ovidio (43 a.c-17d.C). Este concepto impregna la literatura universal hasta nuestros días. Ovidio expuso las diferentes “técnicas del amor” como un juego de seducciones y encuentros, más allá de una finalidad meramente reproductiva. Tras el *Arte de amar* publicó *Remedios amoris* (*Remedios de amor*), en donde explicó cómo protegerse de los amores desgraciados. La poesía erótica ya había sido introducida en Roma desde la Grecia helenística a mediados del siglo I A.C., cuando el poeta Cátulo y otros jóvenes decidieron expresar en verso sus propios sentimientos por primera vez en la historia de Roma (Alvar, 2009:12). Ovidio ofreció fórmulas de seducción, haciendo del amor un arte en donde todos son artistas.

En la época de Ovidio existía una doble moral. Ovidio proponía un amor desligado del deseo de procreación, destinado al placer de los sentidos, más allá de los límites que establecían las leyes. En sus textos incitaba al amor adúltero, puesto que los matrimonios de su época se basaban más en alianzas familiares e intereses económicos. A pesar de la prohibición de las relaciones eróticas fuera del marco conyugal que impuso el Emperador de la época, Augusto, eran bastantes frecuentes los escauceos amorosos (Alvar, 2009), sobre todo entre la clase alta.

El hecho de que el concepto del arte de amar de Ovidio se introdujese varios siglos antes de la cristianización de Europa revela que no se trata de un fenómeno exclusivamente moderno. Ya en el Antiguo Testamento podemos encontrar *El Cantar de cantares* (cuya autoría se atribuye convencionalmente a Salomón). Este texto ha sido interpretado por algunos analistas como el reflejo de la relación entre Yahvé y su pueblo Israel en un sentido más alegórico. Para otros estudiosos es una colección de cantos eróticos intercambiados entre dos amantes obligados a separarse. Por ello, podemos definirlo como un libro semierótico.

“7:8 – Tu esbelto talle se asemeja a la palmera y tus senos a racimos.

7:9 – Me dije: Subiré a la palmera, ¡cogeré sus racimos! ¡Que sean para mí tus senos como racimos de uva; y el aliento de tus narices como aroma de manzanas!”

(Cantar de Cantares, 7)

Los códigos amorosos han estado presentes a lo largo de toda la historia. Entre ellos se encuentran *De arte honesti amandi* de Andreas Capellanus (siglo XII) y los decálogos de las *Cortes de Amor* (Epton, 1959). En Al-Andalus, Ibn Hazm de Córdoba (994-1063) escribió *El collar de la paloma*, libro que se transmitió al patrimonio cultural europeo e influyó sobre el *Libro del Buen Amor* del Arcipreste de Hita (S. XIV) (Amezúa, 1974).

En otras sociedades y en otros tiempos ha habido también escritos de temática erótica. Hay ciertas diferencias entre las sociedades orientales y la occidental en torno al arte de amar. Desde el punto de vista oriental no tenemos un cuerpo, somos un cuerpo. El tratado indio *Kamasutra* del año 250 d.c aproximadamente (*Kama*: dios del amor y *Sutra*: normativa) trató de consolidar el matrimonio, mostrando el encuentro amoroso como una unión divina con toda una variante de posiciones en la unión de los cuerpos. El *Ananga Ranga* (siglos XV y XVI) ofreció toda una variedad de posiciones eróticas y otros detalles en cuanto a la seducción. Otro conocido escrito fue el *Tao del amor* (*Tao*: camino), redactado hace más de 2000 años en China, que buscó alcanzar la divinidad y contempló la sexualidad como una parte integral del ser humano.

A finales del siglo XIX y principios del XX, se vio la necesidad de crear un nuevo *ars amandi*. En la segunda mitad de siglo XX, William Masters y Virginia Johnson (1976) contribuyeron de manera especial a situar la amatoria en el marco de la pareja. La base teórica y pragmática en el estudio de la amatoria es el objeto clínico. El objeto del tratamiento no es uno u otro sujeto, sino la misma relación, su *ars amandi*. Otra de sus claves fue un diagnóstico lejos de etiologías orgánicas o psicopatológicas. Master & Johnson convirtieron en su objeto clínico a la propia relación entre los sujetos. Por ello, sus planteamientos serán relevantes en nuestra investigación, ya que al estudiar el arte de amar, se tiene en cuenta la relación, la pareja.

Finalmente, entre los estudiosos más recientes, se encuentra el sexólogo Efigenio Amezúa, como un gran referente, con sus estudios acerca del amor y la amatoria. Entre sus publicaciones destaca su análisis del amor en el Arcipreste de Hita con su libro *La erótica en sus comienzos* (1974) y la publicación *El ars amandi de los sexos. La letra pequeña de la terapia sexual* (2000).

## **1.1.2. La procreación**

### **1.1.2.1. La Liga Mundial para la Reforma Sexual y los cambios acaecidos en Occidente**

La procreación se define como la creación y crianza de nuevos seres sexuados. Cuando prevalecía el modelo del locus genitalis, el fin era la reproducción de la especie. Sigmund Freud sentó las bases de los estudios sobre sexualidad<sup>2</sup>, por lo que su aportación en este campo es de gran relevancia. Afirmaba que la sexualidad era la relación entre el goce y la reproducción y que los preliminares podían ser peligrosos, al alejar y distraer de la meta al sujeto, aunque podían ser útiles si ayudaban al objetivo final. Coincidiendo con este modelo coitocéntrico, se instauró la superioridad genital sobre el resto del cuerpo hasta que, al finalizar la época victoriana, se pasó de una finalidad meramente reproductiva a otra hedonista, cuyo objetivo era el placer y la diversión.

A principios del S XX, fue introducido el movimiento de la Reforma Sexual por los sexólogos de primera generación. Fue liderado por Hirschfield y presidido por Ellis. Ambos dieron sus primeros pasos para llevarla a cabo en las Jornadas de Berlín del 15 al 20 de septiembre de 1921. Tras estas Jornadas, en el Congreso del 3 de julio de 1928 en Copenhague, quedó constituida la Liga Mundial para la Reforma Sexual. Entre sus fines destacaba la planificación familiar, así como otros puntos de interés, como la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, el derecho al divorcio, la regulación de la prostitución, la revisión de los trastornos sexuales, la reforma de los códigos penales y la extensión de la educación sexual (Llorca, 1995: 32-43).

Se ha relacionado este movimiento de la Reforma Sexual con la revolución sexual, lo cual dista mucho de ser cierto. El fin de la organización de la Reforma Sexual era el uso de los medios educativos e intelectuales para la divulgación de la Sexología como ciencia, y no una revolución política. Por ello, la llamada *Sexualpolitik*, propuesta por Reich tras el congreso celebrado en Viena (1930), en la que vinculaba la lucha por la liberación sexual con la transformación de la organización social, no fue aceptada, razón por la cual este autor la trasladó a las juventudes del Partido Comunista Alemán. Allí Reich fundó la organización Sexpol (1932), aunque fue expulsado más adelante del partido, al reprochársele que su propuesta distraía de la lucha política. A su vez, la Iglesia Católica elaboró un documento pontificio (1930), como respuesta a la Reforma

---

<sup>2</sup> En “Tres Ensayos para una Teoría Sexual” de 1905. Tomo IV de *Las obras completas* de Freud (2003). Madrid. Biblioteca Nueva.

Sexual. Por lo tanto se dan tres corrientes en esta época: la Reforma Sexual (Ellis, Hirschfeld), la Revolución Sexual (Reich) y el tradicionalismo (Iglesia Católica). A partir de 1933, con la subida al poder de Hitler, y de 1935, con la muerte de Hirschfeld, la Liga Mundial para la Reforma Sexual continuó sus estudios, aunque de manera más lenta (Amezúa, 2004).

Esta Reforma repercutió en España. Aquí, al igual que en el resto de Europa prevaleció el modelo genitalista durante muchos siglos. En el S. XIX surgieron movimientos de carácter neomalthusiano y eugenésico, proponiéndose por primera vez una separación entre la reproducción y el placer. El movimiento eugenésico abogó por la paternidad responsable, la educación sexual en temas reproductivos, el control de la natalidad, según los recursos disponibles, y la reducción de los riesgos en los partos, fomentando el uso de los anticonceptivos para planificar el número de hijos deseados, sin tener que renunciar al placer erótico. Por otro lado, el movimiento de la Reforma Sexual planteó un cambio de actitud frente al modelo reproductivo, que diese paso al disfrute y a la satisfacción, por encima de los deberes y las obligaciones. Con las “Superjornadas Eugénicas” de 1933 en Madrid, se debatió en profundidad la planificación de la natalidad desde enfoques médicos y jurídicos en un contexto sociopolítico complejo<sup>3</sup>. Santiago Ramón y Cajal apadrinó los inicios de la investigación sexológica en España (Amezúa, 1993; Pérez Sanz y Bru Ripoll, 1987). A él se sumaron otros grandes estudiosos de la sexología. Entre ellos, podemos mencionar a Hildegart Rodríguez Carballeira y a Gregorio Marañón.

Hildegart Rodríguez Carballeira (1914-1933), una joven promesa de la sexología que murió a manos de su madre, Aurora Rodríguez Carballeira, estudió Medicina y Derecho y participó en diversas actividades políticas. Fue una mujer prodigio que centró sus escritos en la sexología y entró en contacto con grandes estudiosos de la misma, como Magnus Hirschfeld y Havelock Ellis, obteniendo además, el apoyo de Gregorio Marañón (Amezúa, 1993: 47-51).

En cuanto a Gregorio Marañón (1887-1960), éste es reconocido por sus estudios de Medicina e Historia, pero también abordó el campo de la sexología. En su obra *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales* (1930) afirmaba que no existen sexos cien por cien absolutos. Esta obra tuvo tanto impacto que Marañón empezó a ser considerado uno de los grandes teóricos de la moderna sexología europea. En torno a la

---

<sup>3</sup> Pueden verse las conferencias magistrales en *Genética, Eugenesia y Pedagogía Sexual: libro de las primera Jornada*; Madrid; Editorial Morata, 2 volúmenes, 1934.

figura de Marañón, se aglutinó un grupo de investigadores que llegaría a ser conocido como el “Grupo de Madrid”. Dentro de este grupo, Quintiliano Saldaña (1878-1938), tras su estancia en Alemania, defendió una Reforma Sexual similar a la que había transformado Europa unos años antes, tal y como argumentó en su tesis *Ensayos de sociología sexual* (1927). En su libro *Sexología* (1930) trató el sexo como un valor y a la sexología como una disciplina independiente no subordinada a la medicina o la psiquiatría. Otros autores como César Juarros (1879-1942), Félix Martí Ibáñez (1911-1972) o Jaime Torrubiano (1879-1963) también contribuyeron con sus obras al desarrollo de esta Reforma (Amezúa, 1993: 41-83).

Más tarde, el franquismo impuso una línea única: el nacional-catolicismo, a través de escritos tales como los de obispo húngaro Monseñor Tihamer Thot, *Energía y pureza* (1944), dirigido a los hombres o su adaptación *Pureza y hermosura* (1967) por parte de Rosa Vilahur, dirigido a las mujeres. Con la democracia, tras 40 años de dictadura, Óscar Caballero describió este periodo histórico en *Cuarenta años sin sexo* (1978), al igual que hizo Juan Eslava Galán en *El sexo de nuestros padres* (1997) (Amezúa, 1993: 61-62). Hay que destacar que, a pesar de la agitación política vivida entonces en España, decayó la producción artística durante los años 30’, como fue el caso de la pornografía, pero siguieron proliferando los estudios científicos en la línea de investigación de los estudiosos pertenecientes a la Liga Mundial de la Reforma Sexual. Cabe destacar la creación de la Sexpol en España en 1979, que tomó este nombre como tributo a Wilhem Reich y a su lucha por el cambio social a través de la educación sexual y la creación del Instituto de Ciencias Sexológicas (INCISEX) en 1975, que sigue la línea de Magnus Hirschfeld, el fundador de la Liga para la Reforma Sexual sobre bases científicas.

#### **1.1.2.2. La procreación en nuestra área de estudio**

La procreación no es sólo un medio de reproducción de la especie biológica y social, sino también un modo de fortalecer los lazos entre la pareja. Entre los musulmanes actuales se encuentran diferentes interpretaciones al respecto.

Una de estas visiones es la ofrecida por la asociación de “Los Hermanos Musulmanes”. Fue fundada en 1928 por un maestro de Ismailía (Egipto), Hasan Al-Banna (1906-1949), el cual buscaba liberar a Egipto de la colonización política y cultural británica a través del retorno al Islam. Esta asociación se ha extendido por todo Oriente Próximo y el Magreb, e incluso tiene presencia hoy en día en algunos países

Europeos como Francia y Gran Bretaña. Un intelectual ligado a los Hermanos Musulmanes, además de fundador de la Unión Mundial de Ulemas Musulmanes y cofundador en 1997 de la web IslamOnline.net, es Yusuf Al-Qaradawi (Ternisien, 2007).

Al-Qaradawi (1926- ) es un ulema egipcio conservador-moderado con una gran influencia mediática. Afirma que el objetivo central de la pareja es la procreación: "La preservación de la especie humana es, sin duda, el principal objetivo del matrimonio y la preservación de la especie requiere la reproducción continua". El matrimonio permite la regulación de la atracción sexual que puede darse entre un hombre y una mujer, principalmente cuando están solos. La mirada de una persona hacia el otro sexo con deseo conlleva un mensaje de fornicación y adulterio. Por ello, recomienda "bajar la mirada". La pareja puede usar métodos anticonceptivos e incluso utilizar técnicas de reproducción asistida, siempre que el semen y el óvulo sean del matrimonio en cuestión. En la época del Profeta, el método anticonceptivo utilizado era el coitus interruptus. Qaradawi afirma que se puede permitir el aborto, si la vida de la madre está en riesgo o si el nacimiento del bebé implica cometer un acto ilícito. Se recomienda espaciar un nacimiento con respecto a otro al menos 33 meses, para que el embarazo no afecte al bebé lactante. Sin embargo, hay otros autores que expresan un punto de vista más personal. Muhammad Rizvi (2010: 111-112), un imán indio shíí que reside en Toronto y que trata de promover el entendimiento interreligioso, critica el modelo occidental en cuanto a su visión del aborto, el cual muchas veces es inducido porque la mujer ha sido violada, prefiere continuar los estudios, la pareja no dispone de dinero, el sexo del niño no es el esperado o por tratarse de un hijo ilegítimo, todas ellas razones intolerables y egoístas para el Islam, según él.

El conocido pensador suizo de origen egipcio Tariq Ramadan (2000), nieto del fundador de los Hermanos Musulmanes, afirma que la cultura occidental trata el cuerpo de la mujer como un producto de mercado, lo cual resulta inaceptable para la cultura islámica, generando división entre ambas civilizaciones. Occidente parece no tener control sobre su destino, ya que las familias se rompen, la erótica se va orientando cada vez más sólo hacia el placer y el cuerpo femenino se comercializa. Los valores enteramente positivos de la mujer musulmana no deben ser sometidos a discusión, puesto que el Islam trata de mantener el sentido del respeto, el placer, el amor, el matrimonio y la formación de una familia en su conjunto.

Otra corriente es la los salafistas (de “salaf”: ancestro). Los salafistas rechazan las cuatro escuelas jurídicas clásicas del sunnismo, ya que abogan por una interpretación literalista del Corán y el Hadiz, desconfiando de la razón humana, por lo que encuentran una gran dificultad para conciliar lo islámico y lo moderno. Por tanto, no es aceptable la unión de una pareja si el objetivo no es la procreación. Su ideología fundamentalista es radicalmente hostil hacia el diferente, por lo que tratan de endurecer sus normas para evitar la diversidad de pensamiento, lo que hace que a su vez que se incremente el número de los infractores. Estos infractores se encuentran entre los no musulmanes, pero también entre los musulmanes que se alejan de la “obediencia islámica”, así como de aquellos a los que se considera “malos musulmanes”. El buen musulmán no es solamente aquel que cumple con los cinco pilares del Islam, sino aquel que imita en todo lo posible los actos del Profeta. Su modo de intervención es la predicación, tratando de transformar la sociedad civil, o bien, el activismo más radical (yihadismo). Los salafistas siguen una estrategia de autosegregación, consistente en vivir en barrios separados, ganarse la vida a través del autoempleo, utilizar una vestimenta que les diferencia de los demás (barba larga, cabello corto y túnicas largas) y evitan la socialización, las fiestas o la televisión profana. En lo que atañe al pudor femenino, éste se protege de un modo más absoluto. La mujer debe cubrirse, incluyendo el rostro, para evitar totalmente el contacto con personas del otro sexo (Castien Maestro, 2013b).

Estos diferentes modos de entender los comportamientos amorios (ya sea mediante una lectura literal del Corán y del Hadiz o mediante las interpretaciones de las diversas escuelas jurídicas), en torno a la procreación nos muestran la enorme diversidad existente actualmente entre los musulmanes. Esta diversidad se ha visto reforzada por las profundas transformaciones sociales ocurridas en el mundo árabe en general y en Marruecos en particular.

En el S. XX, en Marruecos la población se multiplica por seis y desciende la fecundidad. Las mujeres de las ciudades tienen una fecundidad de tipo europeo y aumenta el celibato voluntario. Entre las mujeres crece la independencia económica, la alfabetización, hay mejoras sanitarias, se reduce la mortalidad infantil y aparece una mayor difusión de la anticoncepción. Marruecos, junto a Egipto y Túnez, es uno de los pocos países árabes que lucha contra la explosión demográfica. La píldora no es muy conocida y la práctica del abandono del bebé es corriente entre mujeres que en ese momento no están casadas (solteras, viudas o divorciadas), al no ser reconocidos los hijos ilegítimos. Las mujeres que han sufrido algún abuso, si lo denuncian, corren el

riesgo de ser despedidas, o incluso, de ser castigadas con seis meses de cárcel por prostitución. Los hijos son conducidos a orfanatos y los partos de mujeres jóvenes cada vez son menos frecuentes. Aumenta el individualismo en una sociedad hasta el momento muy comunitaria, lo cual propicia que la procreación vaya siendo cada vez más regulada (Vermeren, 2001: 105-108).

A pesar del crecimiento económico y social, los ritmos son diferentes en el entorno urbano y en el rural en cuanto a los progresos en la cobertura sanitaria y en la educación. A partir de los noventa, hay una mayor adecuación a las necesidades sanitarias. En Taza-Alhoucemas-Taounate y en Fez-Boulomane se introdujo una mayor cobertura prenatal y una atención de obstetricia de urgencia, con el fin de reducir la mortalidad materna. Por otro lado, el Ministerio de Salud prestó mayor atención a la prostitución y a los jóvenes en cuanto a las enfermedades de transmisión genital. Las muertes de la madre o del bebé se debían casi siempre a una escasa atención prenatal y postnatal (muchas muertes se producían días después del parto), ya que no había buenas comunicaciones y el coste era muy alto para poder llegar a los centros de salud. Todo esto fomentó el crecimiento y el protagonismo de la sociedad civil y comunitaria, con vistas a la mejora sanitaria. A finales de los noventa, la cooperación internacional (EEUU, el Banco Mundial, la ONU) empezó a invertir en sanidad, aunque lo hace en menor grado en educación (Royo, 2003).

En cuanto al apoyo de España, ésta ofrece una ayuda bilateral debido a la proximidad geográfica, los lazos históricos y culturales y los intereses económicos en Marruecos. España entiende por salud reproductiva sólo la salud materno-infantil, por lo que presta menos ayudas a lo prenatal. Las instalaciones militares españolas se convierten en maternidades para urgencias obstetricias, ejemplo de ello es el Hospital Español de Tetuán, el cual reforma el Pabellón Varela con fondos de AECID, convirtiéndolo en un hospital materno-infantil especializado en partos difíciles y prematuros. Antes, estos fondos se limitaban a intervenciones de proyectos de Médicos del Mundo, Cruz Roja, FISA, Junta de Andalucía, ACPP y Fundación Clinic. A partir de 2001 crece la financiación por parte de ONGs, aunque los tabúes culturales y religiosos dificultan este tipo de atención. Por otro lado, hay un mayor conocimiento de las mujeres de la ciudad en cuanto a los anticonceptivos femeninos (Royo, 2003).

Todos estos puntos son tratados con una mayor amplitud en el apartado sobre “Sexualidad, embarazo y crianza”.

### **1.1.3. La pareja**

El último de los conceptos clave que vamos a abordar es el de pareja, el grupo más pequeño y más complejo. Con el término pareja, nos referimos a los modos en los que los sujetos sexuados se relacionan y comparten su biografía (conviviendo, criando, cooperando...). Lo peculiar de cada pareja se define por su implicación amorosa. Dos personas se reconocen mutuamente como amantes, y no tanto por sus propósitos reproductivos, legales o patrimoniales. A nosotros nos interesa todo lo que sucede en el encuentro entre estas dos personas.

#### **1.1.3.1. La pareja en Occidente**

El concepto de pareja puede resultar algo difuso. En Occidente ha habido un prolongado debate en torno a las relaciones entre la pasión y la razón y el amor y la conveniencia.

Los antiguos griegos representaron a Eros como un bello niño que fulminaba a los mortales para que cayeran enamorados, de ahí la expresión inglesa *fall in love* o la francesa *tomber amoureux* (caer enamorado). Esta caída viene de una fuerza externa, lo que explica que el amor actúe de un modo pasional, irracional e incontrolado. Shakespeare en su obra *Sueño de una noche de verano* (1595 aprox.) describe cómo unos duendes mueven los hilos del amor mientras las personas duermen. Por un lado, están las parejas que se unen pasionalmente, y por otro, las parejas “arregladas”, en gran parte, para entablar alianzas familiares.

En la Edad Antigua existían relaciones homosexuales tal y como señaló Platón en *El banquete*. También, a menudo, las relaciones de pareja heterosexuales tenían lugar fuera del matrimonio. En esta etapa, podemos mencionar algunas relaciones extramatrimoniales, tema que trataremos en mayor profundidad en el último capítulo. Cabe destacar las leyendas míticas de Afrodita y Ares, Helena de Troya y el Príncipe Paris, las infidelidades de Ulises durante su periplo o las venganzas llevadas a cabo por amor en las tragedias de Eurípides. Si viajamos a la Roma pagana aparecen otras míticas infidelidades como la de Marco Antonio y César, los cuales mantuvieron un idílico romance con Cleopatra durante sus mandatos, las conocidas infidelidades de las esposas de Claudio: Mesalia y Agripina o la relación entre Nerón y Poppaea (Pomeroy, 2013).

Con la llegada del cristianismo, el modelo reproductivo dentro del matrimonio pasó a primar sobre los encuentros amorios meramente carnales que buscaban el placer de sus amantes, los cuales podían terminar en ocasiones de un modo drástico<sup>4</sup>. Por ello, el placer era buscado fuera del marco matrimonial, sobre todo en la clase alta. El placer femenino quedó en un segundo plano con el modelo locus genitalis. Por ello, el hombre buscaba una relación más lúdica fuera del matrimonio. En ocasiones, ese amor pasional que se daba en una relación extramatrimonial estaba, de algún modo limitado para hacerlo más compatible con el ascetismo cristiano. Ejemplo de ello es el mito de Tristán e Isolda, un modelo de amor que va de la mano de la desdicha. Rougemont parte de este mito, el cual trata de un joven héroe y de una princesa que le cura las heridas que ha sufrido en combate. Estos amantes se enamoraron tras beber por error una poción de amor que debía ser para Isolda y el rey Marco (el tío de Tristán), por lo que entablaron un romance ilegítimo que continuó luego, tras dejar de tener efecto el conjuro (Rougemont, 1993).

La Inquisición episcopal, instaurada en el S. XII por el Papa Lucio III, fue el principio de la Inquisición medieval. Trató de controlar los comportamientos amorios, pero, aún así, seguían dándose relaciones fuera del matrimonio. Al comienzo de la Baja Edad Media (SS XII-XV) surgió el amor cortés, un amor “idealista” que solía tener lugar entre un mancebo y una dama que le ofrece alojamiento y comida. Por ello, es necesaria una distinción entre el matrimonio (convenido), el amor (amor cortés) y el placer (que se buscaba en la prostitución) en lo referente a la erótica.

Ya en los SS XIV y XV no podemos olvidarnos de tres grandes representantes literarios: Dante y Petrarca, ambos enamorados de mujeres casadas y Bocaccio, el cual refleja en sus obras el lado más carnal del amor<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Recordemos la historia de Abelardo y Eloísa. En la época de San Bernardo conviene destacar esta historia. Abelardo, sedujo a Eloísa en su viaje a París, con la excusa de cultivar su formación filosófica. Eloísa se quedó embarazada, por lo que Abelardo la condujo a Gran Bretaña para que allí naciera el hijo de ambos. Un trágico final le aguardaba a Abelardo a su vuelta a París. Fulberto, el tío de Eloísa, le esperaba junto a sus emisarios para castrar al seductor. Abelardo terminó en un monasterio y Eloísa en un convento, pero su amor perduró hasta el fin de sus días (Fortuny (2001).

<sup>5</sup> Nos detenemos en estos autores en el último capítulo en el apartado de las relaciones extramatrimoniales.

En la Edad Media los goliardos, estudiantes pobres y pícaros, criticaron la sociedad establecida a través de sus composiciones poéticas. De ellos deriva en España la actual tuna, un grupo musical de estudiantes universitarios. Surge en el S. XIII o XIV como continuación a la tradición goliarda. Los tunos cantan a las mujeres, al vino y al amor. Con sus cantares cubren sus necesidades económicas y, gracias a su espíritu viajero, se extienden a otros países europeos (Holanda y Portugal) y algunos países de América Latina (México, Colombia, Perú, Chile...) (De la Cruz Aguilar, 1996).

En la Edad Moderna (SS XVI-XVIII) se da el máximo control de la Iglesia Católica sobre las prácticas eróticas. Por ello, los hijos ilegítimos y las visitas a los burdeles son más frecuentes, ya que el modelo reproductivo propugnado por la Iglesia restringe la sexualidad al marco matrimonial, por lo que el placer es buscado fuera del mismo.

Durante la Ilustración, Voltaire (1694-1778) afirmó que las personas actúan o no de acuerdo a una moral establecida en función de la educación recibida. Rousseau trató de promover algunas reformas en cuanto a la educación y defendió un discurso en el que todos los hombres tienen derecho a su educación, planteamiento criticado por otros que le acusaron de fomentar las diferencias entre hombres y mujeres. Rousseau se justificó aduciendo la idea de la complementariedad entre los dos sexos, situando a la mujer en la esfera doméstica y al hombre en la pública.

La Revolución Francesa marca un antes y un después en la historia de Europa. Mary Wollstonecraft con la *Vindicación de los derechos del hombre* (1790) y más tarde con la *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), reclamó al Estado un sistema igualitario de enseñanza primaria gratuita universal para ambos sexos. Defendió la educación propuesta por Rousseau, pero consideró que, en el caso de las mujeres, ésta resultaba discriminatoria. Wollstonecraft criticó a Rousseau por concebir las costumbres femeninas como hábitos innatos, lo que conduciría a las mujeres a una dependencia natural. Esta autora, defendió que los intereses son guiados y socialmente adquiridos. Por ello reivindicó una educación igualitaria para los niños y las niñas, lo que la convierte en una de las pioneras del feminismo de la igualdad.

Las reflexiones de Rousseau influyen en un escritor que no podemos dejar de mencionar al Marqués de Sade (1740-1814), defensor de la libertad individual más extrema jamás presentada hasta la época, anteponiendo el placer erótico a las normas impuestas por la sociedad. En su época las orgías eran prácticas habituales y el libertinaje gozaba de una gran permisividad entre la alta aristocracia. El marqués de

Sade estuvo especialmente influenciado por la educación jesuita que recibió en su infancia, aunque demostró sentir un profundo rechazo hacia la religión institucionalizada, así como una fuerte tendencia a blasfemar durante sus relaciones eróticas sin ningún tipo de sentimiento de culpa. Esto le condujo a ser condenado por la Iglesia y a sufrir varios procesos judiciales, en donde comparecieron un gran número de prostitutas como testigos (Du Plessix Gray, 2002).

A finales del S. XVIII, el Romanticismo aparece como un movimiento cultural originado en Alemania y Reino Unido que reacciona contra el racionalismo de la época de la Ilustración, dando prioridad a los sentimientos, al instinto y a la pasión. Esta concepción se aparta de algunas reflexiones desarrolladas ya en el S. XVII por Spinoza (1632-1677), quien entendía el deseo como presencia, es decir, como disfrute de la persona amada lejos del masoquismo del ideal romántico. El Romanticismo se caracteriza por postular un universo propio y original, opuesto al vulgo, al despotismo ilustrado y a la tradición clasicista. Esto permite a cada individuo mostrar su especificidad personal. A diferencia de la época de la Ilustración, el Romanticismo opta por ambientes más sórdidos y siniestros, dando entrada a la extravagancia a través de culturas más bárbaras, en lugar de tomar inspiración en la Grecia y en la Roma clásica. El estilo romántico desprecia el materialismo burgués e invita a la vuelta a los valores cristianos de la Edad Media, tal y como se refleja en la obra de Chateaubriand y los hermanos August Wilhelm y Friedrich von Schlegel. Muchos románticos de la época optaron por el suicidio como salida a un mundo miserable. Algunas figuras de la literatura romántica como Don Juan quebrantan el sistema normativo de la época por amor, rechazando el arrepentimiento.

Los movimientos feministas culparon al sistema patriarcal de la opresión femenina y criticaron la heterosexualidad dominante y determinadas formas de sexualidad y de masculinidad. Dando un salto en el tiempo, en los años sesenta nacieron los feminismos centrados en la igualdad (Iris Young, Nancy Fraser, Celia Amorós o Amelia Varcacel), los cuales reclamaban que las mujeres fueran reconocidas en igualdad de derechos que los hombres, ya que las diferencias entre los sexos no son sino constructos sociales y culturales; Por otro lado, el feminismo de la diferencia busca la igualdad ante la ley, pero reconoce las diferencias entre ambos sexos (Rosi Braidotti, Helene Cixous, Victoria Sedón, Luisa Muraro y Milagros Rivera). Estas diferencias entre los feminismos de la igualdad y los feminismos de la diferencia revisten una serie

de implicaciones con respecto a la amatoria, ya que tanto uno como otro pueden llevar al enfrentamiento entre los sexos y no a su encuentro, tal y como se propone en el nuevo paradigma sexual. ¿Por qué enfrentar a hombres y mujeres? (Martínez Sola, 1998).

Ya en el S. XX, aparecen algunas propuestas que reclaman un amor no genitalizado y unos modelos de pareja diferentes.

Dominique Wolton (1974) apuntó la emergencia de un nuevo orden sexual, en donde los nuevos sacerdotes ahora son los médicos y los sexólogos, a los que curiosamente equipara. Habría que aclarar a este respecto que los sexólogos no formulan diagnósticos como los médicos, ya que sería irresponsable por su parte, sino que únicamente estudian el Hecho Sexual Humano y no las enfermedades, las cuales tienen que ser tratadas por los especialistas oportunos. Wolton incluyó el placer dentro del orden.

Poco después, Bruckner y Finkelkraut (1979) se plantearon si se aceptaba o no ese orden sexual. Ellos defendían que no fuera el orden sexual, sino el amor el que gobernase la vida de las personas, lejos de una relación sometida a unos objetivos rígidos. Finkelkraut y Bruckner publican en 1977 un libro fundamental, *El nuevo desorden amoroso*, en el que se enfrentan al viejo orden sexual y revolucionan el panorama sexológico internacional. En él afirman que para el hombre no es lo genital lo más importante y el desorden propuesto por ellos es de carácter amoroso. Tratan de producir desorden en el orden y sustituir lo sexual por lo amoroso: el amor desordena el sexo. En este desorden, la Moral no tiene nada que decir, ya que se disfraza de ciencia sexológica. Lanzan el mensaje a los hombres de subvertir el orden genital y lograr la voluptuosidad, implicando los sentimientos además del cuerpo placentero. Reivindican el cuerpo de la mujer como un cuerpo no genitalizado, sino descentralizado, de modo que todo en él es erótico.

Otro autor, Michel Onfray, en *La teoría del cuerpo enamorado* (2002), se refiere a la “soltería” como una propuesta que radicaliza el principio de la individualización. Propone que disociemos el amor, el goce y la reproducción. Menciona que para la moral cristiana tenemos un cuerpo y existe la obligación de dominarlo, mientras que él afirma: *No tenemos un cuerpo, somos un cuerpo*. Libera al Eros de la sociedad cristiana normalizada a la que se somete contraponiendo la tradición de pensadores de vertiente materialista y libertina como Diógenes, Horacio y Demócrito frente a la de San Agustín o San Pablo. Onfray contempló al soltero como el sujeto que es capaz de tener un encuentro con otra persona, conviva o no con ella, haya amor o no, o bien, haya sexo o

no, siendo capaz de disociar placer, reproducción, afecto y amor. Onfray no dudó de la posibilidad de la soltería en una sociedad incierta, en donde se disuelve la idea de duración y es el individuo quien gestiona su propia biografía sexual. Por otro lado, desde el punto de vista de la “no necesidad del otro”, la soltería puede ser una opción decidida y gestionada por el propio individuo, pero sin menospreciar “al otro” como parte de su biografía. La sociedad occidental es cada vez más individualista y los sujetos van adaptándose a las nuevas circunstancias, aunque podría darse algún tipo de nostalgia de los tiempos sólidos. Tal y como ya indicó Beck (2003): “vivimos en una sociedad zombi en la que se siente nostalgia de una vida sólida en los tiempos líquidos en los que se ve inmersa la sociedad occidental”.

Por otra parte, Bauman (2005) describe el amor líquido como la pareja en la que cada miembro vive independientemente el uno del otro, a diferencia del amor fusional. Cada uno es uno mismo, renunciando al “siempre” juntos.

La pareja fusional, también llamada pareja sensorial, emergió en el S. XX y sigue existiendo a día de hoy, entre otros posibles modelos de pareja. Las palabras claves son Todo y Siempre y el vínculo es el placer. Cada uno es responsable del placer del otro. Éste es un modelo igualitarista más que igualitario. Este tipo de pareja es la pareja romántica de toda la vida que lo comparte todo, siempre; un modelo idealizado que correspondería a la idea de “la media naranja”. Esta idea nació con la historia mítica ya comentada de los seres cortados en “El Banquete” de Platón, pero ha ido derivando hacia la búsqueda de “la otra mitad”, exactamente igual, que nos está predestinada y que podría ser reconocida una vez la encontremos en nuestro camino. Un mito que deja de tener sentido en la medida en que se basa en dos mitades exactamente iguales, ya que no hay dos personas completamente idénticas. Una vez que una persona encuentra el amor en otra persona, completa su *parcela* afectiva, lo que no implica una superioridad de uno sobre otro, sino una complementariedad entre ambos<sup>6</sup>.

Giddens (1998) afirma que tradicionalmente se ha dado una casi inevitable conexión entre el amor y el matrimonio y contempla el término “relación” como un vínculo emocional utilizado desde hace poco tiempo. Las personas que mantienen relaciones puras (o informales) son las que desarrollan unas relaciones puramente personales. Se produce una reflexividad individual que promueve el desarrollo de la intimidad y la democratización de la vida personal, adoptando una sexualidad plástica en la cual el sexo no es reducido a la reproducción. La sexualidad se convierte en

---

<sup>6</sup> Notas extraídas del Máster de Sexología INCISEX/UAH. Asignatura Socioantropología Sexual.

propiedad del individuo y ya no está sometida a unas convenciones que datan de hace generaciones. Se produce una democratización sexual en la vida de las personas, no en términos de igualdad, sino de aceptación de la diferencia, de manera que todas las personas que mantienen las relaciones puras personales negocian continuamente la naturaleza de su relación. El modelo de Giddens defiende una sexualidad de los individuos regida por la atención mutua entre ellos. El sentimiento es expresado por la sensación corporal en un contexto de comunicación donde se da y se recibe placer con todo el cuerpo. Por todo ello, los comportamientos eróticos no hacen referencia únicamente a lo genital, sino al deseo o, lo que es lo mismo, al cuerpo en su totalidad y a los factores que influyen en el deseo: el estado de ánimo, el lugar, el momento, la atracción... Existe una mayor atención hacia los gustos individuales y una mayor exigencia con respecto a las afinidades personales, puesto que la autonomía de los individuos es mayor (Elías, 1990: 180-270; Giddens, 1998: 114-127; Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 502) ya no se someten tanto a una serie de convenciones sociales.

Se podría afirmar que el modelo planteado por Giddens es compatible con el nuevo paradigma del Hecho Sexual Humano, ya que, de acuerdo con este planteamiento, cada cual tiene su propia erótica y ésta deja de ser impuesta, pues Eros atañe a los deseos (y no a los deberes y obligaciones). Las personas negocian su propia relación, teniendo en cuenta sus planos específicos de individuación.

Esta trayectoria nos permite ahondar en una posible inseguridad del individuo en un mundo globalizado que condiciona sus modos de vivir las relaciones amorosas en el marco de una sociedad líquida (Bauman, 2005). Se propone la experimentación de la sexualidad lejos de imposiciones (Bruckner y Finkielkraut, 1979) y la individualización de la pareja en la que el espacio personal de cada uno es mayor (Onfray, 2002).

Tras estos preliminares conceptuales, podemos concluir diciendo que la amatoria moderna no puede contemplarse como espíritu frente a carne, ni como una conducta únicamente de cópula, sino como una manifestación de la erótica, como un modo de vida y no como un producto más de la naturaleza animal.

### **1.1.3.2. La pareja en nuestro ámbito de estudio**

#### **1.1.3.2.1. Antecedentes:**

##### **a) La Yahiliya, periodo preislámico**

La *Yahiliya* es considerada un “tiempo de ignorancia”. Para Ibn Mandur (1232-1311), el autor del diccionario *La lengua de los árabes*, la Yahiliya fue una época en la que los árabes menospreciaban a Dios y a sus profetas y sólo glorificaban a su familia, a sí mismos y a su tribu. Por otro lado, el orientalista clásico Ignaz Goldziher no consideró la Yahiliya como un tiempo de ignorancia, sino como una época de rudeza, en donde los árabes no rechazaban el saber, sino que preferían el modo de vida de los beduinos y las costumbres paganas. Del Corán y las sentencias del Profeta (Hadiz) se deduce que la palabra Yahiliya no significaba ignorancia en el sentido de no conocer nada, sino ignorancia acerca de Dios e idolatría (Heller y Mosbahi, 1995: 23-24).

Amru Ibn Hashim (556-624), uno de los personajes más notables de la Meca, encarnaba esa sociedad dedicada al culto de los ídolos y fue conocido por su vida entregada al vicio y el placer. La atracción principal de la metrópoli del comercio era un lugar de culto pagano (la Kaaba). En los santuarios de piedra se hallaban los dioses protectores de la ciudad: el dios principal Uval y las tres divinidades femeninas: Allat, Al-Ozza y Manat. Allat (la diosa) correspondía entre los árabes helenizados a la imagen de Atenea; Manat, según muchos historiadores, era la diosa del destino y la muerte. Se asocia a la diosa babilónica Mamnatu, y Al-Ozza (la muy poderosa) a Venus. Mahoma ofreció a Amru Ibn Hashim aceptar en el Islam a las tres diosas protectoras de la Meca y los mecenos se alegraron de esa negociación, por lo que se mostraron dispuestos a convertirse al Islam, pero el Profeta se arrepintió después de que el ángel Gabriel se le apareciera, transmitiéndole el mensaje de que los infieles le estaban desviando de su misión. Tras este conflicto, la separación entre la sociedad preislámica y la comunidad musulmana se volvió definitiva con la emigración de Mahoma a Medina. La destrucción de Al-Ozza fue realizada a través de un enviado de Mahoma, el célebre caudillo Jaled Ibn Al-Walid. Según se cuenta, la diosa se hallaba en el valle de Haradh en forma de arbusto de tres troncos y Jaled al llegar allí, destruyó el primer tronco, luego el segundo y al intentar destruir el tercero, se le apareció una mujer negra desnuda con los cabellos alborotados y las manos entrelazadas sobre la cabeza gritando, pero Jaled la derribó con su espada. Para el escritor tunecino Yussuf Saddik, esta destrucción fue un triunfo simbólico sobre la mujer superpoderosa. Hay numerosos mitos en torno a la rivalidad entre el hombre y la mujer, en donde se transmite la idea de la mujer astuta y cruel. La

llegada del Islam supuso la desaparición de las diosas y la conversión a Allah como único Dios (Heller y Mosbahi, 1995: 30-34), lo que puede haber favorecido una consolidación del modelo patriarcal.

En cuanto a los modos de amar en este periodo, Heller y Mosbahi (1995: 36-38) afirman que en el periodo preislámico coexistían diferentes modos de entender la amatoria. Según el historiador árabe At-Tabari (828-923), las mujeres se atrevían a mostrar partes de su cuerpo y llevar transparencias. La procreación se producía a partir de las relaciones extramatrimoniales, y no estaba tan ligada al matrimonio. Además la prostitución estaba muy difundida en esta época, en la que las prostitutas solían ser esclavas o mujeres que venían de lejos<sup>7</sup>.

Con la llegada del Islam se produjo una fase de transición previa a la regulación de la amatoria a través del matrimonio, con el establecimiento del “matrimonio temporal” o “matrimonio por placer”, donde los dos miembros de la pareja acordaban vivir juntos cierto tiempo y, pasado el plazo, podían prolongarlo o separarse (Heller y Mosbahi, 1995: 39-40). Esta forma de matrimonio, al ir orientada hacia los encuentros eróticos, fue condenada por el Islam Sunní, aunque es aprobada por el Islam Shií, además de haber sido recuperada hoy en día por ciertos grupos yihadistas.

#### **b) Los poetas preislámicos**

La literatura árabe se restringía a la poesía, especialmente entre los beduinos, viajeros que atravesaban los desiertos, hablando de sí mismos, de su tribu o de su patrón, satirizando a sus adversarios o realizando elocuentes descripciones de la naturaleza. Para esos poetas árabes primitivos, la poesía consistía en un discurso donde la rima y la métrica eran puntos vitales, quedando limitada en cuanto a su contenido.

Heller y Mosbahi (1995: 40-51) describen a los poetas de esta época. A estos poetas les fascinaban la aventura y el amor. Vivían con la constante amenaza de la muerte en el desierto y se consolaban lanzándose a la aventura. Alardeaban de disfrutar de las mujeres de sus enemigos y para ellos conquistar a una mujer era poseer la entera naturaleza.

Imru Al-Qais (fallecido en el 540) fue un poeta preislámico que procedía de la estirpe de los Kinda (reino de la Arabia meridional). Vivió una vida llena de aventuras amorosas y tras el asesinato de su padre tomó venganza. Se abstuvo del amor hasta

---

<sup>7</sup> Esta cuestión es tratada con mayor amplitud en el último capítulo, el cual trata las relaciones extramatrimoniales y la prostitución.

vengarlo y fue de un lugar a otro, resultándole todos los lugares hostiles. La poesía y las mujeres le mantenían con vida, ya que para él amar a una mujer era poseerla. En sus aventuras poseía a una mujer mientras su marido dormía, o incluso, tenía aventuras con mujeres casadas, embarazadas y madres. Murió agotado y sangrando, al ser envenenado tras una breve historia de amor con la hija del Emperador Justiniano. Ibn Qayyim Al-Yauziyya (1292-1350), jurista y escritor de la época ofreció otra interpretación de esta historia, en donde confundió al Emperador Heraclio con Justiniano y alegó que Imru Al-Qais rechazó a la hija de Heraclio. Ésta para vengarse le dijo a su padre que si pudiera le arrebataría el reino, a lo que el Emperador respondió regalándole una vestidura envenenada. Murió en la falda del monte Asib, donde dedicó su último poema a la tumba de una princesa extranjera allí enterrada.

Otro poeta, Al- Murakkash Al- Akbar (falleció en el 550), se enamoró de niño de su prima Asma y de adulto pidió a su tío la mano de la joven, a lo que aquél le respondió que, para ello, había de demostrar su valentía, por lo que emprendió la aventura de su vida, pero, a su vuelta, ella había sido desposada con un hombre rico de la tribu vecina. Él desconocía la verdad y le notificaron que Asma había muerto, pero, un día, unos niños le revelaron la verdad y comenzó a buscarla. Se ocultó en una gruta para enviarle un anillo de compromiso por medio de un pastor y, cuando ella fue a su encuentro, él murió de mal de amores.

Abdallah Ibn Al-Aghlan fue otro poeta preislámico. Estaba casado con Hind, a quien amaba profundamente, pero dada la esterilidad de ella, su familia le incitaba a que se divorciase. Tras muchas amenazas, cedió y se divorció y aunque luego se arrepintió, ya era tarde, porque Hind se había casado con un hombre de otra tribu. Abdallah fue en su busca y cuando se encontraron, los dos murieron abrazados ante los ojos del marido de Hind.

En la poesía árabe preislámica, existen otras historias de amor que aluden a la virginidad con cierta fascinación, al igual que se canta al vino, a la vida beduina o al desierto. Esta poesía exalta el amor platónico udrí. Este tipo de amor destaca la distancia entre los amantes con dificultad para estar juntos (Boutros-Gali, 1996: 60-80; Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 509). Esta poesía hace referencia a algunas parejas célebres que no llegan a “consumar” el acto del coito, pero que ofrecen otros valores, como los sentimientos y las emociones, aunque los suyos no dejaron por ello de ser amores frustrados, ya que las normas sociales les impedían estar juntos. Entre esas historias se puede destacar la de Qais y Layla, Antar y Abla y Yamil y Butayna.

La primera de ellas es la historia de Qais y Layla, una historia de amor imposible que narró el poeta épico romántico Nizami Ganjavi (1141-1209). Qais y Layla son dos niños que comparten su amor apenas sin hablar en el espacio compartido por ambos: el recreo. Su amor crecía con los años, hasta que los padres de Layla quisieron evitar una relación de amor que pudiese estar en boca de los demás. Por ello, decidieron sacarla de la escuela provocando el sufrimiento y la desesperación de su amado Qais.

La segunda historia es la de Antar y Abla<sup>8</sup> que narra el amor entre un noble árabe hijo de una mujer abisinia, y por tanto, de piel muy oscura, y su prima de piel blanca, Abla. Estos amantes no podían casarse, ya que el padre de ella no quería que contrajera matrimonio con un hombre negro. Al pueblo no le gustaba Antar, hasta que éste salió victorioso en un combate entre guerreros y aprovechó su éxito para pedir la mano de Abla. El padre de ella le impuso entonces varias pruebas casi todas imposibles de realizar, como el pago de una dote de doce mil caballos rojos del Rey Numan. Pero, a pesar de conseguirlo, volvió a ser rechazado, y a todo aquel que quería casarse con Abla, su padre le pedía la muerte de Antar. Finalmente, Antar abandonó la idea de casarse con Abla ante las amenazas y ella se casó con otro hombre, pero siguieron amándose por siempre.

Por último, el poeta udrí Yamil (muerto en 710) tomó el nombre de su amada desde la infancia, Butayna, haciéndose llamar Yamil Butayna. Butayna era hija de un compañero del Profeta y de una familia más rica que la de Yamil, motivo por el cual la familia de ella se negó a que esta pareja contrajese matrimonio. Por ello, los amantes se veían en secreto, hasta que Yamil cayó enfermo y pidió que, a su muerte, llevaran su vestido a Butayna, la cual entró en una profunda tristeza tras saber de la muerte de su amado y no volvió a componer nuevos cantares (Schack, 2003: 20-21).

Ninguna de estas parejas fue más allá de la adoración y la fidelidad, sin que la amada dejara de ser “virgen”. A pesar del valor concedido al amor en estas historias, los amantes seguían manteniendo unas conductas socialmente valoradas y prescritas por la sociedad.

Estas historias nos llevan a una reflexión acerca del amor y el concepto de la virginidad, ya muy valorados en épocas preislámicas, en donde se resaltaban más los sentimientos de amor que las prácticas amorosas, inexistentes entre los amantes. En todas ellas se aborda una especie de dialéctica entre el amor y el deseo. La cultura árabe posterior preservó el interés por algunos temas presentes ya en la Yahiliya en las

---

<sup>8</sup> Publicado por las amigas de Habla Hispana (2012) en la Revista Entre Hispanas. Ver texto de *Ahood Al- Kabi*.

cuestiones referidas a la conciliación del amor con las convenciones sociales. La religión tanto islámica como cristiana ha tratado de legitimar los encuentros amorosos dentro del matrimonio, aunque en épocas anteriores se permitía encontrar el amor fuera de un vínculo institucional.

#### **1.1.3.2.2. La pareja en el Islam**

A la hora de analizar el funcionamiento del sistema patriarcal podemos hacer uso de algunos de los conceptos acuñados por Freud. No se trata de aplicar mecánicamente su enfoque a otras culturas distintas de la occidental, sino de hacer un uso crítico del mismo, confrontándolo con otras realidades diferentes, lo que puede contribuir a su propio enriquecimiento, tal y como nos muestran los análisis llevados a cabo por Bouhdiba (1998) y Sharabi (1992), entre otros. A este respecto nos parece especialmente fecundo el concepto freudiano de represión.

En las sociedades árabes se otorga un gran valor a la finalidad reproductiva y a la satisfacción derivada de “cumplir” con la moral establecida. Por esta razón, muchos comportamientos eróticos, tantos de hombres como de mujeres, podrían ser reprimidos en busca del reconocimiento social que “aprenden” a lo largo de su vida. Las mujeres están expuestas a un mayor control, dada su capacidad reproductiva si no cumplen con las normas establecidas, pudiendo ser repudiadas por el marido o rechazadas por su familia.

Debido a las transformaciones sociales vividas por Marruecos en los últimos años, conviven allí actualmente diferentes modelos de pareja, tanto tradicionales como modernos, sin que ello suponga que los unos sustituyan a los otros. Por ello, nos preguntamos si estos cambios sociales implican otros modos de actuar “aprendidos” con la llegada de elementos occidentales. Estos cambios sociales implican que las relaciones de poder varíen. Ya no es la figura patriarcal en la familia la autoridad absoluta (al menos en los entornos menos tradicionales), sino que es el Estado quien toma las últimas decisiones que conciernen al país. Por tanto, el control sobre los comportamientos amorosos se relaja en cierta medida entre los sujetos que siguen un modelo más “moderno”.

Como conclusión, pensamos que no es posible generalizar unos comportamientos amorosos determinados, tal y como reflejó en sus escritos Freud, sino que una misma sociedad puede tener diferentes visiones en cuanto a los modos de amar

en pareja. Por ello, vamos a separar la visión de los musulmanes clásicos y la de los nuevos musulmanes.

#### **a) Islam clásico**

El estudio de la amatoria en Marruecos se ha visto marcado por la influencia de ciertos estereotipos referentes a una presunta lujuria innata, unida a la imagen tópica del harén, así como la de una homosexualidad generalizada, atribución construida ya desde la Edad Media y que afectaba también al Profeta Muhammad (Perceval, 1997). La amatoria en el mundo islámico, a diferencia de lo que sucedía en el mundo cristiano, además de tener una función reproductiva, toma en consideración la satisfacción sexual y la búsqueda del placer (Bouhdiba, 1998; Heller y Mosbahi, 1995). Ello es lo que ha podido propiciar el surgimiento de los arquetipos existentes actualmente en torno a la erótica árabe. Esta visión islámica del amor entre el hombre y la mujer revela un enfoque más epicúreo de disfrute, que la tradicional visión cristiana. De este modo, Mahoma fue un hombre polígamo que disfrutó de la erótica con sus mujeres, mientras Jesús y los apóstoles fueron hombres castos que vivieron el amor de un modo más espiritual.

El Islam clásico permite todo tipo de juegos eróticos dentro del matrimonio, pero si se comete adulterio, se es castigado: “Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno, por respeto a la ley de Allah, no uséis de mansedumbre con ellos, si es que creéis en Allah y en el Último Día. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo” (Corán, 24:2). La práctica de la lapidación proviene de la religión judía, y se introdujo en la ley islámica, pero no existe versículo alguno en el Corán que prescriba la lluvia de piedras contra el adúltero. Sin embargo, la lapidación se estableció en algunos países a partir del segundo Califa Omar Ibn Al-Jattab, el cual gobernó la Umma antes de la compilación definitiva del Corán. Este Califa se guió por la Sunna del Profeta cuando legisló la lapidación. Cabe decir que en la Torá judía se justifica la lapidación como una práctica habitual, pero no sólo castiga el adulterio, sino la pérdida de virginidad femenina antes del matrimonio:

“Si un hombre aborreciere a la esposa que le ha sido dada diciendo que no llegó virgen y puede probarlo) sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre y la apedrearán en presencia de la gente de su ciudad y morirá, porque cometió vileza en Israel fornicando cuando estaba en casa de su padre; así extirparás el mal de en medio de ti” (Deut. 13-

21).

“Cuando una virgen estuviere comprometida legalmente con un hombre y otro hombre la hallare dentro de la ciudad y se acostase con ella, sacaréis a ambos a las puertas de aquella ciudad y los apedrearéis hasta que mueran” (Deut. 23-24).

Por otro lado, en la *Sura* del Profeta se mencionan cinco casos absolutamente excepcionales en los que se produjo la lapidación, casi todos ellos tras la confesión voluntaria de los infractores<sup>9</sup>.

Uno de los grandes pensadores del Islam Sunní que escribió sobre el matrimonio y el amor fue Al-Gazali (1058-1111). En primer lugar estaba a favor del matrimonio, siempre que las circunstancias económicas lo permitiesen. Este pensador resaltaba la importancia de las caricias y los juegos previos al coito, así como el uso de la palabra en los encuentros amorosos, por lo que a pesar del valor que se otorga a la maternidad aparecen otras posibilidades entre los juegos de seducción en la pareja.

Al-Ghazali recomendaba casarse varias veces a los hombres fogosos que no tuviesen suficiente con una sola mujer, siempre que éstas fueran tratadas de manera equitativa. Detallaba cómo había de ser una mujer virtuosa, y afirmaba que la mujer debe centrarse en las tareas de la casa y en la satisfacción sexual del hombre. Heller y Mosbahi (1995:62) resumen el planteamiento de Al-Ghazali de este modo:

“La mujer permanezca en el interior de la casa y siéntese a la rueca para hilar. No suba mucho a la terraza para curiosear. No hable mucho con los vecinos y no los visite sino para recados urgentes. Tenga siempre la mente puesta en su marido (¡!), hállese éste presente o ausente, y procure agradecerle en todo. Debe serle fiel en cuanto a ella misma y en cuanto al dinero. No salga de casa sin permiso de su marido. Y cuando salga, lleve vestidos que la cubran bien, y escoja los caminos poco frecuentados, evitando en cambio las calles principales y los mercados. (...) El hombre debe ocupar siempre el primer lugar en la casa. (...) Sea muy limpia, y esté siempre en condiciones de que su marido pueda gozar de ella cuando le parezca”.

---

<sup>9</sup> Ver casos de lapidaciones asociados con el Profeta en <http://www.islamhoy.org/principal/secciones/mujer/lapidacion.htm>

Otras aleyas del Corán hacen referencia a aquellos jóvenes que no pueden contraer matrimonio:

“Quienes no cuenten con los recursos suficientes para casarse que tengan paciencia y se abstengan (de mantener relaciones prematrimoniales) hasta que Allah les provea con sus medios para ello con Su gracia. (...)” (Corán, 24:33).

“Es muy virtuoso ayudar a quien no tiene medios a casarse: Desposad a aquellos hombres o mujeres que no tengan cónyuge (...) No temáis si son pobres, pues Allah les sustentará con su gracia, y Él es Vasto, Omnisciente” (Corán, 24:32).

El matrimonio según el Corán es la unión entre un hombre y una mujer que deciden vivir juntos, según las enseñanzas de su fe islámica. La religión islámica afirma que el deseo sexual debe ser satisfecho solamente dentro del matrimonio, motivo por el cual es posible casarse en el momento que los jóvenes alcancen la edad legal permitida. Tal y como se ha señalado en algunos pasajes del Corán, los jóvenes con dificultades económicas tendrán que abstenerse de mantener encuentros eróticos de manera extramatrimonial, lo cual no siempre se cumple. Por ello, muchos padres prefieren mantener a sus jóvenes hijos casados hasta que consigan su autonomía financiera. En algunos casos, se pospone la celebración hasta que la pareja se independice y finalicen sus estudios en caso de cursarlos, por lo que podrían retrasar el deseo de formar una familia y, así, evitar más cargas familiares a sus padres. En otros casos, algunas organizaciones de musulmanes pretenden crear fondos para mantener a la pareja de jóvenes que se han casado, hasta que tengan los recursos económicos suficientes (Rizvi, 2010: 65). De este modo, los jóvenes no estarán “perdidos” en un mundo lascivo y lujurioso, sino centrados en su pareja y su futuro.

Además, el Corán establece ciertas prescripciones en el momento de la elección de pareja:

“Y no os caséis con las idólatras, a menos que acepten la fe (...). Ellos (los idólatras) conducen al Infierno, mientras que Allah promete el Paraíso con Su anuencia y el perdón, y aclara Sus preceptos a los hombres que recapaciten” (Corán, 2:221).

La elección del cónyuge ha de basarse en la castidad y la decencia por encima de la belleza y la riqueza, puesto que éstos últimos no son elementos que aseguren su porvenir. Según el Corán, está prohibido contraer matrimonio con idólatras, puesto que la creencia en otra deidad que no sea Dios degrada al ser humano. Los musulmanes no encuentran el sentido a rendir culto a otras divinidades que no sean Allah, ya que consideran que tales deidades son mediadoras de Allah, lo cual es inconcebible.

El contacto sexual entre hombres y mujeres sólo puede establecerse en un marco matrimonial. Para que se lleve a cabo dicho contrato matrimonial, la persona ha de ser musulmana, soltero o soltera, púber y tener un estado mental y físico apropiado. Cuando se hace referencia a la erótica, la penetración vaginal es la práctica a la que más se alude cuando se habla de sexo y muchos autores resaltan la importancia de recitar el *bismillah* (“en el nombre de Dios”) antes de practicar el coito. Un hombre musulmán no puede casarse con una mujer divorciada o viuda durante su *idda* (periodo de espera de cuatro meses y 10 días que la mujer debe respetar tras su viudedad o divorcio para asegurar la paternidad), aunque el hombre puede manifestar su deseo de casarse con ella de un modo indirecto. El musulmán tampoco puede casarse con una mujer que ya está comprometida con otro musulmán, a no ser que finalice ese compromiso y el primer pretendiente lo permita. Por último, no está permitido que una persona musulmana se sienta atraída por sus parientes reales o políticos, la atracción entre una nodriza y un musulmán al que amamantó, tampoco son lícitas, incluida la atracción de un musulmán hacia sus hermanas de leche o hacia mujeres politeístas que adoran a otras deidades diferentes a Allah. El musulmán puede desposarse con una mujer de “Las Gentes del Libro” (judía o cristiana), pero una mujer musulmana no puede casarse con un hombre que no es musulmán (Qaradawi, 2005: 86-97). Esta diferencia en las exigencias planteadas a las mujeres y los hombres musulmanes se deriva de la naturaleza de la sociedad patriarcal, ya que el hombre es el encargado de la educación de sus hijos. Por ello, los hijos de un musulmán serán musulmanes, pero los hijos de una musulmana casada con un hombre no musulmán no lo serían.

En el matrimonio, el marido ha de satisfacer las necesidades básicas de su mujer y ésta no ha de rechazar tener relaciones eróticas con el marido a no ser por razones médicas, como en el caso de la menstruación. El marido ha de mantener a su esposa e hijos, proporcionándoles alimento, ropa y vivienda, mientras la mujer ha de ser obediente, respetuosa y no dejar entrar a alguien en el hogar que desagrada a su marido.

En cuanto a la vida en sociedad, ha de tener un buen trato con los demás sin incomodarlos (Rizvi, 2010).

"Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado (desde el punto de vista del sistema social) a unos sobre otros y por los bienes que gastan (en la manutención de ellas). Las mujeres buenas son humildes y en ausencia de sus maridos cuidan su derecho (y sus secretos) frente a los derechos que Dios ha asignado para ambos. En cuanto a aquellas que temáis que se rebelen (violando vuestros derechos), amonestadlas, (y si ello no resulta) dejadlas solas en el lecho, (y si tampoco resulta y la conducta incorrecta persiste) pegadles. Si os obedecen, no os metáis más con ellas. (Y sabed que en verdad) Dios es Excelso, Grande" (Corán, 4:34).

El hombre ha de tener en cuenta la estimulación sexual de la mujer, ya que lo contrario se consideraría una crueldad. Está casi todo permitido, siempre que se use el propio cuerpo, evitando objetos extraños. Por ejemplo, se permiten las felaciones y cualquier posición durante el coito, pero no el coito anal, por ser dañino para la mujer, a no ser que ella lo consienta. La intimidad de la pareja ha de ser respetada por los hijos en tres momentos del día: al alba, por la tarde y al anochecer, por lo que los hijos estarán libremente en casa excepto en esos tres momentos en que deberán llamar a la puerta en el dormitorio de sus padres (Rizvi, 2010: 85).

Entre las prácticas eróticas no permitidas (*haram*), está prohibido el coito durante el Ramadán antes de la puesta del Sol, 10 días después del parto, la peregrinación a la Meca o la menstruación (Rizvi, 2010: 84-85) al no estar la mujer purificada: "Manteneos, pues, aparte de la mujeres durante la menstruación y ¡¡no os acerquéis a ellas hasta que se hayan purificado!" (Corán, 2:222).

En la escuela malekí, la mujer tiene derecho a pedir el divorcio si el hombre no satisface sus deseos eróticos, siendo a la inversa en la escuela shafi'í. También se prohíbe la masturbación como autoestimulación placentera. Para evitarla se aconseja tener voluntad, buscar compañía o buscarse otra ocupación.

Otra de las prácticas prohibidas es la homosexualidad, y tanto el Judaísmo y el Cristianismo como el Islam coinciden en considerarla opuesta a la naturaleza humana (Rizvi, 2010: 74-75) y también condenan la pornografía como una práctica aberrante,

aunque a lo largo de la historia, en el mundo islámico ha sido aceptada a veces entre los sectores más ricos, como pudo ocurrir en la Córdoba califal e incluso en dirigentes políticos como Mehmet II, el conquistador de Constantinopla, quien aceptó su homosexualidad como algo habitual.

En el caso de que las mujeres cometan una inmoralidad, el Corán establece esta posibilidad de divorcio:

“Si una mujer temiese que su marido no cumpliera con sus obligaciones para con ella o la rechazare, entonces, no incurrirá en falta si llegan a un acuerdo para evitar el divorcio, pues ello es lo mejor. El alma es propensa a la avaricia, pero si hacéis el bien y teméis a Allah, sabed que Allah está bien enterado de cuanto hacéis” (Corán, 4:128).

“Si teméis la ruptura de un matrimonio, poned un mediador de la familia de él y otro de ella. Si desean reconciliarse, Allah hará que lleguen a un acuerdo. Allah es Omnisciente y está bien informado” (Corán, 4:34-35).

“No incurrís en falta si divorciáis a vuestras esposas antes de consumar el matrimonio o convenir la dote. Aún así, dadles un presente de acuerdo a vuestras posibilidades, seáis ricos o pobres. Es una recomendación para los que obran correctamente” (Corán, 2:236).

“Y si las divorciáis antes de consumar el matrimonio y habiendo ya convenido la dote, pagadles la mitad de lo acordado, a menos que la mujer o el hombre renuncien a su parte y esto es lo más próximo a la piedad. Y no olvidéis lo bueno que hubo entre vosotros, ciertamente Allah ve lo que hacéis” (Corán, 2:237).

“Pero si se divorcian, Allah hará que cada uno pueda prescindir del otro por Su gracia. Allah es Vasto, Sabio” (Corán, 4:130).

“¡Oh creyentes! Si os casáis con las creyentes y luego os divorciáis sin haberlas tocado, no deberán ellas aguardar ningún plazo para volver a casarse, y divorciarlas en buenos términos” (Corán, 33:49).

El Islam considera que el matrimonio es una unión sagrada que otorga paz y

armonía en la familia, pero en el caso de desavenencias en la pareja, el Islam ordena que se recapacite y que se eviten los desacuerdos que pueda tener la pareja. En algunos casos, la familia media en la pareja para reconciliarlos. Pero si la idea de divorcio persiste, la mujer tiene que permanecer en casa durante tres meses (*Al-iddah*), estándole al marido prohibido acercarse a ella durante este período, pero, debe, sin embargo, mantenerla. Este tiempo será suficiente para que puedan solucionar sus problemas y volver juntos, sin que sea necesario un nuevo contrato matrimonial.

Este tiempo es suficiente para que cada uno recapacite en su problema y es una oportunidad para reconciliarse, si lo desean. Pero si el marido no vuelve a casa, se llevará a cabo el divorcio y, sólo podrán volver a estar juntos con una nueva dote, siendo preciso que haya testigos presentes y con la elaboración de un nuevo contrato matrimonial. Si aparece una nueva discordia, la mujer no podrá volver con su marido, sin antes haberse casado con otro hombre y divorciarse o quedado viuda de él<sup>10</sup>.

#### **b) Musulmanes modernos**

Al igual que en el Islam clásico, los nuevos teóricos musulmanes defienden las prácticas eróticas dentro del matrimonio, aunque algunos de ellos mantienen ciertas diferencias en algunos aspectos. Un punto que comparten gran parte de los estudiosos musulmanes de la sexualidad es la importancia que se le otorga a la erótica, siempre que los amantes estén casados. En este punto contrastan con los cristianos, los cuales tradicionalmente han restado importancia a los placeres carnales, dando primacía al mundo espiritual sobre el material.

Entre los musulmanes modernos, destacan los Hermanos Musulmanes, los cuales comparten con los salafistas su intención de un retorno al pasado islámico. El famoso ulema egipcio vinculado a este movimiento, Al- Qaradawi, prohíbe mirar las partes vergonzosas o *awra* de otros, excepto, tal y como ellos lo entienden, en casos de necesidad médica. El *awra* del hombre se encuentra desde el ombligo a la rodilla y en las mujeres comprende todo el cuerpo, excepto el rostro y las manos, ya que ocultar estas partes supondría gran dificultad en su vida diaria. “¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que

---

<sup>10</sup> Fuente: El divorcio en la legislación islámica <http://www.nurelislam.com/Mujer/matrimonio.html#EL%20DIVORCIO>

se las distingua y no sean molestadas. Allah es indulgente, misericordioso” (Corán, 33:59). Las mujeres de mayor edad, que no están en disposición de casarse, pueden mostrar su cuerpo, pero es mejor para ellas si se abstienen de hacerlo (Qaradawi, 2005: 77).

Heba Kotb, una sexóloga egipcia, se ha atrevido a hablar de sexo en la televisión de su país dando consejos a los matrimonios en el programa “La Gran Charla” en el canal Al Mehwar. Su fundamento es la religión islámica. Afirma que los jóvenes que no están casados no pueden quedarse solos, por lo que han de estar acompañados. Kolt defiende la idea de que el sexo es una extensión del amor. Por tanto, forzar a alguien a mantener relaciones eróticas debe ser considerado una violación. El hombre ha de respetar a sus mujeres y fomentar el amor, tal y como hacía Mahoma al amar a sus mujeres: “no ataques a tus mujeres como una bestia salvaje, sino envíale un mensaje antes”, como el beso y la palabra y “no abandones antes de que ella esté satisfecha”. A diferencia de lo que sostenían los musulmanes clásicos, la mujer no “accede” a lo que le dice el hombre, sino que éste fomenta un clima de deseo en ella. Por ello, la amatoria entra en juego con la seducción entre el marido y la mujer<sup>11</sup>.

El papel de la mujer es un asunto que ha sido controvertido y debatido, sobre todo entre las feministas del mundo islámico<sup>12</sup>.

Entre ellas podemos destacar a Nawal As-Saadawi (1931- ), una feminista marxista y atea egipcia, que continúa en la batalla para transformar el papel de la mujer en las sociedades árabes. De pequeña, sus órganos genitales fueron mutilados en contra de su voluntad, por lo que lucha contra esa práctica, la cual hay que aclarar que no se realiza en Marruecos. Defiende que la mujer decida sobre su propio cuerpo y critica el sistema patriarcal por ser opresivo para ella. Llega a afirmar que la religión es producto de la política y que se utiliza la excusa de la identidad cultural y de la defensa de las tradiciones para pisotear los derechos de las mujeres. A diferencia de los musulmanes clásicos, As-Saadawi busca la igualdad de derechos entre los sexos, lejos de la diferenciación de roles, lo que también incluye a la erótica de ambos.

Otra reconocida feminista en el mundo árabe es la marroquí Fátima Mernissi (1940- 2015), la cual vivió en un continuo debate en cuanto al papel activo de la mujer y su placer. Fatima Mernissi discrepó con el imán Al-Gazali (1058-1111), en varios puntos relacionados con el amor. Tanto el uno como la otra, vieron a la mujer como

---

<sup>11</sup> Ver <http://islamorient.com/content/article/la-relaci%C3%B3n-sexual-en-el-islam>

<sup>12</sup> Este punto se desarrolla en el apartado 2.5. Transformaciones sociales y asociacionismo femenino en Marruecos.

“sexualmente activa” desde la visión islámica, aunque habría que analizar qué se entiende por ello. Es habitual hablar de la persona “activa” y “pasiva”, pero hay muchos modos de expresión de la erótica. Una persona puede ser receptiva y no pasiva, dado que entra en el juego erótico al permitirlo y disfrutar de él. Por otro lado, ese término es entendido como tal cuando hay coito, pudiéndose ser “sexualmente activo” en el modo en que vive su sexualidad, sin necesidad de un encuentro erótico con penetración. Mernissi y Gazali afirmaron que el Corán considera a las mujeres un peligro para el orden social, ya que pueden distraer al hombre del amor a Allah, punto en el que Mernissi estaba en desacuerdo, ya que entendía entonces que el amor entre el hombre y la mujer es relegado a un segundo plano.

Tanto As-Saadawi como Mernissi son críticas con el sistema imperante. Ambas desean que se conceda un mayor reconocimiento a la mujer en la sociedad y recurren a otras interpretaciones de las fuentes originales islámicas que otorgan una mayor participación a la mujer en el sistema social. Esta postura se refleja en la obra *El harem político: el Profeta y las mujeres* de Fatima Mernissi (2002). Este libro estudia los orígenes de la misoginia que impera en determinados entornos islámicos, mostrando la manipulación de la que han sido objeto los dichos del Profeta, el cual en realidad trató de mejorar la situación de la mujer de su tiempo. Mernissi describe el importante papel desempeñado por las mujeres de Mahoma frente a los estereotipos patriarcales, lo que provocó que este ensayo fuese censurado en Marruecos. A este respecto, Fatima Mernissi (2007: 139-146) muestra la valía de la mujer a través de uno de los cuentos de *Las mil y una Noches* en el que se hace uso del engaño. En el cuento de la noche número 962 “El cuento de Qamar Az-Zaman”, la princesa Budur engaña a la sociedad haciéndose pasar por hombre sólo con vestir la ropa de su marido. Era insegura y no conocía apenas el espacio público, pero, al hacerlo, sale airosa de muchas dificultades. Este hecho nos muestra que cuando se tiene ocasión de mostrar la propia valía, es posible tener éxito, ya que el talento de una persona no puede demostrarse si no hay ocasión para ello. Esto puede ser muy significativo con respecto a la división entre los roles masculinos y femeninos. En un contexto de transformación social y un mayor acceso al espacio público de la mujer, cada vez se comparten más funciones entre los sexos. Las funciones del hombre y de la mujer están delimitadas, lo que ayuda a la estabilidad de la pareja, pero si las circunstancias varían y la mujer necesita trabajar, tanto uno como otro pueden demostrar su capacidad de acción en otros campos que antes desconocían.

Según Bouhdiba (1998), el miedo al cambio social hace renacer hoy en día las fuerzas conservadoras, lo cual también afecta al plano de la amatoria y la sexualidad. La complementariedad de los roles en la pareja puede verse amenazada, ya que muchos hombres y mujeres empiezan a compartir unas mismas funciones. Esto puede provocar cierta *crisis sexual*. Por ello, los grupos más conservadores tratan de retomar las costumbres tradicionales para que cada cual ocupe su papel.

Esta defensa de los valores tradicionales, según algunos autores como Daryush Shayegan (1935- ), puede deberse a la impotencia para enfrentarse al mundo moderno. Por otro lado, desde el punto de vista de los conservadores, la Yahiliya, periodo que calificó Mahoma como inmoral y pagano, renace ahora en un mundo corrompido por Occidente, en donde la mujer podría ser considerada una *mensajera* suya de la misma. Heller y Mosbahi (1995: 18) escriben, en referencia a Bouhdiba (1998), acerca de la existencia de cierta nostalgia de un orden absoluto y del apoyo que la misma presta al actual movimiento de reislamización de las sociedades árabes.

Asimismo, aparecen distintas interpretaciones entre los musulmanes respecto al ideal de relación entre hombres y mujeres. Surgen también otras visiones en cuanto al amor homosexual, al ser éste un tema controvertido en algunas religiones, entre ellas el Islam clásico, en donde no sólo era condenado, sino que también podía castigarse con la pena de muerte. Abdelwahab Bouhdiba (1998), menciona la complementariedad de los sexos para una correcta armonía en la pareja. Sin embargo, esto puede suceder tanto en parejas heterosexuales como en homosexuales. Abdennur Prado (2006), un poeta y pensador musulmán nacido en Barcelona (1967- ) defensor de los derechos civiles de los musulmanes y del diálogo entre religiones, ha realizado un interesante análisis e interpretación del Corán que se opone al pensamiento dominante. Afirma que en el Corán no hay ni un solo pasaje que condene la homosexualidad, sino la promiscuidad sin freno y la violación. Defiende que tanto hombres como mujeres poseen elementos masculinos y femeninos, lo que puede romper con un esquema dual y rígido, por lo que es posible garantizar la tolerancia hacia la homosexualidad.

En cuanto a las prácticas eróticas, tanto los shiítas como los sunitas creen que la masturbación mutua, que culmina en el orgasmo de ambos es permisible. El jurista tradicionalista Ahmad Ibn Hanbal (780-855), fundador de la escuela jurídica más conservadora del Sunnismo, consideró que el semen como excreción corporal es similar a cualquier otra y autoriza su expulsión, siempre que no se convierta en un hábito o se

practique en exceso (Qaradawi 2005: 85-86). Ibn Hazm, autor de *El collar de la paloma* escrito en el S. XI, opinaba del mismo modo.

La procreación es uno de los objetivos centrales en el matrimonio. La penetración anal no es permitida en gran parte de las interpretaciones del Corán. Sin embargo, el gran ayatolá Ali Sistani (1930- ), el más alto clérigo shíí en Irak, ha declarado que el coito anal heterosexual, aunque indeseable, es permisible siempre que la mujer esté de acuerdo.

Estas diferencias entre los musulmanes clásicos y algunos nuevos musulmanes en cuanto a los derechos de la mujer, la orientación del deseo o determinadas prácticas eróticas dan paso a otras interpretaciones religiosas. Asimismo, los sujetos pueden expresar sus deseos y vivencias sin que ello interfiriera en sus creencias, puesto que las creencias no pueden decidir lo que deseamos, pero sí condicionar el modo en que se viven esos deseos. Esto significa que el sexo con el que nos sentimos identificados (hombre o mujer) y la orientación del deseo (homosexual o heterosexual) lo vamos construyendo, descubriendo, sin que nuestro deseo pueda ser modificado fácilmente. De no ser posible aceptar lo que deseamos por las restricciones sociales o religiosas (incluso en muchos casos jurídicas) en las que pueda verse el sujeto, el deseo se reprime o se reorienta hasta cierto punto, pero no desaparece. Estos temas son tratados con mayor profundidad en los capítulos dedicados a la pareja y a algunas particularidades (como el fetichismo, el sadismo o el masoquismo).

### **c) Literatura árabe**

La poesía amorosa árabe muestra la nostalgia y el amor que sienten los poetas enamorados hacia sus amadas. Durante la época Omeya apareció el amor udrí, paralelo al amor cortés europeo, practicado por la tribu de los Banu 'Udra' (hijos de la virginidad). En este tipo de amor, el enamorado sufría y respetaba a su amada, siendo el suyo un amor casto. El enamorado, tras ser separado de su amada, se consumía de amor y acababa muriendo.

La literatura islámica nació con el Corán. Este libro reúne diversos sermones que el Profeta Mahoma habría dictado a sus discípulos. Se publicó en el S. VII en la lengua árabe de la tribu de Mahoma: Quraish. La primera compilación escrita del Corán data de tiempos del tercer Califa, 'Uthmān Ibn 'Affān, el cual gobernó entre 644 y 656. Tras la expansión y el contacto con culturas extrañas y literariamente superiores, caso de India, Persia o Egipto, los autores musulmanes fueron enriqueciendo su temática y pasaron a

usar su imaginación, dando lugar a libros sobre viajes, el sentido de la vida, animales exóticos, travesías por mares misteriosos, reyes tiranos, mujeres o príncipes maravillosos.

A partir del S IX, el tema de las artes amatorias adquirió más importancia. El amor casto beduino del desierto de la época preislámica dio paso a un amor más cosmopolita, lleno de placeres y relaciones carnales.

Los autores más relevantes en el campo de la amatoria han sido Ibn Hazm y An-Nefzawi, que contemplaron el amor como un don de Dios, de tal manera que amar y ser amado eran los pilares de la felicidad. No hay que olvidar la poesía previa que inspiró a muchos de los cantores de la erótica árabe como Abu Nuwas (756-814, aproximadamente), uno de los grandes poetas de la literatura árabe, conocido por el contenido báquico y homoerótico de sus poemas (Saleh, 2010: 41-73). En él nos detendremos en el apartado dedicado a la homosexualidad.

En *El Collar de la paloma* (1022) Ibn Hazm se inspiró en la síntesis neoplatónica musulmana elaborada entre los siglos VIII y X, en la cual a través del amor humano uno puede elevarse hasta Dios (Corbin, 2000). Trató de reflexionar acerca de la esencia del amor en Al-Andalus durante la dinastía Omeya, exponiendo diversas experiencias amorosas mediante distintos relatos, parte de ellos autobiográficos.

*El jardín perfumado*, del juez tunecino An-Nefzawi, fue escrito en la 2ª mitad del S. XIV con el objetivo de completar a un texto anterior titulado *Aclaración sobre el coito y los secretos de la cópula*. Fue redactado por encargo del visir Mamad B. U'anaal-Zuwawi. Este libro consiguió un amplio reconocimiento internacional junto a *Kama Sutra* y el *Ananga-Ranga* de la India o el *Ars Amandi* de Ovidio. Se publicó por primera vez en Francia en 1850. Está considerado una guía de educación sexual en donde se relatan distintos casos particulares y se realizan recomendaciones médicas para tratar las dificultades más comunes en la pareja (impotencia, esterilidad...). Se considera un libro con un enfoque científico dirigido al disfrute y la satisfacción erótica.

Asimismo, hay otros autores con los que contar<sup>13</sup>:

El filósofo-médico Ar-Razi (865-925), en *El Libro de la Medicina Espiritual* (tomado de *La Conducta Virtuosa del Filósofo*, libro traducido por Emilio Tornero, 2003) trató el amor-pasión como una desdicha que afecta a las personas corrientes, culpando en parte a poetas y literatos por aconsejar mal a los que les imitaban. Afirmó que tener relaciones eróticas no era una necesidad primaria del ser humano y que su

---

<sup>13</sup> Fuente: [https://www.webislam.com/articulos/62083-los\\_tratados\\_eroticos\\_arabes.html](https://www.webislam.com/articulos/62083-los_tratados_eroticos_arabes.html)

abuso podía resultar perjudicial para la salud. Poco después, el gran médico y filósofo Avicena (980-1037), definió el amor como una enfermedad mental y ofreció remedios para llegar a odiar al ser amado.

Ibn´Arabi (1165-1240), poeta y místico sufi murciano, escribió también acerca del amor. Para él, el amor a Dios puede ser alcanzado cuando se ama a una criatura. Al igual que los neoplatónicos, estableció diferentes grados de amor que van desde la simpatía al puro amor. No se oponía al amor-pasión, aunque creyó que existía cierto desequilibrio humoral en el enamorado.

*El recreo de los corazones que no existe en ningún libro*, es obra de Sihab Ad-Din Ahmad At-Tifasi, juez en Túnez durante la época de los Hafsíes (1229-1574), y después en Egipto. Este hombre escribió un tratado sobre las artes amatorias con textos ilustrativos acerca de cuestiones de las que nadie se había atrevido a hablar de forma amena y divertida. Entrelazó esos textos con un análisis científico sobre temas como la homosexualidad, la prostitución o el adulterio.

Una de las obras más conocidas en la literatura árabe son *Las mil y una noches*, la cual mostró al mundo europeo la cultura islámica, aunque no hay certeza sobre quién reunió estos cuentos. Es una recopilación de relatos esencial para el conocimiento de la erótica árabe. Se cree que participaron en la compilación de las historias escritores árabes del S. VIII como Al-Masudi, Ibn Abd-Rabbihi y Al-Tanuji o Ibn Al-Djawzi. Fue conocido en Europa a partir de 1704, cuando el francés Antoine Galland publicó su traducción y reunió parte de los cuentos, pero no incluyó las historias más eróticas en su traducción. A pesar de ello, tuvo (y tiene) un gran éxito en Occidente. Estos cuentos transmiten una enseñanza, una filosofía unida a la razón. Unen la sabiduría con los viajes, mostrando el arte sagrado por medio del placer, la belleza y la armonía, en lugar de usar la meditación, el ayuno, la soledad y el silencio. En ella los amantes se ponen pruebas y obstáculos para conseguir el amor del otro, estando éste por encima de todo<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> “Historia de Abd B. Maamar Al-Qaysy”, “Historia de Hind Bint Al-Numán”, “Historia de Damra B. Al –Mugira contada por Husayn Al Jalí a Harun Al-Rasid”, “Historia de Harúm Al-Rasid y la muchacha árabe”, “Relatos de Al-Asmaí a Harun Al Rasid acerca de las mujeres y de su forma de hacer poesía” “Historia del beduino con Marwán B. Al-Hakam y el Emir de los Creyentes, Muawiya “Historia de Abu Ishaq con el joven”, “Historia del matrimonio del Rey Badr Basim, hijo del rey Sahramán, con la hija del rey Samandal”, “Historia de Saif Al- Muluk y Badia Al-Chamal”, “Historia de Hasán el orfebre” “Historia del muchacho bagdadí y la esclava que compró”, “Historia de Harum Al Rasid y el joven de Omán”, Historia de Ardasir y de Hayat Al Nufus”, “Historia del comerciante Masrur y de su amada Zain Al-Mawasif”.

Con respecto a la amatoria aparecen entre otras temáticas: la homosexualidad<sup>15</sup>, la infidelidad<sup>16</sup> o la negociación en pareja<sup>17</sup>.

*El regalo de la novia y el solaz de las almas* (obra que no fue editada hasta 1881 en El Cairo), del tunecino Ahmad Ibn Ahmad At-Tiyani, secretario durante muchos años de chancillería en el reino hafsí, fue considerado una especie de enciclopedia de la mujer árabe, en sus aspectos sentimentales y físicos desde la Yahiliya hasta sus días. Trató temas como el deseo del hombre hacia la mujer, el papel que juegan los celos en las relaciones o los factores que influían en la atracción entre los hombres y mujeres, como la belleza y la edad para casarse junto a la naturaleza del matrimonio como la meta de la pareja.

Como se puede observar, pese a la libertad en el terreno amatorio durante la Yahiliya, la literatura erótica árabe no fue aceptada hasta varios siglos después. Con la llegada del Islam, la mayoría de las lecturas referentes a la amatoria pasan a ser tratados eróticos escritos por juristas (An-Nafzawi, Sihab Ad-Din Ahmad At-Tifasi, Ahmad Ibn Ahmad At-Tiyani) o médicos (Avicena, Ar-Razi).

Los tratados con una base médica entienden el amor como un fenómeno que puede ocasionar problemas de salud. Este enfoque se aleja de la exploración y descubrimiento entre las parejas como un objetivo satisfactorio, ya que, desde el punto de vista médico, su abuso puede ser perjudicial. Por ello, es necesaria una separación entre el ámbito sanitario, que estudia aquello que provoca daño en el cuerpo, y el ámbito sexológico, que estudia el deseo y la gestión amatoria desde el plano del valor y el disfrute, y no desde la enfermedad.

#### **1.1.3.2.3. La pareja en Marruecos**

En Marruecos, la influencia de Occidente junto con el propio proceso de modernización y de individuación vividos por el país ha difundido el matrimonio por amor, junto con la familia nuclear. Asimismo, ha retrocedido el patriarcado tradicional, aunque no en la misma medida en todos los lugares. El modelo de pareja dominante sigue siendo el matrimonio, aunque a lo largo de esta investigación se han recogido

---

<sup>15</sup> “Historia del visir Abu Amir Ibn Marwán”.

<sup>16</sup> “Historia que Chamil B. Maamar cuenta al emir de los creyentes, Harúm Al Rasid, Hª de Qamar Az-Zamán y de su amada.

<sup>17</sup> “Historia que trata de la astucia de las mujeres y de su gran picardía” “Historia de Ahmad Al-Danif y de Hasán Sumán con Dalila la Taimada y su hija Zainab la astuta”, “Alí Babá y los 40 ladrones”, “Historia de Ali Al Zainab Al Misri”.

varias opiniones respecto a otros modelos. Abdessamad Dialmy (1988) afirma que cada vez son más frecuentes las relaciones extramatrimoniales en Marruecos, dadas las transformaciones ocurridas en el espacio público, ya que muchas mujeres se han incorporado al mercado laboral, abriéndose nuevas posibilidades para los encuentros eróticos.

Ha surgido una dialéctica entre los modelos culturales importados de Occidente, los derivados de la *Sharia* y los que proceden del 'orfo costumbre local. Con la llegada al trono de Mohamed VI en 1999 se ha procurado preservar un cierto equilibrio dentro de una sociedad plural entre los sectores más laicos y los más religiosos. Los cambios en cuanto a los roles de la mujer y sus modos de relacionarse con los hombres han modificado los modelos de familia, lo que ha enfrentado a los sectores conservadores y modernistas. Es por ello que se han desarrollado varios movimientos basados en dos discursos fundamentados: aquellos que fomentan la diferencia entre los sexos y que defienden las funciones como madres y esposas de las mujeres musulmanas y aquellos otros que reclaman la igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres, en busca de una equidad entre unas y otras. En el año 2000 aumentaron los divorcios y las mujeres jóvenes que decidieron vivir solas. La virginidad en las mujeres aún es una cualidad buscada y la ley castiga las relaciones eróticas fuera del matrimonio, aunque muchas personas se atreven a sortear esas leyes (Aixelà, 2002).

Por otro lado, han ido apareciendo numerosas mujeres en la esfera política y social: Zoulikha Nasri, actualmente la primera mujer Consejera del Rey y Directora de la Fondation Mohammed V pour la Solidarité, la Princesa Lala Meriem, hija de Hassan II, embajadora de la UNESCO y con numerosos proyectos sociales y culturales en marcha, escritoras como Fatima Mernissi y Soumaya Naamane-Guessous, periodistas como Narjis Rerhaye, reportera del diario del Partido del Progreso y Socialismo *Al-Bayane* o Malika Malak y Samira Staïl, periodistas televisivas, jóvenes novelistas como Nadia Chafik, Halima Ben Haddou y Bahaâ Trabelsi y Zakyia Daoud directora de la revista ya desaparecida *Lamalif*.

En ese camino por reformar el papel de las mujeres entre los sectores más progresistas, es esencial mencionar el estatuto de las mujeres, regulado por el Código del Estatuto Personal (Mudawana) promulgada en 1957 y objeto de una primera reforma en 1993. Las reformas incorporadas en 1993 fueron, sin embargo, un tanto superficiales. Por ejemplo, la mujer divorciada con hijos a su cargo no cuenta con los recursos necesarios para exigir la pensión alimenticia o *nafaqa* (Ramírez, 2005), aspectos éstos

que trataron de modificarse en la reforma de la Mudawana de 2004, junto a otros elementos que destacamos al final de este apartado.

En 1999, el socialista Abderrahman Yusufi presentó el *Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo*, iniciativa liderada por Sa'id Saadi, antiguo Secretario del Estado encargado de la Protección Infantil, Familia e Infancia. Con esta reforma pretendía escolarizar a niñas y mujeres, promover la planificación familiar e incluir a las mujeres en el desarrollo económico y en las esferas políticas y jurídicas. En ese año además nacieron diversas asociaciones de ayuda a las madres solteras y a las niñas criadas, así como otras dirigidas para favorecer la escolarización, la asistencia de las reclusas o prevenir el abandono de bebés.

Este Plan tuvo el apoyo de algunos partidos (Unión Socialista de Fuerzas Populares, Partido del Progreso y el Socialismo), pero perdió el sostén del Partido Istiqlal, cuando se empezaron a debatir nuevos cambios en la Mudawana. Otros partidos como el Reagrupamiento Nacional Independiente y el Movimiento Popular se mantuvieron al margen.

El proyecto de Reforma de la Mudawana en el año 2000 del Gobierno de Abderrahman Yusufi fue tachado de antiislámico por algunos sectores. Se sucedieron batallas varias durante tres años entre defensores y detractores de la reforma. Ciudades como Rabat y Casablanca fueron escenario de estos enfrentamientos y no fue hasta los atentados terroristas de mayo de 2003 en Casablanca cuando el Parlamento aprobó por unanimidad la Ley 70-03 de la Mudawana (Atime, 2008<sup>18</sup>).

Estas reformas incorporaron los siguientes elementos:

- Igualdad entre el marido y la esposa en las responsabilidades familiares.
- Aumento de la edad legal para las mujeres para contraer matrimonio de 15 a 18 años.
- Supresión de la tutela legal masculina, garantizando la autonomía de la mujer al cumplir los 18 años.
- El marido debe pedir permiso a la primera esposa para volver a contraer matrimonio con otras mujeres. En caso de que el marido se vuelva a casar, ha de demostrar que puede mantener a sus esposas en las mismas condiciones materiales.
- Anulación del repudio verbal. En caso de divorcio, el juez estipula el reparto material de los bienes y la custodia de los hijos, en caso de desacuerdo entre los

---

<sup>18</sup> Traducción del documento de Abderrahin Abkari Azouz.

cónyuges.

- Derecho de los jóvenes a decidir quién les va a custodiar a partir de los 15 años.
- En caso de emigración, aplicación de la legislación vigente en materia de matrimonio y divorcio.

Resulta especialmente significativa esta transformación legislativa, la cual constituye toda una revolución, sobre todo para las mujeres, las cuales empiezan a acceder en un mayor grado al espacio público. Pero los efectos deseados, sólo se producirán en la medida en que estos cambios sean conocidos por sus ciudadanos, puesto que aún son necesarias campañas de sensibilización y de información de las nuevas normativas, tanto en Marruecos como en el extranjero, como ya se es visibilizado en las webs de las embajadas marroquíes.

## 1.2. LOS PLANOS DE INDIVIDUACIÓN

Desde el paradigma del HSH se ofrecen diversas modalidades de encuentro, en donde el sexo es una cualidad de los sujetos y no un factor de riesgo. Por ello, el hilo conductor de este estudio ha sido la biografía propia de cada sujeto sexuado con sus propios *modos, matices y particularidades*. Los deseos y atracciones se construyen con materiales muy diversos y esta variedad se refleja en la erótica y en la amatoria.

Nos vamos configurando a lo largo de nuestra vida como hombres o mujeres, pero hay muchas formas de ser hombre y de ser mujer en la sexualidad (vivencias), erótica (deseos) y amatoria o *ars amandi* (modos de hacer). Cada cultura tiene su propio *ars amandi* o arte de amar, entendiendo éste como el conjunto de ideas y creencias, actitudes y conductas que configuran tanto la forma de pensar de los amantes, como su forma de sentir o desear. En Occidente se ha ido configurando un nuevo modelo que ha sustituido al antiguo locus genitalis (modelo reproductivo), ya que las personas no se buscan solamente para la reproducción, sino para el encuentro erótico como un fin en sí mismo.

Nuestra identidad se construye a partir de nuestra sexuación. La diferenciación sexual es un proceso en el cual nos construimos como una mujer o como un hombre concretos dentro del continuo de los sexos, o lo que es lo mismo, los caracteres propios de cada uno de los sexos permiten explicar la diferenciación o la construcción de la propia identidad sexual - y sexuada - de los individuos.

Los tres planos de individuación se refieren a los modos masculinos y femeninos; el de los matices a heterosexualidades y homosexualidades; y el de las peculiaridades a las formas más particulares de la sexuación, la sexualidad, la erótica y la amatoria de los sujetos.

Los **modos** se refieren a dos maneras referenciales de sexuarse, y de vivirse o sentirse, el masculino y el femenino. La mujer como individuo es diferente del hombre, permitiendo esta diferencia profundizar en la feminidad y en la masculinidad. Esto es: en lo que hombres y mujeres tienen de diferente y en lo que comparten. Es el conocimiento subjetivo a partir del que cada uno toma conciencia de ser quien es. Destacamos el hecho de que una persona puede sentirse hombre o mujer de múltiples maneras, ya que no existen hombres puros o mujeres puras.

Si un individuo se siente hombre o mujer o su orientación del deseo es hacia su mismo sexo o el sexo contrario, ello es cuestión no sólo de los modos sino de los **matices** que va descubriendo. Otros fenómenos que están ligados a la homosexualidad son el travestismo y la transexualidad por las razones mencionadas, ya que no se trata de una cuestión de sexos, sino de roles. Se espera que el hombre con genitales masculinos actúe de una manera similar a la de una mujer con genitales femeninos, pero no se trata sólo de distinciones físicas, sino de identificarse con el hecho de ser hombre o mujer y de vivirlo, independientemente de los genitales que se tengan.

El fenómeno transexual se considera el caso más extremo de complicación al respecto, por el hecho de cómo vive el sujeto su condición. Esto se debe a la genitalización de la condición sexual y a las dificultades y confusiones que puede tener el sujeto, si se identifica con un sexo que no se corresponde con sus genitales. Muchos transexuales llegan a cambiar sus genitales, porque consideran que de ese modo llegarán a ser una mujer completa o un hombre completo. Muchos otros deciden no pasar por quirófano, porque se identifican con el sexo con el que se sienten, pero que viven su erótica con los genitales con los que nacieron, expresándose eróticamente de modo satisfactorio. Hay casos como el de Norrie May-Welby<sup>19</sup>, una persona que nació con genitales masculinos y que cambió de sexo, pero no resolvió su identidad sexual. Por esta razón, él no se define de ningún sexo y reclamó a la justicia australiana la categoría de “género neutro”. Esto nos conduce a profundizar en casos similares y preguntarnos si

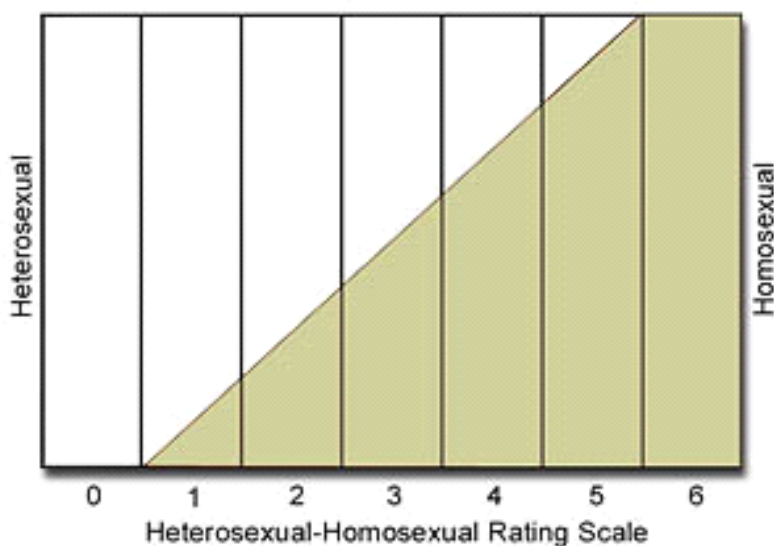
---

<sup>19</sup> Noticia relacionada: <http://www.vanguardia.com.mx/norriemaywelbyelciudadanoreconocidocomosexoneutro-1991313.html>

esta ambigüedad puede deberse a una genitalización excesiva de las vivencias en el modo en que una persona puede sentirse de un sexo o de otro.

A este respecto, podemos recordar a un clásico como Gregorio Marañón. Este autor nos dejó un importante legado teórico- científico. Entre sus distintos estudios destacan los relativos a la diferenciación sexual, que desarrolló en *Tres Ensayos sobre la Vida Sexual* (1934) y los concernientes a los estados intersexuales, ya formulados por Ellis y Hirschfield. En ellos se señala que la sexualidad masculina y femenina no son modos opuestos, ya que no puede hablarse de un sexo o de otro en términos absolutos. Esta afirmación es una clara crítica a las hipostatación de lo femenino y lo masculino. No se puede afirmar que existan hombres “puros” o mujeres “puras”, puesto que no hay un modelo ideal de mujer u hombre. Una persona puede sentirse de un sexo concreto y, a su vez, tener características “típicas” del otro sexo (una mujer que se siente mujer, pero tiene mucho vello o un hombre al que le atraen las mujeres, a pesar de tener un aspecto afeminado).

Sobre estos dos modos hay dos matices: el homosexual y el heterosexual. El homosexual no es miembro de un tercer sexo, ni tiene necesidad de serlo, al igual que el heterosexual. El término homosexual que aparece en la segunda mitad del siglo XIX, es de los más extendidos frente a otros como “inversión” o la denominación sáfica o lesbiana, en recuerdo a la poetisa Safo, en el caso de las mujeres. Kinsey realizó un estudio científico que tituló *El informe Kinsey* compuesto por dos libros: *Comportamiento sexual del hombre* (1948) y *Comportamiento sexual de la mujer* (1953), en el que se cuantificó la frecuencia de las prácticas de los entrevistados y con la existencia de una escala para medir el grado de homosexualidad o bisexualidad. En ella se observaron diferentes grados entre los encuestados, aunque no se demostró, la existencia de una bisexualidad al 100%.



Fuente: the Institut Kinsey

<http://www.kinseyinstitute.org/research/ak-hhscale.html>

Las biografías de los sujetos no siguen un mismo proceso, sino que cada persona es única e irrepetible. Las **peculiaridades** eróticas han existido y seguirán existiendo en todas las culturas, etnias, edades, clases sociales, etc. Cada peculiaridad erótica es motivo de atracción e interés para el otro. Por lo tanto, pueden ser relevantes para la puesta en práctica desde su *ars amandi*. La atracción entre dos personas puede aparecer por intereses, valores o gustos comunes, así como por la especificidad del otro, lo que le hace diferente. Por ello, la atracción no sólo es un asunto de compatibilidad, sino de compartibilidad (Amezúa, 2000:230), aunque profundizaremos más en este punto en los capítulos dedicados a la pareja.

Havelock Ellis introdujo la idea de los caracteres sexuales terciarios en los últimos años del siglo XIX, a fin de completar los rasgos propios de los dos sexos. Dentro del continuo de los sexos, sólo los caracteres primarios resultan exclusivos de uno de ellos (se relacionan con los genitales, aunque no siempre es así), siendo los secundarios más comunes a ambos (aspectos de uno u otro sexo que no tienen que ver con los genitales, como el vello corporal, los pechos...) y los caracteres terciarios, fácilmente intercambiables o modificables, esto es, culturalmente flexibles, sin una asociación real con el sexo biológico del individuo.

Iván Bloch, en su célebre obra *Contribuciones a una etiología de la Psychopathia sexualis* (1902, vol. I) y 1903 vol II), denominó lo que en otro tiempo se definió como aberraciones sexuales y luego parafilias con el término de *peculiaridades*.

Ofreció una alternativa a Krafft-Ebing (1886) y a su *Psychopathia Sexualis* (1886), en donde todo acto que no seguía una orientación coitocéntrica era considerado incorrecto, según el antiguo modelo de locus genitalis. Después, Ellis (1913), en sus *Estudios de Psicología Sexual: El simbolismo erótico* (1913) y Magnus Hirschfeld, en los tres volúmenes de su *Patología sexual* (1914-1917) y, sobre todo, en los cinco tomos de su *Ciencia sexual* (1926), mencionaron también estas peculiaridades. Hay muchas peculiaridades en los sujetos sexuados, tanto en sus modos femenino o masculino, como en sus matices heterosexual y homosexual. Por peculiaridades se entienden las expresiones o manifestaciones de la variedad de los deseos, sin ser aberraciones, trastornos o enfermedades.

Algunas de las particularidades que aparecen en esta investigación serán tratadas en el último capítulo en mayor profundidad.

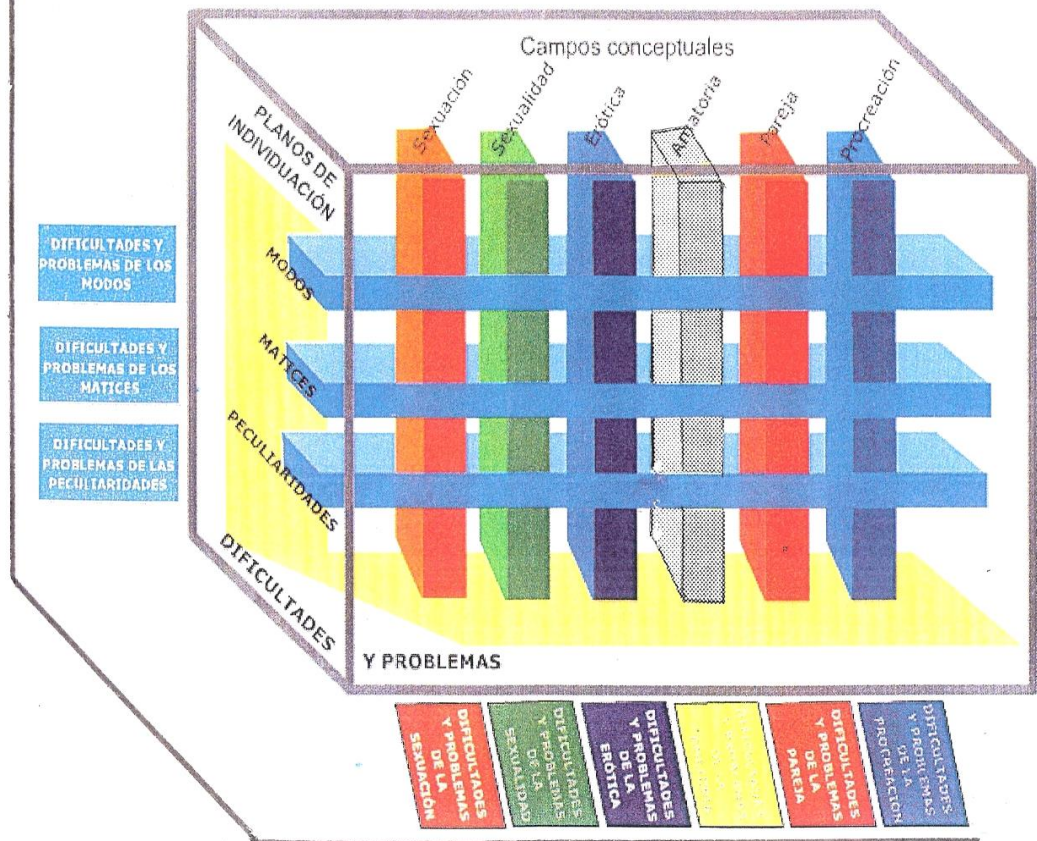
“La evolución de la historia confirma que se ha llamado extraño y raro a lo que es bien común y hasta habitual. Sólo hace falta estudiarlo y conocerlo”.

*La vida sexual contemporánea*. Iván Bloch. 1907.

Padre de la sexología moderna que acuña el término “Sexualwissenschaft” traducido como ciencia sexual y posteriormente “sexología”.

En el siguiente cuadro se sintetizan los conceptos expuestos en este capítulo desde el enfoque del Hecho Sexual Humano.

## El Hecho Sexual Humano. Cuadro general de articulación.



Referencia: Efigenio Amezúa. "Teoría de los sexos: la letra pequeña de la Sexología".  
*Revista Española de Sexología* 95-96, 1999, capítulo 10.

## **CAPÍTULO 2. LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA SEXUAL. REPRESIÓN Y PATRIARCADO**

### **2.1. EL ORIGEN DEL PATRIARCADO**

En su obra clásica *The Creation of Patriarchy* (1986), Gerda Lerner define éste, en un sentido amplio, como “la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general”. Según esta autora, tanto los hombres como las mujeres han formado parte de la historia, puesto que ambos sexos han contribuido a la conformación de la sociedad. Sin embargo, el papel de la mujer ha tendido a quedar históricamente minusvalorado.

Se ha escrito mucho sobre el patriarcado y sus orígenes. Pero no siempre se tiene suficientemente en cuenta su interrelación con la condición sexuada del ser humano. Todos nosotros nos configuramos como hombres y mujeres en el seno de un determinado contexto social. Allí se nos proporciona una específica visión del mundo acorde con la realidad social en la que estamos viviendo. La especie humana se diferencia en dos sexos: hombre y mujer y lo que resulta insostenible es que se describa uno a partir del otro, como si uno de ellos fuera el mejor (Arnaiz, 2010). Pero esto es lo que ocurre precisamente en la organización social patriarcal, en donde el poder queda en manos del hombre por el mero hecho de serlo y la mujer queda relegada al espacio privado y doméstico. Así, se determina el papel de un sexo u otro desde el nacimiento.

Pero, ¿cómo y cuando surgió el patriarcado? Ciertamente, la religión ha contribuido a veces a perpetuar el carácter patriarcal de algunas sociedades. Los dioses con un papel más central son entes masculinos que dominan, castigan y exigen la sumisión de la mujer. Esta fundamentación ideológica favorece la aceptación, de manera inconsciente, del papel que ha de asumir cada sexo. Además de esta justificación del patriarcado en función de su supuesto origen divino, existen también algunos estudios biológicos, que, en términos más seculares, defienden un marcado dimorfismo sexual, del que derivan una supremacía masculina (Wilson, 1980), ya que supuestamente el hombre puede realizarse en mayor grado que la mujer, al no estar tan supeditado a su función reproductiva. De este modo, se pretende fundamentar el sistema patriarcal sobre una determinación biológica e imposible de ser superada.

Desde una posición antropológica, algunas feministas consideran que estas diferencias biológicas no tienen por qué condenar a la mujer a una posición subordinada a la del hombre. Incluso ciertas feministas exaltan la particularidad femenina, sobre la

base del lema “ser mujer es hermoso”. Entre ellas se encuentran Carla Lonzi y Luce Irigaray. Desde este planteamiento, el cual también insiste en las diferencias entre ambos sexos, tanto el hombre como la mujer han de ser valorados, a pesar de las diferencias que pueda haber entre ellos. En la sociedad humana, cada sexo desarrolla las habilidades adecuadas para la supervivencia colectiva. La madre tenía tradicionalmente la función de proteger a sus bebés, proporcionándoles calor, placer y alimento a través del amamantamiento. Sin embargo, los desarrollos tecnológicos ulteriores, con la llegada de las mantas o los biberones, liberan en gran medida a la mujer de estas antiguas obligaciones y ayudan a una mayor implicación del hombre en la crianza de los hijos. Por otra parte, la complementariedad entre los roles asignados a cada uno de los sexos contribuye a conformar una estructura social más cohesiva y brinda un sentimiento de estabilidad y confianza a los individuos. La existencia de roles diferentes no tendría por qué generar de por sí una jerarquización social.

En consecuencia, el sistema patriarcal no puede ser considerado como el resultado automático de unas determinadas diferencias biológicas entre hombres y mujeres. Tampoco es el fruto de una mera diferenciación entre los roles sociales atribuidos a cada sexo. Es necesario, por ello, localizar los factores socio-históricos pertinentes. Contamos, para ello, con distintas aportaciones. Un estudio pionero a este respecto ha sido el de Wilhem Reich<sup>20</sup>, quien partió para ello de un análisis muy concienzudo de los trabajos de Bronislaw Malinowski (1974) acerca de la sociedad matrilineal y avunculocal trobiana en el Archipiélago de la Melanesia Noroeste. Reich caracterizó erróneamente esta sociedad como matriarcal, confundiendo la existencia de las citadas normas de filiación y residencia que priman la línea femenina con el hecho de que sean las mujeres quienes detentan el grueso del poder en la sociedad. Pero, a pesar de este error, su aportación resulta de un gran interés. En primer lugar, hizo hincapié en que la sociedad trobiana, al igual también que otras sociedades del Pacífico, presentaba una serie de rasgos muy llamativos desde el punto de vista occidental. Es lo que ocurría con la menor represión sexual existente. Para Reich, ello debía atribuirse al menor peso que en esta sociedad tenía el modelo de familia patriarcal. Asimismo, consiguió detectar algunos hechos muy llamativos en el seno de la misma. Por ejemplo, en el caso de los jefes se había establecido la poligamia y los matrimonios arreglados entre familias, lo que requería de una mayor represión

---

<sup>20</sup> En el libro *Reich habla de Freud* (1979) aparecen cinco cartas que se envían Malinowski y Reich entre 1938 y 1942, año en el que muere Malinowski.

sexual. En estos casos se observaba la presencia de un modelo de familia más centralizado en torno al padre. Este modelo difería del célebre modelo imperante en esta sociedad, en donde el padre ejercía una escasa autoridad sobre su esposa y su hijo, los cuales dependían del hermano de aquella. El hombre no transmitía la herencia a su hijo, sino a su sobrino materno. En cambio, los jefes intentaban vincularse a sus propios hijos, con quienes se encontraban mucho más cercanos en lo afectivo y convertirlos en sus herederos, en detrimento de sus sobrinos, con los cuales su relación era mucho más formal y distante. Al obrar así, potenciaban el desarrollo de una familia patriarcal más clásica y el predominio de la filiación por vía paterna. De este modo, y en concordancia con las tesis de Engels, la evolución hacia el primado del derecho paterno sobre el materno podría vincularse con la acentuación de las diferencias de riqueza y el esfuerzo de los privilegiados por monopolizar el control y la transmisión de la misma. En el curso de este proceso, el matrilinaje se debilita y también la posición social de la mujer. Ésta se convierte en víctima de matrimonios arreglados, necesarios para establecer alianzas entre grupos, y de un fuerte control sobre su sexualidad y sobre su actividad cotidiana en un sentido más amplio, como un medio para asegurar la paternidad legítima.

Otra aportación fundamental para entender el origen del sistema patriarcal es la realizada por Gerda Lerner (1986). Esta autora se pregunta cómo las mujeres han llegado a estar subordinadas dentro de la sociedad, a la vez que dentro de la pareja. Los comienzos de la subordinación femenina serían muy antiguos. Empiezan con el quasi-monopolio masculino sobre el manejo de las armas para la guerra y la caza en las sociedades de cazadores-recolectores. Esta diferenciación puede ser explicada sobre la base de las mayores dotes físicas del hombre para estas actividades y la dedicación de la mujer a las labores reproductivas, de una gran dureza en la época, ante la carencia de medios sanitarios desarrollados, agravadas por la necesidad de alumbrar un número importante de hijos, a fin de compensar la elevada mortalidad infantil. Bajo ciertas condiciones, las mujeres empiezan a ser intercambiadas, como medio para tejer alianzas entre grupos, pero también a ser raptadas y esclavizadas. Mediante todos estos procesos sociales, las mujeres son redistribuidas entre distintos grupos. Sus capacidades laborales, reproductivas y sexuales son objeto de competencia y negociación entre distintos grupos de hombres, que luchan por hacerse con su control. La “debilidad” de la mujer, que no tiene apenas acceso a las armas, facilita esta subordinación de la misma. Tiene lugar así una primera cosificación de la mujer. Esta dominación de la

mujer podría haber servido además de modelo para la esclavización posterior de ciertos hombres. Por tanto, la subordinación de las mujeres precedió a la formación de las clases sociales.

Con posterioridad, el desarrollo de la agricultura habría acentuado esta dependencia femenina. Lerner recupera en este punto las importantes aportaciones del antropólogo francés Claude Meillassoux en su obra *Mujeres, graneros y capitales* (1977). De acuerdo con este autor, con el paso a la agricultura, y la necesidad concomitante de mano de obra que la misma implica, el control sobre las capacidades reproductivas de la mujer cobra una importancia aún mayor. De ahí también la intensificación del control sobre la misma y la conversión del control sobre sus capacidades en una importante fuente de control social. Podríamos decir que ésta es la segunda fase en el desarrollo del patriarcado. Asimismo, durante este periodo, se habría generalizado la práctica del intercambio matrimonial y, sobre todo, habría empezado a surgir una diferenciación en los niveles de riqueza, que habría impulsado a los grupos privilegiados a desarrollar complejas estrategias, a fin de organizar los emparejamientos y las herencias de unos modos favorables a la conservación de sus patrimonios. Así, este nuevo, y tercer, impulso en el desarrollo del patriarcado se encontró ya plenamente articulado con la emergencia de una sociedad dividida en clases, en consonancia con la tesis de Engels. Esto podría ser lo que estaba ocurriendo en la sociedad trobriandesa analizada por Reich. El desarrollo de la agricultura propició igualmente una acentuación de la división del trabajo entre los sexos. En un momento en el que la población iba en aumento y el alimento probablemente escaseaba, se inventó el arado para mejorar la producción agrícola. Su manejo tendió, sin embargo, a ser monopolizado por el hombre, en razón de su mayor fortaleza física. De este modo, el papel masculino en la agricultura adquirió una mayor centralidad. Mientras tanto, las mujeres parían, amamantaban, cuidaban de los hijos y sacaban adelante el trabajo doméstico. De este modo, el hombre era productivo y la mujer reproductiva.

El esquema de Lerner tiene el gran mérito, en mi opinión, de conservar los aspectos más importantes del enfoque de Engels, desarrollados en su estudio seminal en 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1971). Esta obra contiene notables análisis acerca de cuestiones tales como la violencia entre los sexos, la alienación erótica, la mercantilización del sexo, la rutina de las tareas del hogar o la hipocresía de la monogamia obligatoria. En todo ello revela además la influencia de autores anteriores, especialmente de Fourier. Ello no obsta para que también existan en

esta obra elementos claramente superados como su estrecha dependencia del enfoque de Lewis Henry Morgan (1818-1881) acerca de la evolución de la organización familiar y las terminologías de parentesco.

No obstante, Lerner consigue superar una importante limitación del planteamiento engelsiano. Esta limitación consistía en una remisión demasiado directa del desarrollo de la familia monógama patriarcal al de la propiedad privada, propiciado a su vez por el del comercio. Aunque esta hipotética cadena causal es muy fructífera, los análisis anteriores parecen sugerir que tanto el patriarcado, como la división en clases son realidades anteriores y que este desarrollo de las relaciones mercantiles lo más que habría hecho, allí en donde ello habría tenido lugar, habría sido reforzar tales realidades. Se trataría, pues, de un aspecto particular de un proceso mucho más amplio. Por ello mismo, el patriarcado no se puede explicar sin más en función de la propiedad privada y del capitalismo, ni hay por qué considerar que su desaparición requiera de la erradicación previa de estas otras formas sociales.

Una vez trazado este breve panorama sociohistórico, nos centraremos en los próximos apartados en la relación entre la represión y el patriarcado y en los cambios que se han ido produciendo, tanto a nivel mundial como en el caso concreto de Marruecos.

## **2.2. PATRIARCADO Y REPRESIÓN**

Una vez trazada esta panorámica histórica, vamos a adentrarnos ahora en el estudio de la relación entre el patriarcado y la represión. Comenzaremos preguntándonos qué es lo que debemos entender exactamente por represión. La represión es un concepto central en nuestro planteamiento. Nos ayuda a entender el nexo entre el sistema patriarcal y todo el conjunto de hechos sociales de los que nos estamos ocupando aquí. Un teórico pionero de gran repercusión social en el estudio de la represión fue Sigmund Freud (1856-1939). Freud definió la represión como el proceso psíquico en virtud del cual el sujeto rechaza determinados deseos y representaciones que le resultan inaceptables y los confina en su inconsciente, pero sin llegar realmente a eliminarlos. La represión no se limita a las cuestiones sexuales, aún entendiendo estas últimas en un sentido muy amplio, tal y como hace el psicoanálisis. Sin embargo, una parte importante de la represión es realmente represión sexual.

De cara a clarificar las concepciones de Freud (2003) sobre esta represión sexual, es necesario analizar qué era lo que él consideraba el fin sexual, es decir, el acto

concreto hacia el cual tiende el instinto sexual en relación con el objeto designado como objeto sexual. En su obra *Tres ensayos de Teoría Sexual* (1905), este acto era para él el coito, el cual conducía a la reducción de la tensión sexual y a la extinción temporal del impulso sexual. Con respecto a este coito, los llamados *preliminares* resultaban aceptables siempre que condujeran al mismo, pero no si se convertían en un fin autónomo, desincentivando, con ello, la realización de este coito. En tal caso, quedaban definidos como perversiones. De este modo, se trabajaba con una concepción muy estrecha acerca de lo “normal” y lo “anormal”. Sin embargo, la propia visión de Freud sobre la sexualidad como basada en una libido dinámica y flexible permite ir más allá de esta concepción coitocéntrica. Se trataría así de servirse de las concepciones generales de Freud para superar algunas limitaciones suyas con respecto a ciertas cuestiones concretas.

Según Freud, el niño es un perverso polimorfo. Esto significa que el niño dirige sus deseos eróticos hacia cualquier objeto de manera desorganizada. Una vez superada esta etapa, el niño entra en un periodo de latencia hasta el florecimiento de la pubertad, periodo en el que se canalizan los deseos hacia objetivos “normales”. Con el advenimiento de esta pubertad se inician una serie de cambios fundamentales en la sexualidad. Los impulsos sexuales se organizan al servicio de la reproducción, superando su finalidad previa exclusivamente placentera, mediante la autoestimulación. Desde su punto de vista existen claras diferencias entre niños y niñas en cuanto al modo de “descarga” de la libido. El modelo de descarga sexual en el niño no varía cuando se hace adulto, pero sí en la niña. De este modo, la pubertad se caracteriza en la niña por una nueva oleada represiva, puesto que ha de transferir su excitabilidad erógena del clítoris a la vagina. Freud señaló claras diferencias en cuanto a la erótica femenina y la masculina<sup>21</sup>. Consideró que la masturbación del clítoris es una actividad masculina, que remitió a la envidia fálica. Por ello, planteó la necesidad de eliminar la masturbación clitoriana como medio para alcanzar la feminidad. Según Freud, la vida sexual de la mujer en una primera fase es de carácter masculino, mientras sólo la segunda es específicamente femenina. Sin embargo, la función del *clítoris viril* continúa tras la pubertad: “todavía no comprendemos satisfactoriamente. No sabemos, naturalmente, cuales son los fundamentos biológicos de estas características de la mujer y mucho menos podemos asignarles ningún propósito teleológico”. Por esta razón, Freud fue

---

<sup>21</sup> Libro de Freud “Sobre la sexualidad femenina” de 1931, incluido en el Tomo III de las *Obras completas de Freud* (2003).

atacado por multitud de teóricas feministas como veremos en el siguiente apartado. Entre estas teóricas podemos mencionar a Carla Lonzi, Sheila Jeffreys, Ane Koedt, Monique Wittig o Eva Figes.

La segunda tónica de Freud distingue, como es bien sabido, entre tres grandes instancias psíquicas. El Superyo alberga las reglas morales y los ideales, el Ello, los impulsos más instintivos, mientras que el Yo media entre ambos, buscando la adaptación del sujeto al mundo real. La represión podría definirse entonces como un mecanismo para someter los impulsos contenidos en el Ello a los imperativos del Yo y, sobre todo, del Super-yo. Esta concepción de fondo aporta elementos muy valiosos para entender la dialéctica entre el sujeto y el medio social. Sin embargo, autores como Lucien Sève (1974) han reprochado a Freud el sostener una visión demasiado biologicista sobre el individuo, junto con una tendencia muy marcada a naturalizar ciertos fenómenos sociales, considerándolos como datos universales e insuperables de la condición humana, en vez de como determinados por ciertas situaciones históricas particulares y, por lo tanto, superables.

Desde una posición mucho más sociológica, Sève considera que los factores psicológicos tienen que ser explicados a través de la cultura y no a la inversa. Son condicionados por unas relaciones sociales que se desenvuelven con independencia de la voluntad y de la conciencia de los individuos, de acuerdo con la clásica expresión de Marx. En su opinión, la mentalidad extremadamente competitiva, el consumismo y el egoísmo antisocial que muchos individuos muestran en las sociedades modernas no deben ser contemplados como impulsos naturales, sino como disposiciones subjetivas promovidas por la sociedad capitalista. En efecto, la simple posibilidad de que este tipo de relaciones económicas fueran distintas a las capitalistas permite, ya de por sí, pensar en otro tipo de interacciones.

Los autores que han criticado la tendencia de Freud a extrapolar a toda la humanidad las vivencias y comportamientos propios de una determinada cultura son muy numerosos. Aquí vamos a limitarnos a dos de ellos: Wilhelm Reich y Margaret Mead.

Contemporáneo de Freud, Reich (1971) criticó la generalización del carácter represivo llevada a cabo por él al conjunto de la humanidad, sin tener en cuenta la existencia de otros tipos de estructura social distintos de los de su propia sociedad. Reich aceptó la existencia de impulsos antisociales en el inconsciente, pero afirmó que estos impulsos se intensifican cuando se produce una represión de los deseos del sujeto.

Esto sería precisamente lo que estaría ocurriendo en la sociedad patriarcal y capitalista. Su concepción sobre la dialéctica entre instinto y realidad es mucho más optimista que la de Freud. Considera que es posible conciliar en mucha mayor medida el goce sensual con la vida social.

Reich exploró posibles homologías entre las concepciones de fondo de Freud y el materialismo dialéctico de Marx y Engels. En primer lugar, observó que el psiquismo está sujeto a leyes dialécticas de cambio, al igual que el resto de los aspectos de la realidad. De acuerdo con las mismas, las contradicciones no son absolutas y todo elemento puede transformarse en su contrario, lo que produce cambio y movimiento. La nueva etapa no anula la anterior, pero a su vez sufrirá nuevas contradicciones. Con respecto al caso concreto de los procesos psíquicos, Reich afirmó, por ejemplo, que, en la repetición y sublimación pulsional, lo anterior no desaparece sino que permanece, reinterpretado con una forma y unas funciones distintas. Entendemos el fenómeno de la repetición como aquellos restos de formaciones antiguas, precedentes, que coexisten en la estructura recién creada (Castilla del Pino, 1971). Por todo ello, a pesar de los cambios en el psiquismo humano propiciados por siglos de patriarcado, era posible recuperar mecanismos de descarga pulsional capaces de proporcionar un mayor placer y de hacerlo sin tantos problemas. Se imponía la necesidad de una “revolución sexual”, que debía articularse con una revolución contra el capitalismo, la moral eclesiástica, el trabajo alienante y el patriarcado. En especial, era necesario superar el modelo de familia monógama patriarcal.

El planteamiento de Reich tiene, por ejemplo, implicaciones muy interesantes con respecto a la cuestión de la educación sexual. Reich postuló, así, una educación sexual menos represiva. Sin embargo, su modelo se caracterizaba también por un coitocentrismo extremo y una clara hostilidad hacia la homosexualidad, lo cual además trató de legitimar mediante la inserción de su dialéctica del psiquismo dentro de una metafísica de la naturaleza de carácter profundamente místico. Más allá de las carencias concretas del enfoque de Reich, tenemos que preguntarnos si los distintos enfoques progresistas sobre la sexualidad y la educación sexual no replican muchas veces, bajo otra modalidad, el autoritarismo de las visiones más tradicionales. Sustituyen el prohibicionismo de estas visiones por una suerte de imperativo del goce por obligación, que también acaba coartando la libertad y la espontaneidad del sujeto.

Como ya señalamos en el apartado anterior, Reich basó una gran parte de sus ideas en su lectura crítica de los trabajos de Bronislaw Malinowski. En efecto, los

trabajos de este antropólogo y de otros muchos que vinieron detrás suyo han servido para poner de manifiesto el etnocentrismo naturalizador de una gran parte del enfoque freudiano original. Cada sociedad posee sus propios mecanismos para regular las interacciones interpersonales y la actividad sexual. Lo mismo ocurre con los modos concretos en que los individuos acaban organizando sus impulsos sexuales y el conjunto de su personalidad. Un buen ejemplo de todo este enfoque es el que nos proporciona una autora clásica como Margaret Mead.

En su estudio *Adolescencia, Sexo y Cultura en Samoa* (1985), observó que la represión sexual propia de las sociedades occidentales no se producía en Samoa. Mead apreció una transición gradual desde la adolescencia hasta el mundo adulto libre de grandes tensiones. Por ello, consideró que el comportamiento de los adolescentes dependía en mayor grado del aprendizaje cultural que de factores biológicos. En el curso de este tránsito a la edad adulta, el niño samoano observaba el nacimiento de bebés, se iniciaba en juegos eróticos a una edad temprana, acompañaba a los adultos en sus trabajos e incluso se familiarizaba con la muerte, al acostumbrarse a observar cómo se realizaban autopsias a cadáveres. Existían, de este modo, unos modelos culturales muy distintos de los occidentales en cuanto al desarrollo de la personalidad, la distancia social, la relación con otros grupos sociales, la percepción de la corporalidad y las relaciones entre padres e hijos. Esta antropóloga apuntó la existencia en Samoa de un auténtico “paraíso sexual”, sin restricciones sexuales como las que reinaban en Occidente (monogamia, fidelidad, celos...). El principal objetivo buscado era el placer, sin preocuparse por si era lícito o ilícito. No existía una represión de los comportamientos eróticos, al no estar éstos regulados socialmente.

Con todo ello, Mead reforzó la crítica al universalismo de Freud. Cuando comparó su propia cultura estadounidense con la samoana, observó que en esta última los adolescentes tenían un modo de expresar sus vivencias y de sentir su cuerpo mucho menos estricto. Otra cuestión diferente es que Mead sólo se centrara en aquellos comportamientos sometidos a un menor control social, lo que no significa que no pudiera haber también en esta misma cultura otros fuertemente reprimidos.

Todas estas ideas resultan de gran importancia para nuestra propia investigación. La sexualidad del sujeto es vivida de diferentes maneras, según el contexto cultural en el que tiene lugar, al menos en lo que se refiere a la expresión de su sexualidad. No todos los deseos de las personas son expresados libremente, puesto que esto va a depender de las restricciones morales de la sociedad. Por ejemplo, el sujeto puede vivir

la sexualidad de un modo determinado, pero no puede expresar esa vivencia públicamente. La consideración de lo que es “normal” o “anormal” varía intensamente de unas culturas a otras (Murdock, 1956). Puede suceder que una misma práctica erótica se haya considerado perversa, primero, y haya pasado, luego, a ser vista como recomendable y beneficiosa para la salud, como ha sucedido con la masturbación en nuestra propia cultura. Pero la constatación de que existen claras diferencias entre los distintos modelos acerca de cómo debe ser el comportamiento sexual no agota el problema. Sigue en pie la cuestión del grado de ajuste entre estos imperativos sexuales y los deseos del propio sujeto. Con respecto a esta problemática el planteamiento freudiano sobre la represión continúa resultando de un gran valor. Se hace necesario centrarse en la vivencia del sujeto, más allá de lo que estipulen los imperativos del momento. Volviendo con el ejemplo anterior de la masturbación, ésta sería apropiada sólo si le resulta placentera al propio sujeto, pero no si realmente no le apetece, por más que se le diga que debe practicarla.

En relación con estas cuestiones tan espinosas, puede resultar de utilidad remitirnos al planteamiento desarrollado por Alan Wertheimer en 2003 (Malón, 2016: 59). Este autor apunta que una teoría moral sobre las relaciones eróticas debería responder a tres cuestiones: 1) ¿Cuándo son buenas o malas las relaciones eróticas?; 2) ¿Cuándo son o no aceptables o moralmente permisibles? y 3) ¿Cuándo deben ser legales o consideradas un delito? Estos niveles de análisis son parcialmente autónomos. Una persona puede robar pan porque necesita comer sin tener por qué hacerse acreedora de un reproche moral y, a su vez, hay muchos delitos “legales”, que son considerados inmorales por la sociedad. Ejemplo de ello pueden ser ciertos casos de corrupción política. Pero ¿cuál es la conducta moralmente aceptable o permisible? Si partimos de una *ética del deber*, los comportamientos de los individuos dependerán de las consecuencias de esa conducta o de la transgresión de la ley moral, por encima de si esa conducta es sinceramente deseada por ellos. No todo lo bueno tiene que ser lo correcto, entendido esto último como el respeto a las convenciones morales imperantes en un determinado medio social. Una persona buena busca la plenitud de acuerdo con sus deseos y una persona correcta se centra más en conseguir un ajuste con las normas en vigor. Por todo ello, nuestro enfoque va a trabajar en dos niveles. Por una parte, trataremos de describir y analizar sin emitir juicios morales. Por la otra, cuando lo hagamos, obraremos sobre la base de una defensa de la realización individual, como

objetivo ético prioritario, sin convertir las normas morales concretas imperantes hoy en día en Occidente en el criterio supremo desde el que juzgar a todas las demás culturas.

### **2.3. EL PATRIARCADO EN LA SOCIEDAD MARROQUÍ TRADICIONAL**

Si aplicamos ahora este enfoque a nuestro propio ámbito de estudio, tendremos que comenzar por definir con mayor precisión algunas características básicas sobre esta sociedad como un todo. Se hace preciso, por ello, superar cualquier proyección mecánica y formalista de la concepción general de patriarcado desarrollada anteriormente sobre la sociedad marroquí como un todo. Esta estrategia sería “reduccionista” y supondría aplicar conceptos abstractos “desde el sillón”. Frente a esta tentación reduccionista, debemos esforzarnos por analizar con más detalle la naturaleza particular de la sociedad marroquí tradicional y las transformaciones que ha ido experimentando en las últimas generaciones.

Para entender el sistema patriarcal, vemos necesario la definición del término patriarca. Patriarca proviene del griego *patriarcha*, un término compuesto formado por la palabra *pater* (padre) y *arché* (gobierno/dominación). La condición del patriarca es la máxima figura de autoridad a la que puede aspirar un hombre, el cual, por su condición de padre, o por su edad ejerce su dominio dentro de la estructura familiar, estando tanto la mujer como otros hombres más jóvenes sometidos a su autoridad. Por esta razón, se produce una fuerte desigualdad entre los sexos y entre las clases de edad, ya que la mujer se somete al hombre y el más joven al más mayor. Esta jerarquía de poder funciona de manera despótica, pues no hay lugar para la discusión, ya que en caso de desobediencia se podría recurrir a la expulsión del hogar, violencia física, insultos... Es por eso, por lo que existen unas relaciones fuertemente verticales, en donde la decisión paternal tiene un valor absoluto y es transmitida tanto en la sociedad como en la familia mediante un consenso forzado, basado en el ritual y la coerción (Sharabi, 1992).

De acuerdo con el sistema normativo patriarcal marroquí, está establecida una jerarquía social basada en la edad y el sexo, pero también en la posición ocupada dentro del patrilineaje (padre sobre hijo, hermano mayor sobre hermano menor, tío sobre sobrino). El núcleo del sistema patriarcal estriba en la búsqueda de un control sobre la capacidad reproductiva de la mujer. Ello exige del establecimiento de una vigilancia muy rigurosa sobre sus comportamientos amorios, con el objetivo de asegurar la paternidad legítima y la transmisión de la herencia a las personas “correctas”, abarcando esta herencia tanto el derecho al disfrute de ciertos bienes como la pertenencia a un

determinado grupo corporativo. Por ello mismo, se hace preciso velar por que la mujer llegue virgen al matrimonio. Si esta virginidad se asegura, la mujer y sus parientes obtendrán el debido reconocimiento social. De lo contrario, experimentarán un doloroso deshonor.

Asimismo, el modelo imperante de socialización sexual en el medio tradicional insiste en la necesidad de preservar el pudor, sobre todo en la mujer, así como en el cumplimiento de las normas vigentes y en la obediencia a los superiores jerárquicos. Para que esto suceda, la mujer ha de quedar relegada al espacio doméstico. De acuerdo con esto, el honor del sujeto queda ligado al grupo familiar, el cual depende de la decencia y respetabilidad de sus mujeres. De no ser así, aparecerían intensos sentimientos de vergüenza y deshonor, que podrían acarrear nefastas consecuencias para las mujeres afectadas (repudio, castigos físicos,...). La socialización familiar es fundamental para inculcar estos modelos de comportamiento, junto a la del grupo de pares y a la de los especialistas religiosos.

Este sistema, a pesar de su severidad, proporciona cierta estabilidad y confianza a los individuos. Cada cual tiene una posición asignada dentro de una determinada familia y de un determinado linaje. Asimismo, la identidad personal del individuo depende muy estrechamente de la valoración que le otorga al grupo. Dicho de un modo más técnico, su identidad individual está muy mediatizada por su identidad social. Más en concreto, la conducta del sujeto, sobre todo en el caso de la mujer, se encuentra sometida a unos controles muy rígidos. Por otra parte, las buenas o malas acciones del individuo repercuten en la valoración del grupo del que forma parte.

Una vertiente particular del control del sistema patriarcal sobre la amatoria y la sexualidad consiste en la intensa restricción a la que es sometida la exposición del cuerpo, sobre todo el de la mujer. El individuo debe proteger su cuerpo de las intromisiones ajenas, incluso mediante la simple mirada. Estas intromisiones le deshonrarían a él y a los suyos. Frente a ellas debe erigir toda una serie de barreras. De este modo, será libre con respecto a estas presiones ajenas. Esto puede resultar un tanto paradójico. La libertad se limita para sentirse libre de los demás (Castien Maestro, 2013a: 17-29; Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 504).

En una buena parte de la sociedad marroquí, el sistema patriarcal tradicional ligado al sistema de solidaridad corporativa entre linajes, ha entrado en crisis como resultado de una serie de procesos de urbanización, modernización tecnológica, acceso a la educación, desarrollo de las instituciones estatales y expansión de las relaciones

capitalistas, que han modificado los roles de hombres y mujeres previamente existentes. La apropiación por parte del Estado de muchas de las funciones sociales de las que antes se hacían cargo diversos grupos corporativos ha propiciado un debilitamiento del sistema patriarcal, lo que no significa que éste haya desaparecido.

De hecho, está mostrando una enorme capacidad de supervivencia. Ello parece deberse a varias razones. Nos encontramos, en primer lugar, con que las instituciones modernas, como el mercado de trabajo y el Estado, son, al menos todavía, relativamente débiles, razón por la cual el recurso a los grupos de parientes sigue siendo muy importante para el individuo. Ello no tendría por qué implicar forzosamente que estos grupos de parientes mantengan su estructura patriarcal tradicional. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que en estas circunstancias se impone la conveniencia de obtener su reconocimiento, al mismo tiempo que la competencia dentro del grupo corporativo, y entre unos grupos corporativos y otros, favorece quizá también el mantenimiento de las concepciones tradicionales sobre el honor, como un método para discriminar entre quienes pueden acceder a distintos bienes deseables, como las oportunidades matrimoniales, las oportunidades de trabajo y de negocio y la simple consideración social.

En segundo lugar, la recreación de ciertos valores y conductas asociados al patriarcado tradicional pueden entenderse también en el marco de un proceso de islamización de la sociedad. Este proceso obedece también a muy diversas razones. Entre ellas hay que tener en cuenta, la necesidad de una autoafirmación cultural e identitaria frente a Occidente.

Por todas estas razones, la mujer sigue siendo objeto de una fuerte presión social, encaminada a forzarla a conducirse de un modo considerado pudoroso. Esta exigencia se manifiesta de manera muy clara en la demanda de un modo de vestir debidamente “recatado”, empezando por el uso del *hiyab*.

Existe asimismo un discurso muy extendido que postula la complementariedad entre los dos sexos y teme que una ruptura en esta armonía se traduzca en una inestabilidad social. En mi opinión, sin embargo, y desde un punto de vista sociológico y sexológico, esta complementariedad no desaparece cuando las mujeres comienzan a hacerse visibles en espacios “propios de hombres”, ni cuando disfrutan de una mayor libertad. La armonía no tiene por qué basarse en la subordinación de la mujer.

Esta subordinación femenina se manifiesta hoy en día en toda una legislación discriminatoria. Si bien se han producido en Marruecos grandes transformaciones en la

estructura familiar, aún no se han conseguido mejoras en lo referente a la plena libertad de la mujer para casarse con quien desee, pues no puede hacerlo con un hombre no musulmán. Asimismo, sigue heredando la mitad que el hombre. Con todo, la nueva *Mudawana*, promulgada en 2004, ha supuesto un cambio muy significativo en la sociedad marroquí.

Por primera vez, se mencionan los derechos del individuo y los derechos humanos como principios organizativos de la estructura familiar. No obstante, para que estos principios se apliquen realmente en la práctica, serán necesarios ciertos cambios en las mentalidades, potenciados por el sistema educativo (Atime, 2008).

### Principales cambios del Código de Familia marroquí de 2004

1993	2004
Derechos y deberes diferenciados.	Se atenúan las diferencias entre los sexos.
Obediencia por parte de la mujer a su marido.	Igualdad entre el marido y la esposa en las responsabilidades familiares.
Poligamia no abolida.	Se restringe la poligamia.
Necesario un tutor matrimonial para el matrimonio.	Las mujeres mayores de edad no necesitan un tutor matrimonial.
Reparto de bienes desigual.	Mayor igualdad en el reparto de bienes.
Edad legal para las mujeres para contraer matrimonio 15 años.	Edad legal para las mujeres para contraer matrimonio 18 años.
El marido puede contraer matrimonio hasta con 4 mujeres (sin pedir ningún permiso).	El marido debe pedir permiso a la primera esposa para volver a contraer matrimonio con más mujeres. En caso de que el marido se vuelva a casar, ha de demostrar que puede mantener a sus esposas en las mismas condiciones materiales.
Existe el repudio verbal.	No se permite el repudio verbal.
Custodia de los hijos del esposo en caso de divorcio.	La custodia de los hijos corresponde a ambos progenitores. Si no hay acuerdo, el juez estipula el reparto material de los

	bienes y la custodia de los hijos.
--	------------------------------------

(Elaboración propia)

La naturaleza específica de las relaciones entre hombres y mujeres va a determinar, luego, en gran parte, la de sus encuentros amorios. En efecto, la específica forma de expresar la sexualidad va a depender en gran medida de las particularidades del entorno social. A partir de este hecho, se abre la posibilidad de una divergencia entre los deseos de la persona y lo que ella logra realmente. En el caso de que haya una represión social sobre los deseos del individuo, ello puede deberse a un conservadurismo de carácter reactivo. Siempre que se aproxime un cambio social, habrá personas que se sientan más amenazadas con ese cambio o bien sientan incertidumbre por los resultados que pueda tener “lo nuevo”. ¿Por qué cambiar aquello que funciona? ¿Quién les asegura que “lo que llega” mejorará su situación? Es por ello por lo que muchas mujeres quizá no se planteen conscientemente ajustar sus deseos al sistema social en el que viven, porque para ellas su verdadero deseo es el reconocimiento social.

La *Mudawana* es el código de familia marroquí, pero, además de ella, hay que tener en cuenta otras disposiciones legales. Marruecos reprime duramente algunas prácticas amorios en su Código Penal, tales como la prácticas homosexuales (artículo 489, con hasta tres años de cárcel), las relaciones extramatrimoniales (artículo 490, con penas de entre un mes y un año) y el adulterio (artículo 491, con penas de entre uno y dos años).

Por otro lado, hay determinadas prácticas permitidas dentro del matrimonio que pueden ser castigadas como “escándalo público” cuando se realizan a la vista de otros. Ejemplo de ello puede ser un beso en los labios en público por parte de una pareja. Estos hechos confirman la distinción existente entre lo público y lo privado en el ámbito de la amatoria.

Se podría afirmar que los deseos de una persona están presentes, pero su expresión depende de las convenciones sociales o, de un modo más extremo, de las leyes que sancionan determinadas conductas. La sociedad marroquí no sigue una línea recta de progreso, ni mucho menos. Las personas que viven en zonas más rurales mantienen una serie de comportamientos más tradicionales, mientras que en las zonas urbanas conviven elementos culturales de origen occidental, tradicionales y resultantes

de la modernización de la propia sociedad marroquí. De este modo, el modelo moderno no reemplaza plenamente al tradicional.

Los cambios acaecidos en los últimos cien años en Marruecos han favorecido la instauración de otros modelos culturales diferentes, que priorizan la satisfacción individual y el hedonismo. Estos nuevos modelos establecen unas expectativas más altas con respecto al futuro de los hijos, propiciando una mayor inversión en su cuidado y educación, razón por la cual aumenta el número de familias nucleares y se retrasa la edad del matrimonio. Aparecen también nuevos canales de socialización, como pueden ser los medios de comunicación e Internet. Pero estos nuevos canales también pueden operar al servicio del movimiento de reislamización. En el marco de esta situación tan contradictoria, se mantiene el control sobre la sexualidad femenina, a pesar de que hoy en día las mujeres suelen disfrutar de un mayor acceso al espacio público en el ámbito educativo y laboral. Sin embargo, cambian las formas de llevar a cabo ese control (por ejemplo, los hermanos controlan a sus hermanas en las redes sociales, en lugar de hacerlo sus padres) (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 499-500).

Asimismo, la defensa del pudor femenino y de la virginidad matrimonial es ahora presentada como un procedimiento para la valoración de la mujer, como una señal de respeto hacia la misma. Para ella supone, a menudo, un modo de afirmar su autonomía personal frente a los dictados del grupo, tal y como ya hemos comentado anteriormente. Por tanto, la modernización creciente en Marruecos no influye en los valores y comportamientos eróticos practicados por hombres y mujeres, aunque sí que trae consigo un mayor individualismo, dado que ya no se actúa para satisfacer a otros, sino para sentirse bien con uno mismo.

En definitiva, el sistema patriarcal se adapta a las nuevas circunstancias objetivas, lo que lleva a algunos autores a hablar de un neo-patriarcado consistente en la adaptación del antiguo patriarcado a las nuevas condiciones generadas por el proceso de modernización. Según Sharabi (1992), en los últimos cien años las estructuras patriarcales de las sociedades árabes, lejos de haber sido derrocadas, han podido adaptarse a una forma alterada de modernización. Se han reforzado y conservado también las estructuras comunitarias y tribales y las relaciones verticales. El padre sigue siendo la figura clave en la organización familiar y su autoridad es absoluta. Asimismo, sirve como modelo para el liderazgo político, aunque es de esperar que si una mayor democratización se pone en marcha, se podrían debilitar estas relaciones verticales y se concedería a las mujeres un espacio más amplio en la sociedad. Es por esta razón por la

que lo nuevo no borra totalmente lo viejo, tal y como ya dijo Gramsci: “lo nuevo no termina de nacer y lo viejo no termina de morir”, aunque en este caso concreto, más bien se podría afirmar que no es que lo viejo no termine de morir, sino que subsiste, aunque con algunos cambios (Tarabishi, 2005<sup>22</sup>).

#### **2.4. LA CRISIS DEL PATRIARCADO A NIVEL MUNDIAL**

Parece difícil entender la naturaleza de las relaciones patriarcales, dadas las numerosas y diferentes perspectivas al respecto. En este apartado se ofrece, para empezar, unas pinceladas sobre la crisis del patriarcado a nivel mundial. En el primer apartado se mencionaron algunos planteamientos que justifican el patriarcado como un hecho inevitable, ya sea en razón de un mandato divino o de determinantes de orden biológico. Asimismo, se expusieron de manera resumida ciertas teorías socio-históricas sobre el origen del mismo. Estas teorías han tenido además una importante incidencia práctica, al propiciar toda una serie de transformaciones en los modos de interacción entre los sexos. Merece la pena recordar, a este respecto, la acción desarrollada por todo un conjunto de movimientos, una gran parte de ellos feministas. Podemos considerar que los movimientos feministas pretenden “desbancar” al hombre de su posición dominante, pero no, por ello, toda lucha feminista pretende ser una lucha abierta contra los hombres. De ahí que podamos explicar la enorme variedad existente en este ámbito, sin necesidad de centrarnos únicamente en los movimientos más reivindicativos. Estos movimientos feministas se han desarrollado sobre todo a lo largo del S. XX, pero no es en este siglo en donde tenemos que buscar sus orígenes. A continuación, vamos a ir recapitulando brevemente sobre las diferentes “olas” de feminismo que han tenido lugar a lo largo de la historia.

Siguiendo un orden cronológico, nos encontramos, en primer lugar, con la razón ilustrada del S. XVIII, momento en el que apareció la primera ola de feminismo, como antecedente directo de los movimientos feministas que se dieron durante la Revolución Francesa. Es en esta época cuando se formula un dualismo entre la razón (hombre) y la pasión (mujer). Este es un periodo de proclamación de los derechos de los individuos, un momento de revolución y de abolición del absolutismo. Amezúa (1999) sitúa la Declaración de los Derechos del Hombre en 1789 como el punto más representativo en torno a la Cuestión Sexual, o, lo que es lo mismo, la cuestión de un sexo respecto al otro. Poco después, Mary Wolstonecraft, una de las pioneras del pensamiento feminista

---

<sup>22</sup> Ver entrevista a George Tarabishi en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=18936>

en Inglaterra, escribió *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) y afirmó que las mujeres no eran inferiores al hombre, aunque lo parecieran, al no recibir la misma educación.

Durante el período del feminismo ilustrado, el objetivo perseguido fue la universalización de los Derechos Humanos. Sin embargo, a lo largo de los siglos siguientes el debate en torno a los sexos se tornó hacia la llamada cuestión de las mujeres. De este modo, el tratamiento de las diferencias entre hombres y mujeres tendió a ser orientado más hacia el enfrentamiento entre los sexos. Como ya señaló la feminista Elianor Marx (1855-1898), hija del padre del marxismo, Karl Marx, no se debe confundir la *Women Question* con la *Sexual Question* (González-Mendiondo, 2013:47). Pero, ¿qué sucedió para que la Cuestión Sexual dejara de tener la relevancia que tuvo en su día?

Merece la pena detenerse en los años 20. Durante estos años comenzó a desarrollarse en Europa la denominada Reforma Sexual, lo cual dio lugar a la creación de la Liga Mundial para la Reforma Sexual (LMRS), presidida por Magnus Hirschfield y con sede en el Instituto de Sexología de Berlín (1921-1925). Se trataba de una organización apolítica, pero fueron una serie de circunstancias políticas las que acabaron con ella. El apogeo de los fascismos en Europa, la crisis económica mundial y la muerte de Hirschfield en 1935 dividieron los intereses de la Liga. Por un lado, algunos miembros opinaban que la Liga debía cumplir sus objetivos y mantenerse como una organización apolítica y en una línea meramente científica. Por otro, otros miembros contemplaban prácticamente imposible satisfacer los objetivos de la LMRS sin una revolución política. Una vez que los regímenes fascistas cayeron, las líneas sexológicas que se mantuvieron vivas fueron las más combativas, entre ellas, la propuesta de Revolución Sexual por parte de Reich<sup>23</sup>.

No podemos olvidar a una de las grandes pioneras del feminismo que propuso una transformación social respecto a la mujer, siguiendo esta línea combativa. Simone De Beauvoir, en su obra *El segundo sexo* (1949), afirmó "no se nace mujer, se llega a serlo". Con ello, De Beauvoir se refería al hecho de que la mujer es un producto cultural construido socialmente. Según ella, era necesario un cambio político y llegó a confiar en el advenimiento del socialismo como un medio para conseguir la igualdad entre los

---

<sup>23</sup> Véase este punto de manera más amplia en el capítulo sobre el Hecho Sexual Humano, apartado 1.2. "La procreación: La Liga Mundial para la Reforma Sexual y los cambios introducidos en Occidente".

sexos. Además, ha sido considerada una de las pensadoras que más ha influenciado en los estudios acerca de los feminismos del S. XX. De Beauvoir mostró estar en un continuo proceso mediante la realización de sus proyectos, lo que le hace sentirse libre (González-Mendiondo, 2013: 44). Para ella, el patriarcado condiciona colectivamente a las mujeres para que esta libertad no pueda llevarse a cabo.

En una fase siguiente, entre 1969 y 1971 se produjo una nueva oleada feminista. En mayo de 1968 el lema era “¡Gozad sin trabas!”. Algunas mujeres, en su mayoría pertenecientes a movimientos feministas, atacaban la teoría que imponía el modelo genital de Freud y Reich. Estas feministas respondían a una pregunta que ya se hizo Freud varias décadas antes: “¿qué quieren las mujeres?” En 1960, Reiss respondió la *permissividad con afecto*, en donde se establecía un acuerdo (tácito) entre los sexos: no hay sexo, si no hay un cierto compromiso emocional, en el que tanto las mujeres como los hombres se impliquen afectivamente con su pareja. Por su parte, Koedt (1970) replicó a la pregunta planteada por Freud que el núcleo del placer en la mujer es el clítoris, por lo que el hombre podría llegar a ser innecesario.

En este periodo, otras feministas se han inclinado hacia una crítica social con raíz marxista, en la línea de los análisis reseñados en el apartado anterior. El discurso feminista norteamericano de los años 70 y 80 describía el patriarcado como un sistema de dominación del hombre sobre la mujer y se esforzó en demostrar que las diferencias entre los sexos eran inexistentes o irrelevantes. El objetivo de este planteamiento era lograr la igualdad de derechos, mediante una política práctica que desarticulara el patriarcado, dotando a las mujeres de control sobre su propia vida (autonomía). Fue, pues, una etapa que concebía la relación entre los sexos como una relación política. Estos movimientos feministas consideran que las mujeres están *doblemente sometidas*. Se encuentran oprimidas, por un lado, por los hombres y por otro, por un sistema que sustenta ese dominio.

En esta misma etapa, dentro de las teóricas norteamericanas feministas destaca Betty Friedman. En su obra *La mística de la feminidad* (2016), reivindicó las ideas de las feministas ilustradas, al afirmar que el hecho de ser mujer no podía definirse sólo por sus funciones biológicas. En su libro *La segunda fase* (1983), propuso una revolución doméstica, que proporcionase la igualdad en el ámbito privado a través del reparto de tareas en la pareja y una redefinición del concepto de familia, así como un cambio radical en las instituciones sociales y políticas a favor de la mujer. Más tarde, la socióloga y psicoanalista estadounidense Nancy Chodorow (1999) analizó las relaciones

materno-filiales y puso de manifiesto que el peso de la crianza de los niños recaía principalmente sobre la mujer, por lo que también propuso una reorganización parental.

En cuanto a las feministas radicales de Estados Unidos, éstas consideraron que el problema no se reducía exclusivamente a ganar espacio público, sino que era necesario transformar también el espacio privado. Muchas de ellas eran militantes de NOW (National Organization Women), pero se separaron del feminismo liberal cuando se centraron en la esfera de lo íntimo. Por ello, estas feministas criticaron la heterosexualidad dominante y las formas de sexualidad masculinas imperantes en la sociedad patriarcal: “lo personal es político”. Desde esta perspectiva, estas mujeres sentían que había cierta resistencia al cambio, tanto por parte de las mujeres como de los hombres, además de no contar para ello con el apoyo de unas estructuras sociales adecuadas.

En los 80, aparece un feminismo cultural que pasará de culpabilizar al patriarcado a atacar directamente a los hombres por el simple hecho de serlo (Osborne, 1993). La relación opresor/oprimida de la que parten las feministas radicales con una base marxista se sustituye por el binomio verdugo/víctima. La mujer aparece como un sujeto pasivo que necesita de los demás para liberarse de su verdugo: asociaciones, el apoyo de otras mujeres, la ley, el Estado... Este feminismo presenta a los hombres como violadores por naturaleza y reduce el patriarcado a una falocracia instituida (Daly, 1978).

Además, en esta misma década se visibiliza el feminismo lesbiano, el cual rechaza un modelo impuesto de pareja entre hombre y mujer. Por ello, este feminismo supuso una ruptura con el feminismo radical y el feminismo cultural, los cuales se centraban en la relación de poder entre el hombre y la mujer (Rich, 1983).

Por otro lado, en esta segunda ola las feministas de la diferencia defendían que las mujeres no tienen por qué asemejarse a los hombres, tal y como reclamaban las feministas de la igualdad, ya que las naturalezas de uno y otro sexo son diferentes. Entre las representantes de este feminismo se encontraban Carla Lonzi y Luce Irigaray. En esta perspectiva, las mujeres reconocían la diferencia y aceptaban su identidad sexual como mujeres.

En definitiva, tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia, aunque distintos, coinciden en colocar la sexualidad en el centro de la agenda del movimiento de liberación de las mujeres. En mi opinión, tanto uno como otro feminismo imponen unos modelos de mujer concretos. Asimismo, se ha ido más allá respecto al concepto

previo de goce femenino, puesto que el placer ha dejado de estar centrado únicamente en los genitales. Nos encontramos, de nuevo, con una norma, puesto que se pasa de lo prohibido al disfrute obligatorio a través del clítoris. Germaine Greer (1970) formuló una interesante crítica a este respecto, reclamando más un encuentro emocional, lejos de estadísticas y de obligaciones. Es preciso denunciar esta “moralina” opuesta al cultivo erótico y defender otros modos de exploración y de descubrimiento en aquello que hace sentirse bien a cada cual.

En un intento de combinar el feminismo de la diferencia y el de igualdad surge, entrando en la década de los noventa, el llamado feminismo de la tercera ola, el cual trata de reflexionar acerca de los estereotipos establecidos desde la teoría del género. Algunas de las promotoras de este feminismo son Camille Paglia y Christina Hoff Sommers, las cuales critican el determinismo social del feminismo predominante, en concreto con los temas ligados a la violencia de género y la identidad social. Ellas plantean invalidar el sistema sexo/género como una herramienta insuficiente para analizar el amplio abanico de identidades masculinas y femeninas (Gonzalez Mendiondo, 2014). Por otra parte, entre las autoras consideradas postfeministas destacan Donna Haraway y Judith Butler, las cuales sitúan su marco teórico en el movimiento Queer y recuperan la idea de la intersexualidad y la visibilización de las diferencias individuales.

Parece obvio en todo este recorrido histórico del feminismo en Occidente, la poca consideración, muchas veces, que se ha tenido sobre los propios deseos del individuo, primándose continuamente los deberes y obligaciones que impone la propia sociedad.

Con relación a esta cuestión, puede resultar interesante volver sobre las ideas de un autor clásico como Marcuse. Este autor critica la sociedad de consumo, cuyo carácter represivo y alienante convierte al sujeto en un explotado indirecto del sistema. Marcuse afirma que, a medida que avanza la civilización, aparece una mayor represión. Pero, hay que resaltar que Marcuse menciona dos tipos de represión: 1) *La represión básica*, la cual considera necesaria (ejemplo: impedir que un niño se meta en una autopista) y la *represión excedente* que es la que impone el orden social a los individuos por intereses particulares. Por ello, no toda represión tiene un efecto negativo. Marcuse se centra en *la represión excedente* para explicar la influencia del mundo exterior sobre el individuo y cómo éste se adapta a la realidad, de tal forma, que la satisfacción de los deseos esté organizada por la sociedad. Marcuse señala que esta restricción de los deseos es debida

a la acción de una sociedad de consumo en la que los individuos son sometidos a un trabajo alienado que, cada vez más, requiere la búsqueda de más recursos, sin que ellos sean conscientes de que ese trabajo impone restricciones a su erótica. Por esta razón, el yo se vuelve pasivo ante la sociedad.

Uno de los conceptos clave de la obra de Marcuse es la *desublimación represiva*. De acuerdo con él, el moderno capitalismo de consumo proporciona ciertamente una gama muy alta de satisfacciones para los deseos contenidos en el Ello. Desde este punto de vista, la represión se atenúa. Pero esta atenuación no implica una genuina emancipación y realización del sujeto. Ello es así debido a que esa satisfacción inmediata supone, en primer lugar, un menor desarrollo de la capacidad de sublimación, imprescindible para la génesis de un sujeto complejo. Asimismo, tiene lugar un proceso muy claro de manipulación de las personas al servicio de la reproducción del sistema. De este modo, se produce una dominación encubierta bajo lo que aparentemente es una liberación. En realidad, la comodidad y el nivel de vida de los que disfruta el sujeto no le permite percibir su verdadero estado de esclavitud. En particular, con el desarrollo del progreso tecnológico, la figura paterna que el sujeto tenía como referencia se debilita, mientras encuentra en el mercado grandes cantidades de ideales del yo, lo que convierte su propio yo en un pseudo-yo. El individuo se agota frente a una sociedad manipuladora. De acuerdo con Marcuse, la sexualidad del individuo deja de ser un principio autónomo que él mismo pueda controlar. El modelo de consumo es quien impone las normas, confundiendo el placer con el agrado.

Uno de los autores que trabajó en la misma línea que Marcuse fue el psiquiatra español Carlos Castilla del Pino (1971). Según él, en el momento en el que la realidad deja de ser gratificante y aparece el aburrimiento, el individuo busca en la sociedad de consumo relaciones objetales ilusorias y nuevas necesidades, produciéndose, de este modo, una disociación del yo (vida oculta gratificante y la realidad empobrecedora). Como resultado de todo ello, el medio ofrece al sujeto nuevos ajustes, con los que puede evitar una posible neurosis por medio de una cómoda alineación. El individuo obedece al sistema por temor al fracaso y por razones pragmáticas y no porque realmente sea ésta su decisión. Por ello, tendríamos que hablar aquí de una *pseudolibertad* o represión encubierta.

El planteamiento de Foucault (2010), aunque coincidente en parte, es un tanto diferente. Foucault afirmó que siempre ha habido un control sobre los deseos del individuo desde diferentes discursos. Hasta el S. XVIII, el discurso era moral, ya que se

ejercía un control sobre el sujeto a través de “la confesión” por parte de la Iglesia. Más adelante, otras disciplinas como la medicina, la pedagogía o la psiquiatría plantearon otros discursos, en donde el paciente también “confesaba” sus comportamientos eróticos, los cuales eran tratados en muchas ocasiones como enfermedades. Ofreció una perspectiva de de-construcción, en la cual trató de desmontar pieza a pieza lo que se creó para otros fines. Explicó que no comprende por qué hay tanta morbosidad en torno a la represión, como si todo empezase y terminase en ella y se culpase al pasado de todo. Por ello, Foucault sostuvo que el enfoque basado en la represión se ha centrado en lo prohibido y ha limitado el alcance de lo institucional, concebido como un mero mecanismo de control represivo. Son las nuevas reglas de un mismo juego. Mientras la hipótesis represiva contemplaba el poder como algo externo a la sexualidad, la hipótesis discursiva que propone este autor no tiene en cuenta únicamente el aspecto restrictivo, sino también los aspectos posibilitadores. De este modo, lo más importante no es la cantidad de represión aplicada, sino el modo en el que se ejerce el poder.

Actualmente, muchos de nuestros deseos no están reprimidos aparentemente, pero sí encauzados por la sociedad. También los medios de comunicación y el consecuente sensacionalismo de muchos de ellos provocan una obsesión por el propio cuerpo y por satisfacer al otro. Hoy día, este modelo de *poder social* se inculca desde la infancia, ¿cuántas veces hemos escuchado que un niño tiene que besar a un desconocido, aunque no le apetezca? ¿O artículos que inculcan cómo agrandar a tu pareja? ¿Estas normas podrían estar más sujetas a unos modelos centrados de más en el agrado del otro que al fomento del propio placer? ¿Estos modelos de educación podrían influir en las relaciones entre los sexos? ¿Se han institucionalizado unos determinados comportamientos para un mayor grado de control externo?

Dicho en términos más concretos, nuestros comportamientos eróticos están orientados por los intereses de la sociedad. Las prácticas eróticas se medicalizan, de tal manera que aparece una visión más sujeta al riesgo y al peligro que a una visión del sexo como un valor en sí mismo, desde un enfoque positivo a través de la cuantificación de la frecuencia de los encuentros eróticos y la normativización de aquello que está en la media (Kinsey, 1998a, 1998b). Por esta razón, se ve con cierto recelo lo que se desvía de unos parámetros de normalidad determinados. Por poner un ejemplo, no es lo mismo asegurar que los anticonceptivos previenen de las enfermedades y los embarazos de riesgo que afirmar que éstos amplían el amplio abanico de posibilidades de juegos eróticos y su disfrute antes, durante y después del proceso, como puede ser el juego de

la penetración (en el caso de los embarazos, éstos no son un riesgo, o se desean o no se desean). Carol Vance reflejó este debate en su libro *Placer y Peligro* (1989), momento en el que aparecieron enfermedades como el SIDA. En consecuencia, las campañas de prevención aumentaron.

Este recorrido exploratorio sobre los feminismos no termina aquí, puesto que sólo hemos hecho mención a Occidente. Así, pues, siguiendo la ruta de los movimientos feministas, vamos a detenernos en el discurso del feminismo islámico como una realidad emergente en el ámbito internacional, tal y como nos muestra Abdennur Prado (2008: 7-39). Este feminismo se opone a una visión de la ley islámica (*Sharia*) creada en los siglos IX y X desde una perspectiva patriarcal propia de los hombres y no de Dios. Esta ley justifica la violencia doméstica contra las mujeres, los castigos corporales, los códigos de vestimenta que restringen la libertad individual y los códigos de familia fuertemente discriminatorios en muchas sociedades musulmanas. Frente a lecturas patriarcales dominantes de los textos sagrados, el feminismo islámico denuncia todas aquellas formas de violencia contra las mujeres que se llevan a cabo en nombre del Islam, como la mutilación genital femenina, las lapidaciones o los crímenes de honor.

Un error habitual en Occidente consiste en mostrar únicamente la cara más negativa del Islam. Hay quien da por supuesto que el Islam oprime a la mujer y que el único modo de “liberar” a la mujer es la occidentalización. Desde este punto de vista, muchos musulmanes vinculan los términos feminismo y colonialismo. Frente a esta situación, los movimientos más fundamentalistas recurren al Islam como signo de identidad, lo que conduce a una mayor segregación entre los sexos. En consecuencia, se crea un falso dualismo entre un feminismo etnocéntrico occidental y el fundamentalismo religioso.

Ante esta situación, aparecen una serie de movimientos de mujeres (e incluso también de algunos hombres), que reclaman liberarse y cambiar su estatus social, pero dentro del ámbito del Islam. Este feminismo se centra en la revelación del Corán, y se basa en la convicción de que el Corán no justifica el patriarcado. Estos movimientos proponen la recuperación del “verdadero” Islam, puesto que opinan que se han tergiversado los textos sagrados. Para llevar a cabo este objetivo, es necesario que se modifiquen las leyes que discriminan a la mujer e involucrar a los hombres en la lucha por la igualdad de derechos en cuanto a la propiedad, la libertad individual y la independencia económica, además de la inclusión de las mujeres en las mezquitas y su

participación en los órganos de decisión. Un acontecimiento relacionado con este desarrollo del feminismo islámico y que llegó a tener una gran repercusión internacional y fue objeto de numerosas críticas, fue el sermón que pronunció Amina Wadud<sup>24</sup>, una erudita del Islam y feminista estadounidense, el 18 de marzo de 2005 en la Catedral Episcopal de San Juan el Divino en Nueva York dirigido tanto a hombres como a mujeres.

No hay que confundir el feminismo islámico con el feminismo musulmán. El feminismo musulmán reivindica la liberación de la mujer desde un modelo cultural árabo-musulmán. Sin embargo, denuncia también el carácter patriarcal del derecho islámico y defiende la autonomía de las normas con respecto a los mandatos religiosos. Se busca, así, un difícil equilibrio entre la defensa de la secularización y el recurso al propio patrimonio cultural (Prado, 2008).

Desde el movimiento feminista global, es necesario el rechazo de un discurso único sobre el feminismo y el reclamo a las feministas occidentales de que no se centren sólo en la lectura más conservadora del Islam, puesto que esto dificultaría el entendimiento y el diálogo entre las mujeres musulmanas y no musulmanas. A nivel internacional podemos destacar algunas iniciativas como la creación del Consejo Mundial de las Mujeres Musulmanas en Nueva York o la campaña *Stop Stoning and Killing Women* promovida por la red internacional *Women Living Under Muslims Laws*.

Hay que tener en cuenta que los feminismos son movimientos históricos, por tanto, son diferentes según las circunstancias y potencialidades de cada sociedad. Por esta razón, en el siguiente apartado nos vamos a centrar en los feminismos surgidos en Marruecos.

Por último, podemos preguntarnos si la acción de todos estos movimientos supone una crisis del patriarcado a nivel mundial. Es evidente que el patriarcado tradicional ha retrocedido. A su vez, los movimientos feministas han conseguido importantes logros en cuanto a la igualdad de oportunidades y derechos para todos, los hombres y las mujeres. Esto también se extiende a la negociación en la pareja de las tareas del hogar y el cuidado de los hijos. Vemos que cada vez más, la mujer tiene más opciones que antes, en el sentido de que no está circunscrita a una función concreta por el hecho de ser mujer. Por tanto, unas funciones no sustituyen a otras, sino que, en cambio, se amplían las posibilidades para todos los individuos en las distintas esferas de su vida. Pero no es fácil que la mentalidad colectiva se modifique, a pesar de todos los

---

<sup>24</sup> Amina Wadud [https://www.oozebap.org/arroz/feminismo\\_islamico.htm](https://www.oozebap.org/arroz/feminismo_islamico.htm)

cambios sociales acaecidos. Esto me recuerda a una anécdota que considero de interés. Mi pareja lleva habitualmente a los niños al colegio por la mañana y uno de esos días, llevaba el carro de la compra para aprovechar el camino de vuelta. Las propias mujeres y a su vez madres en el colegio le dijeron: ‘qué maravilla de hombre’ ‘estará contenta tu mujer de que la ayudes’. Él trató de ser educado, pero su respuesta fue “yo no ayudo a mi mujer, es mi responsabilidad”. Con este relato vengo a decir que la mentalidad colectiva sigue siendo muy tradicional y resistente al cambio social. “¿Cuándo vas a tener hijos?” “¿Cuándo le darás un hermanito?” “¡¡¡A ver si te echas novia!!!!” Además, el mito del ideal romántico, aún vigente a pesar de la existencia de otros modelos de pareja, ofrece al individuo un modelo rígido de conducta amorosa (Yela, 2003) que refuerza esta resistencia al cambio. Muchas parejas siguen unidas debido a una serie de falsas creencias que se vinculan a un modelo tradicional: el otro es la única opción posible; la pareja heterosexual es algo universal; el amor es exclusivo hacia sólo una persona; la fidelidad al otro; los celos son un símbolo de amor; enamoramiento y amor son equivalentes (ya no se ama si no hay pasión), el amor lo puede todo; los sentimientos amorosos son íntimos y no son influidos por factores externos, el matrimonio es la única base de convivencia y la pasión ha de ser eterna. En esta relación “romántica” tradicional es el hombre quien debe cuidar y proteger a la mujer (Luengo y Rodríguez, 1999). Este tipo de amor se sigue manteniendo, a pesar de las transformaciones sociales que se han ido produciendo, puesto que consideran que la mujer se dedica a “amar” y “cuidar”, mientras que el hombre se autorrealiza en otros ámbitos de la vida, desarrollando su masculinidad. Por ello, el ideal del amor romántico refuerza al patriarcado en relación con el reclutamiento de las mujeres para el espacio privado y el cuidado de sus familias. Pero este espacio es inadmisibles en muchas parejas, las cuales renegocian sus deseos.

Desde mi punto de vista, las diferencias entre los sexos pueden ser entendidas en ocasiones como desigualdades (Scruton, 1986; Malón, 2012), lo que lleva a interpretar todo lo concerniente al encuentro entre los hombres y las mujeres como una desigualdad patriarcal. No es posible la armonía entre uno y otro sexo, si el acercamiento entre ellos se contempla siempre como un abuso del hombre sobre la mujer. De acuerdo con González-Mendiondo (2013:83-84), no hay que responsabilizar al Estado y a los hombres de todos los problemas que tenemos las mujeres en la gestión de nuestros deseos. Por ello, hasta que la mujer no abandone el papel de víctima (oprimida, sexo débil, etc...) y el hombre tome conciencia de la necesidad de luchar por la igualdad de

las oportunidades y los derechos entre los sexos, no será viable el entendimiento entre ellos. Por esta razón, se plantea el nuevo paradigma sexual, el cual es capaz de explicar las relaciones entre los hombres y las mujeres, considerando el Hecho Sexual Humano (HSH) como base teórica con toda su significación desde la comprensión, reconociendo la diversidad de los sujetos, sin entrar en juicios de valor.

## **2.5. LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES Y EL ASOCIACIONISMO FEMENINO EN MARRUECOS**

Dentro del amplio movimiento social de crítica al patriarcado gestado en los últimos años, el feminismo ocupa, sin duda, un lugar muy especial. En el apartado anterior, nos ocupamos de los movimientos de mujeres que reivindican la posibilidad de liberarse de toda opresión, pero en este otro, vamos a centrarnos en el feminismo marroquí en concreto. No es nuestra prioridad detenernos en un análisis exhaustivo del mismo, puesto que no es ésta la temática de nuestro trabajo.

El feminismo islámico se esfuerza por legitimar sus puntos de vista sobre la base de una lectura renovada del Corán. Es un movimiento liderado por mujeres con un sólido conocimiento lingüístico y teórico, que desafían al patriarcado tradicional, ofreciendo alternativas encaminadas a la eliminación de los aspectos discriminatorios contenidos en el derecho islámico clásico, al cual en modo alguno consideran inamovible. Un error habitual en Occidente consiste en asociar de manera mecánica Islam y opresión de la mujer. Sin embargo, lo cierto es que en el propio mundo islámico han ido apareciendo diversos movimientos que rechazan la desigualdad entre los sexos sin abandonar, por ello, sus tradiciones religiosas (Prado, 2008). Estos movimientos buscan promover la liberación de la mujer desde dentro de su propia cultura, sin recurrir a ningún salvador venido de Occidente.

En el marco de este proceso general, el asociacionismo femenino empieza a emerger en Marruecos como una protesta en contra de una sociedad que no otorgaba a las mujeres la misma consideración que a los hombres.

Zakya Daoud (1993) analizó en un brillante estudio el desarrollo del feminismo en las sociedades magrebíes, distinguiendo tres grandes etapas dentro del mismo. En lo que se refiere en concreto a Marruecos, a finales del S. XIX y principios del XX apareció ya una primera generación de feministas marroquíes, al tiempo que ocurría otro tanto en países como Egipto, Turquía, Irán o Palestina. Sus promotoras eran mujeres generalmente de clase alta y ligadas a los movimientos nacionalistas. De este

modo, en Marruecos, el Partido Istiqlal, el gran partido de la Independencia, creó ya en 1946 una Comisión Femenina, lo que también hizo el Partido Democrático para la Independencia (PDI), con la organización “Hermanas de la Pureza”. Esta última organización se mostró claramente pionera para su época en lo referente a la denuncia de la situación de la mujer en el seno de la familia. Es preciso señalar que esta primera fase discurrió de manera paralela al desarrollo del reformismo musulmán y a la *Nahda* o Renacimiento Árabe, de acuerdo con el cual las mujeres debían asumir una posición relevante en el proceso de modernización, pero manteniendo su rol subordinado al hombre (Feliu, 2004). Estos primeros feminismos reclamaban una mayor alfabetización para las mujeres y una reafirmación de su identidad (feminismos de la diferencia que reivindican el papel de la mujer como madre y musulmana).

Con la consecución de la independencia en 1956, aumentaron las tensiones políticas y la participación de la mujer quedó reducida prácticamente a la nada. Cada vez eran más los conflictos entre los propios partidos y también entre éstos y el Estado. La construcción de un nuevo Estado requería de una nueva estrategia para superar la crisis económica e instaurar un adecuado desarrollo social, quedando fuera las mujeres debido a la escasez de militantes femeninas en ese momento. Más adelante, entre 1957 y 1958, se aprobó la primera *Mudawana*. Desde la Independencia, el discurso político hegemónico ha defendido que los cambios en el estatus de la mujer podían desmembrar la identidad musulmana tan duramente reconquistada tras la colonización (Aixelà, 2002). En los 60’, se celebraron elecciones comunales (1960) y legislativas (1963), pero ninguna mujer resultó elegida. Durante ese tiempo se desarrolló un “feminismo de Estado” que se aceleró sobre todo en los 70. Este feminismo considera al Estado como una institución fundamental del sistema político que es apoyado por una parte del sector femenino. A partir de la Constitución de 1972 se inició un largo recorrido hacia la igualdad de hombres y mujeres, la cual se recoge en el artículo 5. Desde ese momento, el Estado impulsó algunos movimientos como la Unión Nacional de Mujeres Marroquíes- UNFM (1969) o la Asociación Marroquí de Planificación Familiar (1971) (Feliu, 2004).

A pesar de la existencia de un sólido discurso intelectual y un importante activismo social y político, la actividad de las asociaciones femeninas se veía frenada por el carácter patriarcal de la sociedad, el conservadurismo religioso y el extendido analfabetismo de las mujeres. Lala Aicha, la hija del rey Mohamed V y embajadora en

varios países europeos, en un discurso pronunciado en 1947 defendió que las mujeres debían cambiar su situación<sup>25</sup> lo cual no fue aceptado ni por los ulemas ni por las autoridades del Protectorado.

En los 80' surgió una segunda generación de feministas marroquíes, que abogó por una mejora en los derechos sociales de la mujer, a semejanza de lo ocurrido en los inicios del feminismo occidental. A través de su intenso activismo, consiguió promover ciertas mejoras en favor de la mujer (muchos de los cambios que reclamaron se consiguieron ya en la Mudawana de 2004). Aparecieron asociaciones feministas ligadas a los distintos partidos políticos, aunque formalmente autónomas. Entre las primeras asociaciones de mujeres se encuentran la "Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes"- ADFM (1985) y la promovida por el "Partido del Progreso y el Socialismo"-PPS dirigido y legalizado por Ali Yata en 1974. Estos movimientos fueron tomando una dirección importante con el apoyo internacional. Con la Declaración de la "Década de las Naciones Unidas para el Avance de la Mujer" (1985) y el aumento del activismo internacional se crearon algunas redes como el Colectivo Magreb Igualdad (1992) y la Red Regional Árabe para la Eliminación de la Violencia (Salma), entre otras (Feliu, 2004). El objetivo de estas asociaciones es la mejora de la situación de la mujer en el ámbito laboral y educativo. Al mismo tiempo, la lucha feminista internacional influyó también sobre el feminismo marroquí. En este marco nos encontramos con asociaciones como el Movimiento 8 de Marzo, integrado por mujeres de la izquierda radical (en su mayoría militantes de la Organización de la Acción Democrática y Popular -OADP y del Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista-PAGDS), la izquierda de la USFP (muy ligada a los sindicatos), miembros del Comité de la Mujer de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos -AMDH y algunas militantes independientes. Entre 1983 y 1991, el Movimiento 8 de Marzo editó una revista con este mismo nombre, la cual se convirtió en un medio de difusión de gran importancia. Como resultado de este trabajo pionero, nacieron otras asociaciones, como la Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes (ADFM) en 1985, ligada a las mujeres del Partido Comunista Marroquí, el Partido del Progreso y el Socialismo (PPS), la Unión de la Acción Femenina (UAF) en 1987 y el Partido Socialista Unificado (PSU) en 2002, cuya secretaria general hoy día es la primera mujer que lidera un partido en Marruecos, Nabila Munib. Los objetivos de estas asociaciones se orientaban a la

---

<sup>25</sup> Según el artículo 5 de la Constitución marroquí todos los ciudadanos son iguales ante la ley.

información, educación y sensibilización. En esta fase se contó con un mayor apoyo del Estado (Ministerio de Educación, Ministerio de Justicia, Comisión de Derechos Humanos, entre otros). Asimismo, estas asociaciones disponían también del respaldo de las Conferencias Mundiales de la Mujer (1975 y 1985), las Naciones Unidas y diversas redes transnacionales, como el Colectivo Magreb Igualdad, la Red Regional Árabe para la Eliminación de la Violencia (*Salma*) y el Foro de Mujeres Árabes (*Aisha*) (Feliu, 2004).

En el año 2000, varios movimientos feministas liderados por la Asociación Democrática y Popular y la revista *8 de marzo* instaron al Gobierno a reformar la *Mudawana* con un número considerable de firmas. Esta iniciativa fue frenada por los ulemas, los cuales calificaron estos feminismos como ateos y anti-islámicos. Los partidos contrarios a la reforma, tales como Partido Istiqlal o el Movimiento Popular Democrático, apoyaron la propuesta del Rey que aseguraba unos valores de igualdad, responsabilidad y modernidad, pero respetando también la tradición, lo que otorgaba un gran valor al referente de la identidad musulmana.

De este modo, podemos distinguir dos tipos de feminismo: el feminismo emancipatorio y el feminismo islamizante. El primero busca liberarse de la sociedad patriarcal y de la histórica subordinación de las mujeres. El segundo acentúa su identidad femenina sobre la base de la diferenciación sexual, lo cual le lleva a defender las funciones de la mujer como madre y esposa, la diferenciación de roles y la complementariedad entre los dos sexos (Daoud, 1993). Según Aixelà, esta división entre los movimientos feministas no se percibe en la política, puesto que desde otras propuestas se puede ser feminista y musulmana. Las mujeres luchan por una mejora de sus condiciones políticas sin abandonar su condición como mujeres musulmanas. La imagen creada sobre ellas desde Occidente se asocia a la mujer oprimida y velada, pero las mujeres musulmanas tratan de transformar su sociedad y reinterpretar los textos religiosos. Esto se aleja de la idea de que las mujeres musulmanas se “liberan” de la sociedad que las oprime, sino que promueve que estas mujeres amplíen sus posibilidades de acción en el ámbito político y social dentro de su país.

Además de las asociaciones, tenemos que destacar la investigación científica de carácter feminista, con el grupo *Approches* liderado por Fátima Mernissi (1981) en el que fueron partícipes tanto hombres como mujeres.

Por último, la tercera generación feminista, surgida en los 90', paralelamente a lo ocurrido en Jordania y Palestina, invirtió en la institucionalización de centros promotores de la educación, la igualdad jurídica y la representatividad de las mujeres en puestos de decisión, contando para ello con el apoyo financiero del Estado y de organismos internacionales, entre los que destacan la Unión Europea y algunas fundaciones privadas. Esta fase se caracteriza por la especialización en algunos temas considerados prioritarios, tales como la violencia, la educación, la no discriminación entre sexos y la igualdad jurídica.

No sabemos a ciencia cierta cuántas asociaciones están registradas en Marruecos. Según *La Guide des Associations et organisations féminines* (Ministerio de Empleo y Asuntos Exteriores, 1995), el *Repertoire Maghrebien des Institution Sources d'information sur la femme* (Centro de Investigación de Estudios, Documentación e Información sobre la Mujer, REDIF) y el *Directory of Women's organizations in Morocco* (Instituto Cultural británico de Rabat) se conocen unas 86 asociaciones femeninas. Casi todas estas asociaciones pertenecen al ámbito urbano, aunque se conocen algunas con una labor ejemplar en el entorno rural (Asociación Marroquí para la Mujer Rural, el Grupo de Investigación para el Desarrollo de la Mujer Rural, Asociación OFOK de Apoyo a la Mujer Rural o la Asociación NOUR para el Desarrollo, Medio Ambiente y Alfabetización).

Además, otros partidos han jugado un papel activo en cuanto a las reformas por la mejora del estatus femenino. Así el Partido de la Justicia y el Desarrollo llegó a incluir a varias candidatas en sus listas locales en las elecciones de 2007<sup>26</sup>. Asimismo, promovía la llamada "moral islámica" al reforzar la educación religiosa y la consolidación de la familia. Su programa incluía la mejora de la situación de la mujer y de la infancia en cuanto a la educación y la salud, favoreciendo la lactancia y reduciendo la mortalidad infantil y la pobreza, además de promover la solidaridad social a favor de la integración e igualdad. La Unión Socialista de Fuerzas Populares vinculaba el progreso del país con la mejora de la posición de la mujer dentro de la familia y su participación activa en el desarrollo social. También el Partido del Progreso y del Socialismo prestó una especial atención a las mujeres, sobre todo a las más desfavorecidas en los entornos rurales y humildes.

---

<sup>26</sup> Antes de PJD, el partido se llamaba MPDC (Movimiento Popular Democrático Constitucional. Véase en *Monarquía e Islam Político en Marruecos* de Mohamed Tozy (2000).

A pesar de todas estas transformaciones, Leila Rhivi (2004), directora de la Plataforma por los Derechos de la Mujer, afirmó que es difícil cambiar la situación de la mujer si no se modifica la mentalidad imperante en la sociedad marroquí. Desde mi punto de vista, sigue habiendo dificultades en el encuentro entre hombres y mujeres, a pesar de las grandes transformaciones sociales ocurridas. Se ha dado un giro al rol de la mujer, pero no se tienen en cuenta los diferentes modos de ser de un sexo o de otro. Tanto los modelos tradicionales marroquíes como los resultantes de la influencia occidental establecen modelos rígidos a seguir en cuanto a cómo ser un hombre o ser una mujer, por lo que se corre el riesgo de ir de un modelo a otro sin contemplar esta diversidad sexuada.

Según Bouhdiba (1998), los sexos se complementan, no se enfrentan. Este autor afirma que los cambios en sus conductas pueden conducir a una crisis sexual. Sin embargo, la importación de otros modelos culturales, la propia modernización de la sociedad marroquí junto a la aparición de asociaciones feministas durante las luchas por la independencia de Marruecos han originado otros modelos de pareja. Con el proceso migratorio se añade una dificultad más, sobre todo en el caso de las mujeres. Nos referimos al reto de desenvolverse en la sociedad de acogida sin perder su identidad como mujer musulmana. La mujer ha de demostrar que puede enfrentarse a las nuevas circunstancias sin verse menosvalorada por su grupo o familia. Bassima Hakkaoui, parlamentaria del Partido de la Justicia y el Desarrollo en las elecciones de 2002 y miembro de la Ejecutiva Nacional y de la Secretaria Nacional de PJD, señaló que “existen muchos modelos de mujer en nuestra cultura”, lo que confirma nuestra hipótesis en cuanto a los diferentes modos de ser mujer, aunque es la normativa la que puede generar una situación jerárquica entre los sexos.

Por todo esto, insistimos en el punto del acercamiento entre los sexos, el cual no es posible si se contempla la diferencia entre ellos como un elemento de desigualdad.

**PARTE II:  
CONOCIENDO  
NUESTRO OBJETO DE  
ESTUDIO**

## CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA

### 3.1. UN BREVE RECORRIDO HISTÓRICO POR EL USO DEL MÉTODO CUALITATIVO PARA EL ESTUDIO DE LA AMATORIA Y LA SEXUALIDAD

Toda investigación psicosocial supone un reto, y más si tenemos en cuenta que la nuestra ha sido una investigación acerca de la amatoria por medio de métodos cualitativos. En primer lugar, nuestra área de estudio pertenece en gran parte al terreno íntimo, lo que puede cohibir a los sujetos a la hora de hablar de determinados temas. En segundo lugar, se han manejado datos en un contexto muy variado, con sujetos muy complejos, por lo que la extracción de las conclusiones no ha sido una tarea fácil.

Si nos remontamos a los primeros investigadores sobre temas relacionados con el sexo, Freud y Reich fueron algunos de los pioneros en el estudio de la sexualidad. Sin embargo, fue Havelock Ellis (1859-1939), uno de los padres de la sexología moderna del S. XX, el que rompió con muchas de las pautas establecidas en el terreno sexual. Ellis se interesó por los temas sexuales y, a pesar de tener estudios de medicina, no utilizó un enfoque patologizante. Trató de comprender los hechos sin entrar en juicios de valor y declaró que, antes de considerar un comportamiento anormal o patológico, había que detenerse a analizarlo, ya que el desconocimiento acerca de ciertas conductas eróticas podía llevar a errores a la hora de tratar de comprenderlas. Como resultado de este planteamiento, se interesó en las historias sexuales, tratando de reconstruir una biografía del sujeto que fuera más allá de las historias clínicas tradicionales. De ese modo, planteó un nuevo modelo de análisis que, más que generalizar, ofrecía una amplia variedad de modos de vivir la sexualidad. En los apéndices de su obra *Summa sexológica* (1913), se recogieron una serie de biografías sexuales correspondientes a los últimos años del S. XIX y principios del S XX, con el fin de entender cómo los sujetos planteaban su sexualidad y sus modos de amar. De estas historias no importa tanto cuántas llegó a reunir, sino los contenidos que nos transmiten los sujetos descritos en ellas<sup>27</sup>.

Otras disciplinas, como la antropología, utilizaron estudios cualitativos para comprender cómo vivían algunos pueblos primitivos su sexualidad. La antropóloga estadounidense Margaret Mead en *Adolescencia sexo y cultura en Samoa* (1985), utilizó la observación participante para adentrarse en la erótica de los adolescentes de Samoa, con el fin de establecer una comparación entre la cultura de Estados Unidos y la cultura

---

<sup>27</sup> Muchas de estas historias aparecen recogidas en la *Revista Española de Sexología* (extradoble), números 103-104.

samoana. Otros antropólogos observaron cómo la sexualidad en algunas sociedades podía dominar casi todos los aspectos de su cultura. Ellos consideraron la conducta erótica, más que como una búsqueda de placer, como un acto “consagrado” por sus creencias religiosas, en el que ambos sexos eran considerados del mismo valor (Malinowski, 1975). Desde la óptica antropológica, la cultura producía diferencias reales en la experiencia de los sujetos y sus personalidades (Kardiner, 2013).

A mediados del S. XX, Alfred Kinsey, un biólogo norteamericano, escribió *El informe Kinsey*, repartido en dos libros: *Comportamiento sexual del hombre* (1948) y *Comportamiento sexual de la mujer* (1953). Este informe utilizó un enfoque estadístico, que se limitaba a cuantificar la frecuencia de determinadas conductas eróticas. Si bien estaba lejos de ser un referente como instrumento cualitativo, fue el primero que trató de conocer los comportamientos eróticos de más de 20000 hombres y mujeres mediante la realización de encuestas y entrevistas, sacando a la luz prácticas eróticas que hasta entonces permanecían en la intimidad, al considerárselas inmorales para la mayoría de la sociedad. De este modo, sentó las bases para investigaciones posteriores, como pudieron ser las de Paul Gerbard, que continuó algunos trabajos de Kinsey, o las de Williams Masters y Virginia Johnson, los cuales después de varias obras elaboradas desde la medicina y la psicopatología, escribieron *El vínculo del placer* (1977). Este libro partía de la información que los autores manejaron en entrevistas previas realizadas en el laboratorio, pero en esta ocasión fueron más allá del examen de las disfunciones o de la fisiología del sujeto, puesto que su objeto del estudio era el *ars amandi* o *amatoria*.

En España, se han publicado también algunos trabajos acerca de sexualidad española. Entre ellos se encuentra la encuesta realizada por Manuel Martín Serrano *Los valores de la juventud en España* (1991), la tesis doctoral de Marcos Sanz Agüero *La moral sexual española de hoy 1960-1975* (1978), el de Alberto Moncada en *Los usos de la sexualidad en la España actual* (1980), el de Carlos Malo de Molina, José M<sup>a</sup> Valls Blanco y Antonio M<sup>a</sup> Pérez Gómez en *La conducta sexual de los españoles* (1988), la encuesta realizada por Amando de Miguel en *La sociedad española 1992-1993* (1992) y diferentes encuestas sobre tendencias sociales por parte de Salustiano del Campo y publicaciones tales como *Las transiciones de la familia española* (2004). Sin embargo, no se han encontrado grandes referentes en el campo de lo cualitativo que hayan centrado su análisis de manera específica en la amatoria o en el modo de amar de los sujetos. Por último, Carlos Yela en *El amor desde la psicología social* (2015) menciona

diversos estudios relativos a la atracción y la seducción desde diferentes visiones: 1) las teorías del reforzamiento, que argumentan que los refuerzos condicionan un determinado comportamiento en el sujeto, en este caso de atracción (Centers, 1975; Byrne, 1971; Lott y Lott, 1974 y Kenrick y Cialdini, 1977), las teorías cognitivas, que afirman que los sujetos tratan de mantener la coherencia entre sus actitudes y sus conductas ( Festinger, 1957; Heider, 1958; Osgood y Tannenbaum, 1955) o las teorías del intercambio social (Homans, 1950; Kelley, 1959; Kelvin, 1957; Walter y otros, 1975 y Foa y Foa, 1980), las cuales propugnan que las relaciones de pareja se forman a partir de un análisis de los costes y beneficios que se obtienen en dicha relación.

En cuanto a estudios cualitativos relacionados con la amatoria, se han encontrado algunos de ellos en *Archives of Sexual Behavior*<sup>28</sup> acerca de la pareja, como el de SM Harvey, LJ Beckam y CH Browner *Relationship power, decision making and sexual relations: An exploratory study with couples of Mexican origin* (2002), publicaciones relacionadas con el deseo, como la de DL Tolman y LM Diamond en *Desegregating sexuality research: Cultural and biological perspectives on gender and desire* (2001) y los de Lori A. Brotto, Julia R. Heiman y Deborah L. Tolman en *Narratives of Desire in Mid-Age Women With and Without Arousal Difficulties* (2009), entre otros, aunque desde un enfoque sanitario o reivindicativo según el caso.

Entre todos estos estudios, los hay que han seguido una línea “prohibitiva” o una “permisiva”. La línea prohibitiva se basa en transmitir una visión negativa de la sexualidad como algo nocivo o asqueroso. Se basa en razones morales (ligadas a una educación represiva), razones religiosas (creencias de cada cual, fruto de la religión imperante), razones políticas (en las que los intereses de los gobernantes son impuestos al resto), razones tabúicas (no se contempla el tema con naturalidad), razones sanitarias (lo malo hace daño a la salud) o razones de ignorancia (falta de información). En cuanto a la línea “permisiva”, ésta se basa en razones de reivindicación (cambio de esquemas antiguos a esquemas nuevos), razones de progresía (estar a la última), por inercia (personas educadas en un antiguo sistema que se rinden ante los nuevos cambios), por el temor a sentirse ridículo o, por último, por el ansia de liberación (para liberarse de la línea prohibitiva).

Tanto un enfoque como el otro, tienen un carácter prescriptivo. Lo que aquí se ha pretendido es solamente comprender y describir. Se busca un enfoque psicosocial que tenga en cuenta la interacción del sujeto y no sólo su individualidad desde una

---

<sup>28</sup> Fuente: [https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as\\_sdt=0,5&q=archives+of+sexual+behavior+qualitative](https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0,5&q=archives+of+sexual+behavior+qualitative)

perspectiva global. La influencia cultural puede formar parte de la realidad objetiva, teniendo en cuenta estas diversidades. Con esto, se ha tratado de entender una gran variedad existente en los modos de amar en un entorno heterogéneo, lo que ha enriquecido aún más esta investigación, al abrir otras posibilidades de actuación desde una actitud comprensiva. Esta actitud trata de cultivar la dimensión lúdica de la sexualidad humana más allá de toda imposición. Coloca el valor de la sexualidad donde le corresponde, ya que no es posible negar que todas las personas somos seres sexuales ni se puede afirmar que todas ellas gocen del mismo modo. Se busca el cultivo de una calidad de vida más humana, y en consecuencia, más agradable. Esta actitud no viene ordenada “desde arriba”, sino desde la propia persona, la cual es responsable de sus sentimientos y de sus actos (Amezúa, 1978).

## **3.2. EL PROCEDIMIENTO DE INVESTIGACIÓN**

### **3.2.1. Justificación del método**

¿Por qué se ha elegido una metodología cualitativa? La muestra seleccionada forma parte de un determinado entorno: inmigrantes marroquíes en España. No ha sido posible conocer la historia de los sujetos únicamente desde un método cuantitativo, el cual ha sido de utilidad para complementar la información utilizada, por ejemplo, en algunos aspectos referentes a los derechos reproductivos y a la salud sexual tratados en el apartado de “Sexualidad, embarazo y crianza” respecto a la fertilidad, natalidad y mortalidad materna. El enfoque cuantitativo mide unos hechos determinados, pero no es suficiente, si se pretende describir la realidad en toda su complejidad. Los datos que se han manejado no son respuestas cerradas a un cuestionario, ya que lo que se pretende es explotar toda la información que se va recibiendo en función de su relevancia científica, sin prestar tanta atención a sus magnitudes numéricas.

El proceso de análisis no fue cerrado ni definitivo, sino que se construyó a lo largo de la investigación (Creswell, 1994). De este modo, no se mantuvo un diseño rígido y estático, sino que los informantes y los temas fueron surgiendo sobre la marcha, así como las categorías que aparecían con más frecuencia. La información recibida ha permitido la inclusión de nuevas variables con las que no se contaba en un principio, lo que ha hecho que nos fuésemos haciendo nuevas preguntas, mientras que el uso de una metodología más cerrada hubiera impedido una reflexión semejante. De este modo, el carácter más abierto e imprevisible de nuestra investigación multiplicó la cantidad de información recibida y motivó la inclusión de nuevas variables, lo que fomentó que nos

hiciésemos nuevas preguntas. Si se hubiese optado por un proceso más cerrado, no hubieran tenido cabida otras hipótesis, distintas de las iniciales.

Los datos extraídos se sometieron a un proceso de inspección (Blumer, 1982). En este proceso, el investigador formula teóricamente lo que estudia, descubre relaciones genéricas, profundiza en sus conceptos y formula proposiciones teóricas, dando un paso más allá de la mera descripción del contenido empírico. Estas relaciones son verificadas minuciosamente a partir de casos concretos y no desde un esquema predeterminado.

No fue posible basarse únicamente en las entrevistas. De ahí que fuese necesaria la triangulación de los datos. De este modo, se combinaron distintas técnicas de indagación, con el fin de obtener hallazgos complementarios y desarrollar un conocimiento relativo a un determinado objeto de estudio (Denzin, 1989). Por ello, la investigación, además de contar con los datos de las entrevistas realizadas, ha recurrido a la observación participante (que explicamos más adelante) y algunas fuentes secundarias, dado que aparecían temas que podían generar cierto pudor en los sujetos. Estas fuentes fueron la prensa, internet, el cine, la literatura de denuncia social (Mohammed Chukri, Naguib Mahfuz, Laila Travelsi, Abdellah Taia o Abdelhak Serhane), o el folklore marroquí, con el fin de obtener un conocimiento previo acerca de la sociedad de origen. Entre las fuentes, se han utilizado algunas monografías en las que aparece la amatoria de manera tangencial. Entre ellos, nos ha interesado conocer algunos estudios cualitativos de interés como el de M<sup>a</sup> Jesús Criado, *La línea quebrada: historias de vida de migrantes* (2001), el de Juan Ignacio Castien Maestro, *Las Astucias del Pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid* (2003), el de Eugenia Ramírez Goicoetxea, *Inmigrantes en España. Vidas y Experiencias* (1996), el de Pablo Pumares Fernández, *La inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid* (1994) o el de Ángeles Ramírez, *Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España* (1998).

Se pudieron captar algunos aspectos sensibles o incluso casos extremos que podían afianzarse con la inducción analítica (Znaniecki, 1934), con el fin de buscar similitudes entre diversas categorías. Este tipo de análisis puede crear una nueva concepción teórica en el curso de la investigación y ayudar a reformular las hipótesis de inicio. Este proceso trata de establecer una clasificación tras el análisis de los primeros casos. En esta clasificación pueden aparecer nuevas teorías, y a su vez, descartarse aquello que no aporta nada a la investigación. Además, la inducción analítica permite

generar hipótesis explicativas, partiendo de una construcción hipotética del objeto de estudio. Tras el estudio de estas hipótesis, en el caso de que no haya una certeza que permita realizar generalizaciones, se continúa con el procedimiento hasta encontrar la relación entre los casos estudiados.

En todo este proceso de investigación se delimitaron los siguientes temas para su posterior análisis:

- La elección de la pareja en el presente y en el pasado.
- Diferencias en el modo de elección de la pareja en zonas rurales y urbanas.
- Influencia de Occidente y percepción de “lo occidental”.
- Opinión sobre el matrimonio y sobre los distintos modelos de establecimiento de pareja.
- Formas de cortejo y noviazgo.
- Lugares de encuentro.
- El recato, el pudor y la vergüenza, sobre todo entre las mujeres.
- Opiniones respecto a la anticoncepción y el aborto.
- Gestión amorosa durante el proceso de embarazo y la crianza de los hijos.
- Opinión en torno a las relaciones extramatrimoniales.
- Influencia de los medios de comunicación.
- Opinión en cuanto a la poligamia.
- Las vivencias del propio cuerpo y el ajeno.
- Opinión respecto a la homosexualidad, la transexualidad y el travestismo.
- Actitudes y representaciones hacia la prostitución en Marruecos y en España.
- El velo como opción impuesta o elegida.

- Opinión respecto a los abusos sexuales.
- Particularidades de los sujetos en la pareja que aparezcan en la investigación.

### **3.2.2. La selección de la muestra de informantes**

El proceso de selección de la muestra consistió en un muestreo teórico, en el que, a diferencia del estadístico, la muestra fue siendo delimitada progresivamente a lo largo de la investigación. El muestreo teórico no parte de una muestra predefinida, sino que, a medida que avanza la investigación, en él se va decidiendo qué sujetos interesan en el estudio. En un primer momento se utilizó el método de *bola de nieve*. En dicho muestreo los propios participantes nos facilitaron otros informantes que podían encajar con los perfiles que estábamos buscando. Las primeras entrevistas fueron delimitando qué categorías iban a ser clave para ir construyendo el objeto de estudio. Una vez que los datos empezaron a ser repetitivos, consideramos finalizado el muestreo.

En un primer momento, se realizó una selección de instituciones, asociaciones y centros relacionados con el ámbito marroquí, pero se encontraron algunas dificultades, ya que estas asociaciones desconocían tanto la investigación como a la investigadora, por lo que se obtuvieron escasas respuestas. Entre estas asociaciones, sólo accedieron a participar dos sujetos de La Asociación Llum del Nord de Barcelona: Ahmed y Ashma y un hombre a través de la Asociación de Estudiantes de Barcelona, Mohamed.

Por otro lado, para obtener sujetos a los que entrevistar, tuvimos que recurrir a la Unión de Asociaciones de Familiares (UNAF), la cual nos facilitó algunos colaboradores, el Centro Ayaan Hirsi Ali, en donde se realizó una entrevista a una mediadora marroquí, quien nos invitó a entrevistar a un grupo de mujeres. A través de Nieves Crespo, la técnica del Programa de Inmigración y Sexualidad de la UNAF, nos pusimos en contacto con algunas mujeres marroquíes que accedieron a ser entrevistadas: Rachira y Aziza, además de una pareja, Mohamed e Ikram.

Se obtuvieron algunos apoyos, entre ellos José Antonio Nieto, un profesor del Centro de Educación para Adultos Joaquin Sorolla. Este profesor nos facilitó un lugar de encuentro para realizar entrevistas grupales con hombres y mujeres inmigrantes, por separado. También se tuvieron en cuenta contactos directos, como la psicóloga y sexóloga Mariví Ramírez, a la que se entrevistó y que, a su vez, nos puso en contacto con José Luis Aguirre, el director de un centro de menores de la Fundación Don Bosco

y con Mohamed Al-Madkouri, profesor de la Universidad Autónoma, el cual nos presentó a otro sujeto que accedió también a participar, Said Bourhim.

En otras localidades madrileñas algunos contactos nos proporcionaron informantes. En Móstoles, Patricia Naval Moral, una médico de familia, nos puso en contacto con un grupo de tres adolescentes marroquíes, a las que se entrevistó grupalmente en un centro de salud. En Alcalá de Henares, en una escuela de idiomas, una española casada con un marroquí nos pidió participar para narrar su experiencia junto a su pareja. Por último, el psicólogo Juan Álvarez nos proporcionó contactos con 5 prostitutas marroquíes en Palma de Mallorca a través de la Organización Médicos del Mundo, aunque sólo una de ellas consintió que grabásemos la entrevista.

También se contó con algunos contactos de amigos y conocidos inmigrantes marroquíes, los cuales nos facilitaron entrevistas con tres adolescentes marroquíes, dos de ellos entrevistados de manera conjunta y otro inmigrante marroquí, homosexual y musulmán, que accedió a narrarnos su historia personal.

Finalmente, otros sujetos nos aportaron información relevante en encuentros casuales en comercios, parques, etc.

Por lo tanto, una vez finalizado el muestreo teórico, hemos contado con entrevistas a: dos parejas (hombre y mujer); 5 mujeres y 6 hombres de manera individual (dos de ellos de manera conjunta) y 4 entrevistas a expertos. En cuanto a los grupos, se ha entrevistado a 4 grupos: un grupo de mujeres y otro de hombres en el centro de adultos Joaquín Sorolla, un grupo en un centro de salud de Móstoles a mujeres adolescentes marroquíes y un grupo de mujeres en el Centro Ayaan Hirsi Ali.

## **Fichas de los Datos de los entrevistados:**

### **1. Entrevista a pareja. Omar y Alejandra**

Entrevista realizada el 28-10-2012 a las 17h en un restaurante.

#### **Omar:**

Casablanca. Actualmente vive en Alcalá de Henares.

28 años.

Teleoperador.

Trayectoria profesional: diseño de interiores y reformas de viviendas. En España mozo de almacén y teleoperador.

2 hermanos y 2 hermanas.

### **Alejandra:**

Alcalá de Henares.

31 años.

Dependiente.

Trayectoria profesional: hostelería, atención al cliente, auditor de calidad.

2 hermanas.

### **2. Mariví Ramírez**

Entrevista realizada el 27-01-2013 a las 15h en un restaurante.

Psicóloga y sexóloga.

37 años.

Ha trabajado 5 años en la UNAF (Unión de Asociaciones Familiares) en programas de inmigración y sexualidad donde ha impartido talleres con marroquíes (sobre todo mujeres y en institutos).

### **3. José Luis Aguirre**

Entrevista realizada el 29-11-2012 a las 15:30 en un local de la Fundación Don Bosco en Madrid.

44 años.

Jaén.

Licenciado en Educación Física.

Director de un piso de ex tutelados inmigrantes y coordinador nacional de las plataformas sociales salesianas.

### **4. Mohamed El-Madkouri**

Entrevista realizada el 10-12-12 a las 16:30 en la Universidad Autónoma de Madrid.

Origen: Medio Atlas de Marruecos, pueblo cercano a Beni Mellal. Vive en Madrid actualmente.

49 años.

6 hermanos. Padres empresarios.

Lleva 24 años en España.

Trayectoria profesional: profesor en Escuela de Idiomas, en el Ejército, traductor, administrativo en Consulado. Actualmente profesor en la Universidad Autónoma de Madrid.

Llega a España para estudiar.

Lengua materna: árabe.

Casado desde hace 19 años con una española. Matrimonio civil.

5 hijos entre 16 y 8 años.

## **5. Saïd Bourhim**

Entrevista realizada el 12-12-12 a las 15:30 en un restaurante de Madrid.

Origen: Tánger. Vive en Madrid actualmente.

9 hermanos. Su madre ama de casa y su padre profesor.

Lengua materna: árabe.

Llega a España en 1991 para acabar estudios de tercer ciclo, estudia meteorología y actualmente dirige una ONG de ayuda humanitaria.

Trayectoria profesional: profesor de apoyo primero en instituto y después en la universidad, asesor en empresa de consulting.

46 años y lleva casado 18 años con una mujer marroquí.

3 hijos: niña de 17, niño de 12 y niña de 6.

## **6. Anouar y Anass**

Entrevista conjunta el 04-02-2013 a las 16:30 en un restaurante de Madrid.

**Anass:**

29 años.

Origen: Fez. Vive actualmente en Madrid.

Llega a España en 2007 a través de una empresa de hostelería que busca jóvenes marroquíes. Actualmente en paro.

Padre profesor de francés y madre administrativa en el Ayuntamiento.

3 hermanas (1 hermana vive en Francia) y 1 hermano.

**Anouar:**

28 años.

Fez.

Llega a España en 2006 a través de una empresa de hostelería que busca jóvenes marroquíes. Actualmente en paro.

Su padre trabaja como funcionario y su madre es ama de casa.

1 hermana de 24 años.

Tiene pareja española.

**7. Shady**

Entrevista realizada el 31-01-2013 a las 15h.

Origen: Casablanca. Vive en Madrid.

38 años.

Llega a España en el 2000 a hacer un Máster de interpretación. Trabajaba por las noches.

Director de danza oriental. Licenciado en Filología Hispánica.

Trayectoria profesional: hostelería, educador en centro de menores, traductor en comisarías y juzgados, cantante en orquesta.

2 hermanas en España y 1 hermana y 2 hermanos en Casablanca. Fallece su padre cuando tenía 4 años y su madre deja de trabajar limpiando en casas para ocuparse de sus hijos.

**8. Mohamed Ahsissene**

Entrevista realizada el 08-12-2012 a las 11h por teléfono.

Origen: Tetuán. Vive actualmente en Casteldefells.

32 años.

Periodista, doctorándose en derecho.

Lengua materna: árabe.

Llega a España en 2008 con una beca para hacer un programa de doctorado en Jerez de la Frontera y después un Máster en Granada.

Trayectoria profesional: teleoperador empresa que compra créditos, en un programa de repatriación de menores.

Lleva casado 3 años con una mujer de Euskadi. Matrimonio civil. Sin hijos.

Su padre era policía y su madre ama de casa. 5 hermanos.

### **9. Samira**

Entrevista realizada el 18-12-2012 a las 16h en Móstoles.

38 años.

Casada en 1993 con un marroquí de Tetuán comercial. Lleva en España desde 2003.

Viven en Móstoles. 2 hijas de 5 y 15 años.

Marido en paro. Ella trabaja.

Padre profesor y madre ama de casa. 2 hermanos y 2 hermanas, una hermana vive con ella.

### **10. Ahmed**

Entrevista el 3-03-2013 a las 17h por teléfono.

44 años.

Trabaja en una ONG en Barcelona.

Llega a España en 2001. Vive en Castedefells actualmente.

2 hijos. Matrimonio civil con una española.

Licenciado en Derecho y Máster en Relaciones en el Mediterráneo.

### **11. Ashma**

Entrevista el 10-03-2013 a las 17h por teléfono.

42 años.

Tánger.

Licenciada en Derecho en Fez. Hace un postgrado en Cataluña.

Sin pareja ni hijos.

Llega a España en 1998. Actualmente vive en Casteldefells.

Trayectoria profesional: técnica orientación laboral, técnica de orientación en hospitales, técnica programa con inmigrantes, actualmente técnica de integración y orientación en el Ayuntamiento con inmigrantes.

4 hermanos. 3 chicos y 1 chica.

### **12. Aziza**

Entrevista realizada el 25-02-2013 a las 16:30.

40 años. Licenciada en Economía. Divorciada sin hijos.

Nador. Vive en Madrid.

Llega a España en 2001.

Trayectoria profesional: hostelería. Actualmente en paro.

8 hermanos (2 en Bélgica, 2 en España y el resto en Marruecos)

Lengua materna: tamazigt.

### **13. Rachida**

Entrevista realizada el 15-05-2013 en Madrid.

Origen: Kenitra. Vive en Madrid.

33 años.

Llega a España a 2010. Trabaja como interna desde entonces con una señora mayor.

5 hermanos (4 chicos y una chica).

Tiene pareja. Él vive en Francia.

### **14. Entrevista grupal en el centro Ayaan Hirsi Ali**

Entrevista realizada el 4-02-2013 a las 17h en el Centro Ayaan Hirsi Ali.

Mediadora marroquí y Directora del Centro.

### **15. Entrevista grupal centro Ayaan Hirsi Ali**

Entrevista realizada el 6-05-2013 en el Centro Ayaan Hirsi Ali de Madrid.

Mediadora marroquí.

3 mujeres de Tetuán.

1 mujer de Larache.

1 mujer de Tánger.

1 mujer de Siria.

### **16. Ikram y Mohamed**

Entrevista realizada el 17-05-2013 a las 20h por teléfono.

Ikram: 29 años, de Tánger. Llega a España en 2000.

Mohamed: 33 años. Tánger.

Tienen 3 hijas de 9, 7 y 3 años.

Eran vecinos. 2 años de noviazgo y se casan según el rito islámico.

### **17. Entrevista grupal. Mujeres Adolescentes marroquíes**

Entrevista realizada el 8-04-2013 a las 16:30h.

Anissa. Tetuán. 18 años. Estudia bachillerato. 8 años en España. Vive en Móstoles.

Ikram. Tetuán. 18 años. Estudia Bachillerato. 10 años en España. Vive en Móstoles.

Tanima. Tánger. 18 años. Estudia Bachillerato. 15 años en España. Vive en Móstoles.

### **18. Entrevista grupal. Grupo de hombres del CEPA Joaquin Sorolla (Madrid)**

Entrevista realizada el 22-05-2013 en el CEPA Joaquin Sorolla a las 17h.

1. Amir. Tánger. 21 años. Lleva en España desde 2006 buscando trabajo.

2. (no da nombre) Guinea Conakry. 20 años. Lleva en España desde 2010. Estudia.

3. Madhouf. Rif. 24 años. Llega a España para operarse de la cadera.

### **19. Entrevista grupal. Grupo de mujeres CEPA Joaquin Sorolla**

Entrevista realizada el 29-05-2013 en el CEPA Joaquin Sorolla a las 17h.

Naima K. Casablanca. Servicio doméstico. 57 años. Sin estudios. Casada. 1 hijo. 23 años en España.

Naima. Casablanca. Ama de casa en paro. 53 años. Sin estudios. Soltera sin hijos. 23 años en España.

Nora. Tánger. Servicio doméstico. 30 años Sin estudios. Soltera sin hijos. 3 años en España.

Mimo. Melilla. Servicio doméstico. 62 años. Estudios básicos. Soltera sin hijos. 4 años en España.

Corne. República Dominicana. Servicio doméstico. 45 años. Sin estudios. Casada con 3 hijos. 6 años en España.

### **20. Nadia**

Entrevista realizada el 14 de noviembre de 2015 en Palma de Mallorca a las 13h

35 años.

Casablanca.

Casada a los 14 años a través de un matrimonio arreglado. Tercera mujer de su marido.

Tuvo un hijo que ya tiene 18 años. Se divorcia y viene a España a buscar trabajo.

Profesión: prostitución.

### **3.2.3. La entrevista**

#### **a) Fase 1. Adentrar al sujeto en la entrevista**

En esta investigación se han utilizado entrevistas en profundidad y entrevistas grupales, además del material extraído de conversaciones informales. La entrevista pretendió ser lo más fluida posible. A pesar de tener un guión estructurado con aquello que nos interesaba investigar, las preguntas no siguieron un orden concreto, sino que este orden se adaptó a lo que los entrevistados nos iban contando, ya que no nos comportamos igual cuando la situación es guiada, ni decimos las mismas cosas en una situación más naturalizada. Por esta razón, la forma de entrevista que consideramos más adecuada fue la semidirigida. Se trataron de establecer todos los puntos que se consideraron relevantes para conocer determinados aspectos de sus vivencias personales, junto con sus representaciones ideológicas. Se requerían preguntas abiertas, que permitieran al sujeto formular respuestas extensas y detalladas, en el caso de que los entrevistados quisieran hacerlo.

Las entrevistas fueron dirigidas a sujetos inmigrantes marroquíes, de los cuales interesaba su experiencia personal, o bien a expertos, de los cuales no nos interesaba esta experiencia, sino su conocimiento sobre el tema estudiado (Meuser y Ángel, 1991; ref Flick: 2012). En ocasiones, se utilizaron parejas, en vez de sujetos aislados para realizar las entrevistas. Los resultados han sido recogidos tras la grabación de la entrevista en forma de transcripciones, o en forma de notas, cuando no fue posible la transcripción.

Por último, se trató de establecer los límites entre la investigadora y el entrevistado. Se trataron de obtener los datos del entrevistado y no a la inversa. Por ello, la investigadora debía asegurar un clima de confianza para la persona que nos proporcionaba la información, y a su vez, dejar clara su posición de entrevistadora, lo cual no era tarea fácil, teniendo en cuenta que es más sencillo intimar con alguien en una situación de igualdad de condiciones.

#### **Introducción a la entrevista**

El punto de partida fue la aclaración de que la entrevista era confidencial y anónima. Además, se les informó de los propósitos, las intenciones y los intereses de la investigación. Asimismo, se les indicó que la entrevista iba a ser grabada con el fin de poder recoger todos los datos, los cuales iban a ser usados exclusivamente en el marco del presente estudio.

Las primeras preguntas fueron de carácter sociodemográfico, para que el sujeto se fuera sintiendo cómodo. En ellas se les preguntaba a los entrevistados una serie de datos básicos. De este modo, el sujeto fue facilitando una serie de respuestas sencillas, que no atañían a ningún aspecto de su vida íntima:

“En primer lugar, me gustaría conocerte un poco, no es necesario que me des tu nombre porque la entrevista es anónima, pero ¿Podrías facilitarme tu edad, profesión y estudios...? háblame un poco de ti”

En esta fase, se les fue preguntando por ciertos datos, si no los habían facilitado en la pregunta anterior:

“¿Dónde naciste?”

“¿Y dónde vivías en Marruecos?”

“¿Es una zona rural o urbana?”

“¿Cuál es tu trayectoria profesional?”

“¿Y tu trayectoria migratoria?”

“¿De dónde son tus padres? ¿Tienes hermanos? ¿Cuántos? ¿Qué lugar ocupas?”

“¿A qué se dedican o se dedicaban tus padres? ¿Qué estudiaron?”

“¿Qué nivel de ingresos tenían tu familia? Es decir, ¿Tenían un nivel alto, medio, bajo...?”

“¿La lengua materna es tamazigt o árabe?”

“¿Tienes pareja actualmente?”

(Si la tiene) “¿Cuánto tiempo lleváis juntos?”

“¿Cuánto duró tu última relación?” (Si ahora no tiene pareja).

“¿Tienes hijos? (si los tiene) ¿Qué edades tienen?”

“¿Estás casado/a? ¿Cómo se formalizó vuestra relación? (matrimonio islámico, civil, por poderes...)” (En parejas mixtas).

“¿Ha cambiado en algún modo tu relación de pareja al emigrar a España?”

“¿Has pensado en volver algún día a Marruecos?”

## **b) Fase 2. Obtención de datos específicos sobre la amatoria en el colectivo estudiado**

En esta segunda parte de la entrevista hubo una mayor complejidad, al aventurarnos en el estudio de las representaciones sociales presentes en la sociedad

marroquí. Uno de los problemas con los que tropezamos fue que los sujetos no estaban familiarizados con muchos de los términos que utilizábamos, por lo que usamos algunos conceptos clave o analíticos y sensibilizadores (Glaser y Strauss, 1967). Ello nos impuso una doble tarea: Por un lado, los conceptos más científicos fueron “traducidos” a un lenguaje común más cercano al del sujeto. Por el otro lado, los términos utilizados por los informantes fueron de nuevo traducidos a un lenguaje científico, para poder ser luego empleados en nuestra investigación.

Un primer ejemplo apareció con la pregunta “¿cómo es el arte de la seducción del hombre a la mujer?” En este caso, se usaron otros conceptos más claros, como el de cortejo o el de acercamiento, ya que preguntar por los modos de amar o el modo de seducir podía generar confusiones.

Otros ejemplos se dieron cuando les preguntábamos por otras peculiaridades eróticas no tratadas. En su mayoría, los entrevistados no reconocen el término “peculiaridad erótica”, por lo que les preguntamos por prácticas eróticas particulares de los sujetos que no se contemplan dentro de la “normalidad”. Tampoco teníamos intención de generar malentendidos al preguntar por la vivencia del cuerpo, ya que no queríamos que entendiesen cómo se sienten desnudos o algo similar, sino cómo se sienten consigo mismos como hombre o como mujer.

Este método permitió que la información proporcionada por los sujetos de estudio aportara nuevos temas en los que detenerse (sensitivos), a la vez que otros, considerados en un principio como los principales, pasaron a un segundo plano. Es posible que algunas preguntas incluyesen nuevos temas o incluso anticiparan respuestas, por lo que la entrevista, a pesar de ser semidirigida, tuvo cierta amplitud y proporcionó una mayor libertad al sujeto. “Mientras que los conceptos definitivos proporcionan prescripciones sobre lo que se ve, los conceptos sensitivos meramente sugieren direcciones a dónde dirigir la mirada” (Blumer, 1954: 7, en Hammersley y Atkinson, 1994: 197).

La dificultad en esta segunda fase consistió en el riesgo de que se produjesen desvíos del tema. En estos casos, era preciso redirigir la entrevista a lo que se quería conocer. También se incluyeron otras temáticas sin salirse del objetivo general, teniendo en cuenta la presión del tiempo establecido, alrededor de una hora para cada entrevista (en algunos casos la entrevista fue más extensa, cuando el entrevistado se sentía cómodo y se obtenían de él datos de interés).

En esta fase, los sujetos de estudio facilitaron información en relación al tema que se les preguntaba. Estas informaciones formaron parte de los temas relacionados con las representaciones existentes en la sociedad marroquí respecto a la amatoria. En el Centro Ayaan Hirsi Ali, algunas de las personas entrevistadas nos hablaron acerca de una chica que se suicidó a los 15 años tras ser obligada a casarse con su violador, en referencia al tema de los matrimonios arreglados y los embarazos no deseados. En la entrevista a Said Bourhim, cuando le preguntamos por la homosexualidad, nos habló de una noticia acerca de unos gamberros que robaron a un matrimonio de homosexuales y les tiraron piedras, como rechazo a su orientación sexual, justificando sus acciones como basadas en un mandato divino. Además, en esta fase obtuvimos información sobre una transexual marroquí llamada Nur, de la que nos hablaron algunos sujetos entrevistados (Mohamed Al-Madkouri, Anaas).

En esta fase se utilizó el siguiente guión:

“A tu modo de ver, ¿Cómo se establecen las parejas en la sociedad marroquí?”

“¿Crees que hay diferencias respecto al pasado?”

“¿Cómo es el arte de la seducción del hombre hacia la mujer en Marruecos? Es decir, ¿en qué modo se acerca el hombre a la mujer en Marruecos? ¿Cuáles son sus modos para conquistarla? ”

“¿Y de la mujer hacia el hombre? ¿Ves ciertos “roles” en el hombre y la mujer cuando tratan de conocerse? ”

“¿Cómo es visto en tu país el honor y el pudor de la mujer y en qué modo se manifiestan?”

“Pasando a otro tema, ¿Cuáles son los métodos anticonceptivos más usados en Marruecos?”

“¿Y el aborto? ¿Es aceptado? ¿Es practicado? ¿Dónde? ”

“¿Cómo ven en tu sociedad las relaciones extramatrimoniales?”

“¿Cómo se percibe la poligamia en Marruecos?”

“¿Cómo se vive en Marruecos la vivencia de propio cuerpo en el hombre? (si resulta confuso, explicar) ¿Cómo vive el hombre su cuerpo en el ámbito público y privado?”

“¿Y en la mujer?”

“¿Puedes explicarme en pocas palabras cómo se perciben en Marruecos las siguientes prácticas?”

“Homosexualidad”

“Travestismo”

“Transexualidad”

“Prostitución”

“Abuso sexual”

“Si consideras que hay peculiaridades eróticas relevantes en este estudio que no se han mencionado, ¿puedes decirnos alguna?”

“¿En qué modo los medios de comunicación han influido en los modos de amar en la pareja marroquí?”

“¿En qué grado se ha producido una occidentalización de tu país o más concretamente de tu ciudad de origen?”

“¿Cómo se percibe al “extranjero occidental” en Marruecos?”

“¿Y al que llega de otro entorno (rural o urbano, dependiendo del lugar en el que se resida)?”

“¿Cómo son los lugares de encuentro en la sociedad marroquí y en qué modo han variado? Ya sea discotecas, locutorios, uso del móvil etc.”

“¿Qué creencias giran en torno al cortejo, atracción y encuentro entre los sexos?”

Por ejemplo en cuanto a creencias populares, personajes como Aisha Qandisha...

“Cuando el migrante marroquí llega a España, ¿Varía su modelo familiar o de pareja?”

“¿Cómo se establecen las parejas “mixtas” entre españoles y marroquíes?”

Este mismo modelo de entrevista se aplicó a algunos expertos que trabajaban o habían trabajado con inmigrantes marroquíes. En este caso no nos interesaban tanto sus datos sociodemográficos ni su específica biografía psicosexual, como su conocimiento sobre el colectivo de esta segunda fase.

### **c) Tercera fase. La narración**

En una tercera parte, se añadió a la entrevista la narración (Hermanns, 1991; Riemann y Schutze, 1987; Rosenthal, 1993) o entrevista narrativa. Este tipo de entrevista nos permite acercarnos a las experiencias del entrevistado de un modo más amplio (Flick, 2012), a través de la reconstrucción que realiza el sujeto entrevistado de toda su vida o de una parte de ella. La técnica de la entrevista narrativa permite identificar y comprender nuestro objeto de estudio desde la biografía personal, pues entendemos que los hechos vividos son producto de una realidad previa (Bertaux, 1981). Para la obtención de estos datos se introdujo un diseño de entrevista más flexible, que permitiera al sujeto ir introduciendo los diversos temas que nos interesaban.

Nuestro objetivo fue que el sujeto contase su propia experiencia personal después de habernos hablado de las costumbres y representaciones propias de su sociedad. Para ello, se procuró no interrumpirle, por lo que sólo se tomaba parte activa si había algo que no estaba claro o para introducir otra pregunta generadora.

En esta última fase interesaba conocer la biografía sexual del sujeto, lo que podía entenderse de manera errónea, ya que aquellos podían interpretar que nos interesaba conocer determinados aspectos de su intimidad y de sus encuentros amorios. Por ello, se utilizaron términos como “tu propia historia personal con tu pareja” y se les orientó hacia lo que realmente queríamos saber (el modo y lugar donde se conocieron, el cortejo entre ambos...):

“En cuanto a tu propia biografía sexual, ¿nos cuentas de manera breve tu propia historia con tu pareja? Cómo os conocisteis, que os atrajo el uno del otro, en qué espacios os

veáis, cómo se estableció o formalizó la pareja, encuentros y desencuentros en pareja....”

En definitiva, la entrevista fue estructurada de tal modo que se estableciera un clima de confianza con el sujeto de estudio con preguntas sociodemográficas. Una vez que el informante se sentía cómodo, se realizaron preguntas más generales acerca de su sociedad de origen y el proceso migratorio. Finalmente, y si lo deseaba, nos relataba su propia historia personal.

Por lo tanto, la entrevista se dividió en tres grandes bloques:

- Datos sociodemográficos del informante.
- Percepción de la sociedad marroquí.
- Narración/biografía sexual.

#### **3.2.4. La entrevista en grupo**

En ocasiones algunos expertos nos invitaron a sus centros de trabajo para realizar una entrevista grupal. Este tipo de entrevista permite comprender, construir y reconstruir subjetividades de forma colectiva, de tal modo que sus discursos sean escuchados, analizados e interpretados (Merton y cols, 1956). El proceso en este tipo de entrevista siguió el mismo formato que la entrevista individual, aunque adaptado a un grupo. Esto implicó la necesidad de que la investigadora moderase los turnos de palabra, a fin de poder obtener información de todos los participantes.

Esta entrevista fue posible en el caso de que los sujetos no tuvieran otro momento para acceder a una entrevista individual, o bien porque se sentían más cómodos en un grupo. La técnica resultó útil en el sentido de que permitía un ahorro de tiempo, dado que se entrevistaban varias personas de modo conjunto. Por otro lado, aparecieron dificultades en la ulterior transcripción, ya que no se distinguía bien quién hablaba en cada momento y, en muchos casos, se escuchaban varias voces al mismo tiempo. Si esto ocurría, la investigadora trataba de que los participantes respetasen los turnos de palabra y, en la medida de lo posible, fomentaba la participación de todos los presentes, lo cual no era fácil, teniendo en cuenta que algunos de ellos dominaban más el idioma castellano que otros.

En el caso de la entrevista grupal en el Centro Ayaan Hirsi Ali, se contó con una mediadora marroquí, que facilitó el clima de confianza y la traducción de las mujeres entrevistadas que no dominaban bien el castellano. En el grupo había tres mujeres de

Tetuán, una de Larache, una de Tánger y una de Siria. En este grupo, todas las mujeres participaron, ya que iban “tirando del hilo” las unas a las otras. Una miembro del grupo, a pesar de no ser marroquí y en principio no entrar en la muestra de estudio (mujer de Siria), abrió temas interesantes, como el poder del hombre sobre la mujer en el seno de la pareja.

En cuanto a la entrevista realizada en el Centro de Adultos Joaquin Sorolla de Madrid, hubo mayor participación de las mujeres, ya que dominaban mejor el idioma. Participaron cinco mujeres: 2 mujeres de Casablanca, una de Melilla, otra de Tánger y una última de República Dominicana. Todas participaron excepto la mujer de Tánger, dado que no hablaba español y mostraba gran timidez para expresarse en público. Se procuró hacer preguntas directas a las mujeres a las que les costaba entrar en el debate.

En el grupo de hombres de este mismo centro, el idioma no supuso ningún inconveniente, ya que sí dominaban el castellano. En este grupo había tres hombres de contextos diferentes: dos marroquíes (Tánger y Rif) y uno de Guinea Conakry. Éste último, a pesar de proceder de un país no incluido en la muestra que nos interesaba, generó un gran debate con los sujetos marroquíes en torno a los matrimonios “arreglados” y “por amor”. Entre los informantes marroquíes también hubo ciertas diferencias, ya que ellos también procedían de entornos diversos. El marroquí de Tánger se identificaba como “menos tradicional”, ya que afirmaba que la virginidad prematrimonial de la mujer no le importaba tanto, sino que lo fundamental para él era el momento que se compartía con ella y no su pasado, mientras que el informante de Rif le otorgaba un gran valor a la hora de contraer matrimonio.

Por último, las tres adolescentes entrevistadas en el centro municipal de Móstoles llevaban más de 10 años en España, por lo que no hubo problemas de comunicación, y nos pudieron aportar datos muy relevantes en relación a su vivencia entre dos culturas, el respeto, la virginidad y las diferencias generacionales con sus padres. Las tres mostraron un grado de participación similar y, una vez terminada la entrevista, expresaron ciertas dudas sobre cuestiones sanitarias que les pudo resolver la médico de familia que nos cedió el despacho.

### **3.2.5. La observación participante**

Como un modo complementario de obtener datos, se incluyó la observación participante.

Mediante esta técnica, la investigadora fue aceptada por los informantes a los que pretendía observar e interactuó con ellos para recolectar información relevante. Esto ayudó a complementar la entrevista semidirigida, puesto que en esta técnica, la investigadora se involucraba más con los informantes y los roles de cada cual no estaban tan limitados.

Esta metodología, al basarse en encuentros amistosos que no eran grabados, dificultó tomar notas en ese preciso instante, por lo tanto, tratamos de anotar nuestras observaciones de la manera más inmediata posible, tras la finalización de estos encuentros (Lofland y Lofland, 1984), como pudo ocurrir al llegar a casa o a través de anotaciones en la medida de lo posible en el móvil, en la tablet o en servilletas. También se hizo uso del bloc de notas del móvil durante la entrevista misma, si considerábamos que algún dato de interés se nos podía escapar, aunque de un modo discreto.

Los sujetos fueron informados en todo momento de la investigación que se estaba elaborando, de tal modo que aportaron de manera distendida información de un modo informal, o lo que es lo mismo, sin una línea de trabajo estructurada o guiada.

Los lugares en donde se realizaron estas observaciones fueron: los colegios de Alcalá de Henares y espacios lúdicos de ocio; comercios de compra habitual como fruterías y zapaterías; restaurantes árabes del barrio y plazas de Madrid: plaza de Prosperidad y plaza de Lavapiés.

### **3.2.6. La selección de los datos: Atlas Ti**

Con respecto a estos datos se tuvo en cuenta qué era lo que se quería recoger y de qué modo había que codificarlos. De esta manera, se obtuvieron resultados más fiables y más válidos. Por ello, se recurrió al programa informático Atlas Ti para facilitar el manejo y selección de los datos y establecer codificaciones asociadas a los apartados que aparecieron en la presente investigación. Dichas codificaciones permitieron encontrar de manera más rápida, aquellos extractos de las entrevistas relacionados con la información que se quería extraer. La codificación fue selectiva y se reelaboró a medida que se recolectaban y analizaban los datos, por lo que se estableció una codificación abierta (Strauss y Corbin, 2002).

## CAPÍTULO 4. MODELOS DE PAREJA EN MARRUECOS

### 4.1. LA PAREJA DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL

La psicología social ha analizado las causas que llevan a las personas a necesitar amar o a necesitar estar junto a otra persona (lo que en muchos casos no está acompañado de amor).

Hay diversas teorías que estudian el nacimiento del amor (Yela, 2015). Entre ellas, algunas han defendido la búsqueda de amor como un instrumento que el sujeto utiliza para adaptarse en pareja a la sociedad y tener descendencia (Buss, 1988), obtener apego y seguridad (Wilson, 1981; Hazan y Shaver, 1987), proyectarse en el otro (Freud, 1921<sup>29</sup>), paliar su vacío existencial (Maslow, 1954; Fromm, 1989) o cubrir sus propias necesidades y las del otro (Maslow, 1954). En ocasiones, hay individuos que lo viven como una especie de “adicción”, que les lleva a conductas impulsivas, que no son capaces de controlar (Peele, 1975) o incluso a la idealización extrema del otro (Tennov, 1979), lo que puede conducir al desamor, una vez pasada la fase de enamoramiento.

Ciertos estudios se han centrado en la evolución de la relación de pareja en cuanto a su manejo de la intimidad (Altman, 1974; Sternberg, 1986), la proximidad, la similitud y la complementariedad (Kerskhoff y Davis, 1962). Otras investigaciones han abordado la cuestión de la compatibilidad entre sus miembros, y cada vez son más numerosos los tests de compatibilidad al respecto (revistas, buscadores en Internet tipo Darling, Meetic...) sobre la base de unas actitudes (Byrne, 1971), unos valores (Carreño, 1991) y unos intereses similares (Hill y otros, 1976), pero ello no asegura el éxito de la pareja. No debemos olvidar un elemento muy importante que no es tan estudiado en el campo de la psicología social: “la compatibilidad erótica” (Amezúa, 2000:230). Esta “compatibilidad” contempla las diferencias “compatibles” como un modo de ajuste de los deseos de cada uno. Cada persona es única y particular, por lo que no hay ninguna totalmente idéntica a otra. Existen puntos comunes que pueden hacer que los sujetos se atraigan entre sí, pero lo que les une no es la compatibilidad, lo cual puede ayudar, sino la *compatibilidad* en aquellos puntos que les hacen diferentes. Por tanto, esta “compatibilidad” no puede ser entendida de manera individual, sino desde su interacción en pareja, tal y como estudiaron Masters y Johnson (1976), aunque ya fue Kaplan (1988) la que añadió al esquema de esta pareja de investigadores de la

---

<sup>29</sup> Freud (1934): *Psicología de las masas y análisis del Yo*. Ver en Obras completas Vol IX pp 5-105, Madrid; Biblioteca Nueva.

Respuesta Sexual Humana (EMOR: Excitación, Meseta, Orgasmo y Resolución) el deseo en sus diferentes fases (DEMOR).

Desde la sexología, se manejan más los valores cultivables que los tratables. No se trata de “inventarse” enfermedades, sino de mejorar la gestión de los deseos y cultivar la riqueza de cada uno, disfrutando del encuentro con el otro, con las peculiaridades eróticas de cada cual. Para ello, consideramos que es más útil el conocimiento y estudio de las diferencias entre los sexos y de aquellos rasgos que comparten. Por todo esto, el éxito en una pareja no se puede analizar únicamente desde los rasgos compatibles que les unen, sino también desde los *compatibles*, a los que damos mayor importancia, a diferencia de muchos psicólogos sociales que se basan principalmente en los rasgos compatibles (Byrne, 1971; Carreño, 1991; Hill y otros, 1976). El sociólogo italiano Francesco Alberoni atribuye en su libro *Enamoramiento y amor* (2006) la atracción hacia otra persona precisamente a su unicidad, aunque la dificultad puede venir cuando uno impone sus preferencias sobre el otro, incluso de manera inconsciente:

“La persona amada interesa porque es diferente, porque es portadora de una inconfundible especificidad. Queremos ser amados en cuanto que seres únicos, extraordinarios, insustituibles, absolutamente nosotros mismos” (Alberoni, 2006).

Después de esta fase de encuentro entre los sexos y de enamoramiento, puede aparecer el desamor, cuando se han mantenido unas expectativas estereotipadas acerca del ser amado, cuando con el paso del tiempo se descubre que no se conocía realmente al ser amado, o cuando se confunden la fase de enamoramiento y la del amor (Sangrador, 1993). A medida que avanza la relación, aparecen algunas dificultades tales como: la rutina (Byrne, 1971) la habituación (Aronson y Linder, 1965), la falta de comunicación (Carrasco y otros, 1990), las diferencias en cuanto a la educación de los hijos (Malo de Molina, 1988), el estrés (Rosenberg, 1986), el deseo de estar con otros, los problemas en la percepción del otro, los celos, las relaciones no equitativas, el descuido del atractivo, la falta de habilidades para resolver problemas y para obtener el apoyo emocional de la pareja, la falta de cooperación conjunta en las tareas domésticas o una disminución de la pasión (Hendrick y Hendrick, 1992). Estas dificultades pueden terminar en rupturas (Wilson y Nias, 1976) o en discusiones de convivencia (Carrasco y otros, 1990) y, en algunos casos extremos, en suicidios (Bloom y otros, 1978).

Resulta un tanto complejo analizar las diferentes tipologías existentes sobre el amor. Hay tantos estilos amorosos como parejas existen, aunque se han tratado de buscar similitudes entre ellas. Lee (1976) dividió los estilos amorosos en:

- Eros (amor romántico). Este tipo de amor se centra principalmente en la búsqueda de la pareja ideal. Es característico de personas afectuosas y comunicativas. La belleza física juega un gran papel en este estilo amoroso. Un ejemplo puede darse en los cuentos clásicos: Blancanieves, La Cenicienta o La Bella Durmiente.
- Manía (amor posesivo). Las relaciones se transforman en una obsesión. Se caracteriza por los celos, la confusión y la incertidumbre en la pareja.
- Storge (amor compañero, es el amor que aparece tras varios años de unión en la pareja). El afecto y el compromiso siguen un proceso lento y la relación de pareja tiende a ser duradera.
- Pragma (amor interesado). El amor aparece como un tipo de “negocio romántico”. Los miembros de la pareja buscan intereses compatibles.
- Ludus (amor de finalidad lúdica). El amor se entiende como una diversión. Las relaciones son casuales y transitorias y apenas hay compromiso.
- Ágape (amor de sacrificio no sexual). Hay un mayor deseo de dar sin esperar nada a cambio. Es un amor paciente en el que no hay celos ni exigencias.

Las parejas pueden sentir cierta incertidumbre en su relación, lo que hace que actúen de diversos modos para su mantenimiento. Los comportamientos amorosos pueden ir hacia unas relaciones más cerradas (celos, miedo a los cambios, mayor exclusividad, dependencia del otro, expectativas irreales, estereotipos rígidos) o más abiertas (libertad personal, mayor comunicación en la pareja, roles más equitativos). Por ello, los límites que establezca la propia pareja marcarán su grado de compromiso en la relación. Aparecen mayores desajustes en el seno de la misma, si los miembros de ésta discrepan en cuanto al grado de compromiso y de libertad que debe darse en la relación, o lo que es lo mismo, si uno de los miembros exige más compromiso y el otro exige más libertad personal en su proceso interactivo. También se da cierta importancia a los límites que se establezcan en la pareja. Si el límite es muy rígido, será más fácil romperlo, mientras que si es más flexible existirá una mayor libertad de movimientos. Estos límites podrían definirse como intradiádicos en cuanto a las líneas establecidas dentro de la pareja y límites extradiádicos con respecto a terceras personas, como pueden ser los amigos o la familia (Pérez Opi & Landarroitajauregi, 1995: 87-91).

Conviene diferenciar los estudios sobre el amor y los estudios sobre la amatoria (atracción, seducción). Mientras el amor atañe a los sentimientos, la amatoria se refiere a la atracción y la seducción en los sujetos, dentro de la cual se encuentran los sentimientos. La ascética cristiana impuso el concepto de *Ágape* (Caritas) y fue a partir de ahí cuando la amatoria pasó a un segundo plano. En el S. XII, San Bernardo separó lo afectivo y lo meramente carnal y más adelante, otras corrientes más científicas redujeron el adjetivo de “sexual” a lo carnal, usando términos como afectivo-sexual. Por ello, algunos autores como Money (1972) reclamaron la depuración de “conceptos científicos basura” (*scientific word garbage*). Se consideraba necesaria esta depuración para la construcción de un *ars amandi* nuevo que no se centrara únicamente en el aspecto físico. Desde el nuevo paradigma sexual humano, el sexo ya no se plantea como un mero encuentro carnal, sino también como un encuentro entre los amantes en sus diferentes manifestaciones eróticas. La amatoria tiene que ver con la expresión del deseo o, lo que es lo mismo, con las conductas y relaciones. Es el modo particular en el que las personas se encuentran con el otro deseado. Se trata de amores concretos, modos de interacción con los demás, de seducirse. Todo forma parte de ese arte de amar en el que los humanos buscan a otros individuos sexuados (una mirada, una postura, una palabra...). Por ello, podemos afirmar que hay tantos modos de amar como parejas y definimos la amatoria como el modo en que se encuentran los sujetos. Por tanto, nos resulta un tanto simplista catalogar las distintas formas de amor dentro de cualquiera de estas tipologías. Las clasificaciones son necesarias, pero una pareja puede ser adscrita a distintos tipos, dependiendo de su situación coyuntural (el estado de ánimo que tengan sus integrantes, el tiempo libre del que dispongan juntos, si están en un proceso de crianza de niños pequeños...). Por ello, más que clasificar a una pareja dentro de una tipología concreta, se clasifica un momento concreto de su desarrollo.

Este recorrido teórico en cuanto al amor nos ayuda a comprender mejor las relaciones de pareja, aunque las referencias respecto a la amatoria son menores. A pesar de que la idea de satisfacción y placer avanzó considerablemente en el S. XX, la finalidad reproductiva sigue pesando sobre la idea de pareja.

#### **4.2. ¿DEL MODELO REPRODUCTIVO A UN NUEVO PARADIGMA DE LOS SEXOS?**

El modelo reproductivo, o *locus genitalis*, se asocia a la doctrina aristotélica de la reproducción o mantenimiento de la especie, por lo que la cópula tiene un papel esencial en ella. Se contempla a la mujer como *locus* y medio para la reproducción. En Occidente esta teoría se extiende hasta la Ilustración, momento en el que se inicia el paradigma moderno de los sexos.

A lo largo de la historia, el modelo *locus genitalis* ha dirigido la moral sexual, dándose así una conyugalización de las relaciones eróticas de manera directa y recíproca (Foucault, 2010). Esto permitía que las relaciones eróticas fueran condenadas si se realizaban fuera del matrimonio y, a su vez, la existencia de este mismo matrimonio hacía que no se buscaran esas relaciones con otras personas distintas del cónyuge. El marco matrimonial y el de las conductas eróticas coincidían. De este modo, se daba una orientación del deseo hacia el otro de un modo legal. Las parejas eran *fusionales* en una sociedad sólida, entendiendo por sólido aquello que dura en el tiempo, y los sujetos que formaban parte de la relación se fundían en uno sólo.

En este modelo la reproducción es el principio del orden sexual y lo no reproductivo queda degradado. Esto puede explicarse por medio del proceso de heterosexualización de la sociedad, lo que ayuda a que se genitalice la erótica y que todo aquello que no conduce al coito se catalogue como perverso y anormal (Reich, 1971). Antes era la religión la que ha determinado durante siglos qué comportamientos eran pecaminosos/perversos y cuáles no lo eran. Hoy día, las conductas eróticas no se rigen en exclusiva por la religión, aunque se ha pasado de las conductas pecaminosas a las conductas preventivas o arriesgadas, por lo que el sexo como valor pasa a un segundo plano.

Es posible llegar a un mismo fin desde un enfoque positivo sin dejar la satisfacción en un segundo plano o ¿es que se disfrutaría del placer de la cocina con miedo a los cuchillos y el fuego? El ejercicio responsable del erotismo permite el disfrute de los comportamientos cuando se hace más hincapié en los valores que en los riesgos. Esta sociedad del riesgo ya fue mencionada por Vance y Beck en los años 80 y en la Conferencia Barnard (1981). Esta conferencia fue ideada para iniciar un diálogo feminista entre los placeres y los peligros del sexo. En ella se discutió cómo la regulación de la sexualidad había pasado de una moral sexual cristiana a otra de carácter preventivo, tal y como ya anticipó Foucault, pero terminó con una fuerte controversia

entre las partidarias del movimiento puritano antipornográfico y las feministas radicales de corrientes pro-sexo, lo que pudo entorpecer de algún modo el verdadero fin de la conferencia (Rodríguez Martínez, 2005).

La pregunta que nos planteamos es si habría que crear otro orden sexual. Bauman afirmó que las cosas están en orden cuando no tenemos que preocuparnos por ellas. Ello significa que si la sociedad acepta un determinado modelo sin cuestionárselo, no está muy claro si hay que cambiarlo o no. La sociedad, según Bourdieu (2005), se va construyendo de tal modo que se naturalizan las acciones. Esta misma idea ya la introdujo Marx, cuando afirmó que la sociedad se nos presenta como una segunda naturaleza. Nos encontramos así, con una construcción social naturalizada. Por ello, el hecho de que algo sea considerado natural y obvio no significa que no pueda ser cuestionado, lo que sucede a partir del periodo de la Ilustración, tal y como ya se ha explicado anteriormente.

Con el nuevo paradigma sexual, el objetivo es justamente que no haya objetivo. La presencia de la moral establece unos códigos normativos que regulan la sexualidad, pero se ha observado cómo a lo largo de la historia unos determinados comportamientos han ido siendo sustituidos por otros o cómo unas mismas conductas resultan legítimas en unas sociedades y no en otras, lo que nos lleva a plantearnos, ¿qué es lo bueno y lo malo? Ello nos lleva a plantearnos de nuevo la pregunta de cuáles son permisibles y cuáles no, y si se puede modificar lo que una persona desea para adaptarlo a la sociedad o no. Se podría afirmar entonces, que una persona no elige lo que desea. Otra cuestión es que el sujeto reprima su deseo para obtener la aprobación social, o bien lo reconduzca de acuerdo a ciertos dictados morales. La sociedad juega un papel muy importante en esa vivencia del sujeto, ya que muchos comportamientos son controlados y, en ocasiones, las conductas del sujeto tienen que ser reprimidas o encauzadas de manera que puedan ser aprobadas socialmente. Por esta razón, decimos que el deseo es libre y está presente sin ninguna consecuencia en la vida real, sin que la moral repercuta en él. Otro asunto es la expresión de estos deseos y si éstos atentan contra el bienestar de otra persona o de la sociedad. Ejemplo de ello es la práctica de la masturbación en las sociedades occidentales, que ha pasado de ser una conducta pecaminosa a ser recomendada (siendo en ocasiones, una obligación) para el conocimiento de uno mismo.

A medida que una persona va descubriendo su sexualidad, experimenta con aquello que le produce sensaciones agradables o desagradables. Las sensaciones placenteras para el sujeto son vividas de manera satisfactoria, aunque ello no siempre es

posible. Los deberes y obligaciones poco tienen que ver con los deseos, por lo que si se alude a una *moral sexual*, se hace referencia ante todo a lo que se *debe* desear de acuerdo a unos dictados morales que pueden ser muy diferentes de una sociedad a otra. Entonces, más que establecerse una doctrina moral en torno a qué se debe desear o no, se entraría en qué deseos se pueden expresar y cuáles no. Si los deseos están presentes, en caso de haber limitaciones extremas en la sociedad en torno a esos deseos, puede darse una moral represiva, que como su propio nombre indica “reprimiría” los deseos. Por otro lado, una moral no represiva puede tratar de encauzar los comportamientos amorios y la expresión de los deseos del mejor modo posible con el fin de sincronizar el bienestar del individuo con su entorno social. En el último capítulo, dedicado a las particularidades de los sujetos, nos detendremos en aquellos comportamientos catalogados como patológicos en el DSM IV (sadismo, masoquismo, fetichismo, entre otras) y la gestión de estos deseos en sociedad.

Puede resultar curioso que en muchas ocasiones no se desee tanto el coito como pueda parecer, sino que lo realmente importante sea sentirse a gusto con la otra persona, de manera que el exceso de atención hacia el coito impide percibir el deseo al igual que los árboles impiden ver el bosque (Amezúa, 2006). Muchos juegos eróticos que no implican penetración son considerados como “preliminares”. ¿Preliminares a qué? Los juegos, como su propio nombre indica, tienen un significado lúdico, lo cual no conduce a una obligación hacia una meta en concreto. Esto significa que los sujetos pueden disfrutar con otras posibilidades eróticas, ya que en ocasiones puede apetecer tener un coito y otras veces no. Por esta razón, decimos que si sólo vemos lo “frondoso” no es posible contemplar el paisaje, las flores y otras maravillas en las que podemos deleitarnos. ¿Qué se quiere decir con todo esto? Las obligaciones no permiten la incertidumbre, la intriga, la espera, la emoción, ya que, cuando hay objetivos de por medio, se dan unos comportamientos concretos, haya deseo o no, como puede ocurrir, en ocasiones, en la noche de bodas de una pareja.

La falta de deseo se atribuye a un mal uso de dicho término. No es posible no sentir deseo, sino que simplemente no se desea aquello que se *debería* desear. Esto nos puede llevar a inventarnos patologías. Ante todo, la sexualidad no puede tratarse como un producto de consumo, es decir, como una mera fuente de placer. Algunos de los discursos médicos presumen de solucionar algunas parafilias sexuales, la adicción sexual (término acuñado por Fenichel en 1945: 385 y popularizado por Carnes en 1977), el deseo inhibido o frigidez u otras patologías que van asomando en nuestros

días, como la eyaculación precoz o la anorgasmia. Todo esto supone un riguroso estudio acerca de cuál es el encuentro amoroso correcto, considerando “anormal” todo aquello que se aleje de la conducta establecida, tal y como ya anunció Krafft Ebing en 1886 en su *Psychopathia Sexuales* (1950). La dimensión cultural normaliza la percepción de los límites establecidos, por lo que todo modelo erótico que predomine en una época determinada será el que valide las conductas aceptadas. A modo de ejemplo, el orgasmo femenino ha pasado de ser inexistente en un periodo en el que predominaba el modelo reproductivo a ser prácticamente obligatorio, lo que convierte a una mujer que no alcanza el orgasmo de la manera deseada por su pareja en una mujer anorgásmica. La cuestión de fondo es la patologización de todo aquello que se sale de la norma, pero ¿quién decide cuánto es mucho o cuánto es poco en la práctica una conducta concreta? ¿Una mujer que practica juegos eróticos con frecuencia es una ninfómana? ¿La mujer que practica juegos eróticos que no implican penetración tiene falta de deseo? Estos patrones de conducta no permiten entrever la amplia diversidad erótica, la riqueza de las peculiaridades propias y el imaginario erótico. Luego, ¿por qué hay que estudiar el deseo desde lo cuantitativo? Como se ha hecho referencia al tratar los conceptos del Hecho Sexual Humano, hay tantas sexualidades como personas, por lo tanto si cada persona es única y peculiar, los deseos también son diversos. El problema reside en que tanto los profesionales sanitarios como los medios de comunicación han hecho mucho hincapié en establecer unas pautas de comportamiento y han hecho gala además de un cierto sensacionalismo.

Las relaciones eróticas se convierten en una especie de evaluación, en donde puede que no se disfrute del encuentro, al pensar sobre todo en "cumplir y estar a la altura". Esto conduce a generar cierta inseguridad en el individuo y centrarse más en lo que hacen los genitales que en vivir la experiencia erótica en sí. El deseo no se pone en marcha sin más, como pretende la publicidad de algunas empresas farmacéuticas, sino que también entran en juego otros factores como el estado de ánimo, el lugar, el tiempo, la atracción, la seducción.... Afirmar en un momento dado "no me apetece" no significa que no se sienta deseo, sino que no se desea en ese momento aquello que desea el otro. No siempre es fácil ajustar los modos, tiempos y frecuencias en la pareja, puesto que la erótica de cada individuo es diferente. “También se puede disfrutar del camino por carreteras de segunda e, incluso, conociendo nuevas vías, sin necesidad de ir por el camino rápido” (Amezúa, comunicación verbal).

A mi parecer, aún queda mucho camino por recorrer para que los sujetos puedan expresar libremente lo que desean, ya sea en unas sociedades o en otras, puesto que, como ya se ha señalado, la sexualidad es una dimensión intrínseca al individuo en su manera de verse, sentirse y vivirse. Por otro lado, el individuo en su relación con el otro sexo se enfrenta a muchas desigualdades sociales y desconfianzas, lo que dificulta el encuentro entre ambos. En ese encuentro entre los sexos, el feminismo de la diferencia defiende el hecho de que hombres y mujeres son diferentes. Busca el acercamiento únicamente en cuanto a los derechos sociales y los derechos educativos.

Pero, ¿de qué modo actúan estos modelos en el colectivo que estudiamos? No se podría determinar la presencia en exclusiva del modelo reproductivo o la teoría de los sexos en el colectivo marroquí en España, ya que no sólo hay que tener en cuenta el momento histórico, sino el contexto, la clase social, o el hecho de haber emigrado o no. En especial, en este último caso, es posible que conozcan otros modelos de pareja diferentes. Por otro lado, la introducción de nuevos elementos culturales en los últimos años permite la combinación de ambas hipótesis. Por esta razón, aunque haya algunas variantes, un modelo no sustituye al otro, puesto que ambos influyen en el modo de encuentro entre hombres y mujeres y en el modo en que se formalizan estas parejas. Según las doctrinas religiosas tanto cristiana como islámica, la procreación juega un papel primordial en Marruecos, ya que la finalidad de la pareja es formar una familia. Esto crea una asociación entre el sexo y la reproducción, conceptos que van de la mano en este planteamiento. Dado que en este estudio nos ha interesado la naturaleza de las relaciones de pareja entre los inmigrantes marroquíes, consideramos que la religión islámica puede estar influyendo en sus comportamientos amorios, pero no de manera exclusiva.

#### **4.3. MODELOS DE PAREJA EN MARRUECOS**

Es importante destacar la vigencia del patriarcado en Marruecos. Hay cierta polémica en cuanto al papel que el Corán y el Hadiz conceden a la mujer, por lo que existe una división de opiniones en cuanto a la interpretación de estos textos. Para unos, hay una cierta voluntad en el Corán y el Hadiz de que la mujer forme parte de la vida pública, tal y como hizo una de las mujeres de Mahoma, Aisha, que reclamó su derecho a salir, a tener educación y en algunos casos a trabajar, lo que se contempla en el hadiz “Los hombres tienen una parte de lo que han adquirido; las mujeres tienen una parte de lo que han adquirido”. Otros se bastan para justificar las diferencias de poder en la

siguiente sura: “los hombres están un grado por encima de las mujeres” (Corán: 2, 228) (Martín Muñoz, 2006). Esta visibilidad de las mujeres en espacios públicos es mayor en entornos urbanos, puesto que el acceso de la mujer a la educación y al mercado laboral se ha ido incrementando en las ciudades. Sin embargo, el derecho a salir no es paralelo al derecho a la propiedad, ya que muchas mujeres disponen de propiedades, pero se mantienen “enclaustradas”. Esto es lo que nos muestra Cohen (1969) en su estudio sobre una comunidad hausa en Ibadán (Nigeria), en donde las mujeres se dedican a cocinar y vender platos de comida preparada, con total independencia de sus maridos, pero recurriendo a sus hijos para venderlos en el exterior. El matrimonio Centlivres encontró una situación semejante en Afganistán (Centlivres y Centlivres-Demont, 1988: 21-22).

Estos cambios que se están produciendo en las relaciones entre hombres y mujeres en cuanto a la utilización de los espacios públicos y privados son producto de una serie de transformaciones sociales ocurridas en el marco de un proceso de modernización más amplio. Estas transformaciones han alcanzado grados de intensidad diferentes según se trate de zonas rurales o urbanas y dependiendo también de la clase social. Según el caso, la mentalidad de las personas va a ser diferente. Debemos recordar que, por medio de la socialización se adquieren los conocimientos, los valores y las normas de comportamiento que van a determinar luego, en gran parte, la propia vida sexual. En efecto, estos contenidos así adquiridos pueden ser llevados o no a la práctica, dependiendo de lo propicio que ello sea para ello el entorno social. A partir de este hecho, se abre la posibilidad de una divergencia entre las aspiraciones y los deseos del sujeto y lo que él logra realmente. Las razones más concretas de esta disparidad pueden ser diversas. La primera de ellas estriba en la represión social de los deseos del individuo. Pero a esta primera fuente pueden añadirse otras diferentes, tales como el desfase entre lo aprendido por el individuo en un momento dado y las prácticas imperantes en su medio social. Esta última situación resulta precisamente muy habitual entre la población de la cual nos vamos a ocupar aquí. La razón es doble. Por una parte, los cambios sociales que se están dando generan una clara brecha entre lo aprendido en un momento dado y lo exigido en otro diferente. Por la otra, entre quienes emigran a países occidentales esta disparidad también puede ser clara. Pero en ambos supuestos esta disparidad tiene lugar en varias direcciones. Puede ocurrir que el conservadurismo aprendido por el sujeto choque con la mayor liberalidad de los nuevos ámbitos en los que se actúa, escandalizándole, pero puede pasar también que se encuentre ahora con un

espacio, en donde puede satisfacer ciertas aspiraciones que previamente le estaban vedadas.

Esto nos conduce de nuevo a la hipótesis ya formulada anteriormente acerca de cómo el individuo escoge unos modelos u otros de pareja según sus intereses, sobre todo en los entornos urbanos. Cuando estas personas emigran a España, podemos preguntarnos si la incertidumbre e inestabilidad del sistema social empujan al individuo a sentir una cierta nostalgia por la presunta estabilidad en las relaciones existentes en su medio de origen. De ahí que algunos sujetos a los que se ha entrevistado nos contaran que en España sentían un menor control social y, en consecuencia, una mayor libertad en cuanto a sus relaciones eróticas con mujeres españolas, pero al mismo tiempo sienten que se mueven entre dos mundos cuando algunos de ellos nos aseguran que volverían a Marruecos a contraer matrimonio con una mujer virtuosa y tradicional, lo que les depararía una mayor seguridad (Castien Maestro, 2003: 462-468; Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 498).

A continuación vamos a detenernos en explicar de un modo más exhaustivo estos modelos a los que hacemos referencia: el tradicional y el igualitario.

#### **4.3.1. El modelo tradicional de pareja**

El Corán establece un estrecho vínculo entre la familia, la religión y la comunidad de creyentes (*Umma*) como pilares básicos de la cohesión social (Martín Muñoz, 2006). Es habitual relacionar el Islam y el sistema patriarcal, lo cual nos parece muy reduccionista. Diferentes factores sociales, económicos y políticos han contribuido a modelar dichas relaciones patriarcales, por lo que éstos no son un efecto exclusivo del Islam. Los modelos patriarcales de pareja han precedido en varios siglos a la llegada del Islam en el área mediterránea (Lerner, 1986; Tillion, 1982: 158-159; Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 509). El Islam tradicional se ajusta al sistema patriarcal, pero ello no significa que el patriarcado sea una consecuencia del Islam, ya que es también resultado de otros muchos factores e, incluso se puede afirmar que la legislación musulmana clásica impuso ya ciertas limitaciones muy claras al poder del patriarca, por ejemplo, regulando la poligamia y el reparto de las herencias. Del mismo modo sometió los asuntos familiares a los tribunales islámicos, poniendo coto a la autoridad patriarcal discrecional (Luque Morales y Castien Maestro, 2013b: 85-86).

A pesar de las grandes transformaciones sociales vividas en los últimos años, en Marruecos persiste en gran medida el modelo tradicional de pareja. Este modelo se rige

por el derecho islámico tradicional y las interpretaciones más conservadoras del Islam, ligadas a un sistema patriarcal. En el modelo patriarcal, las mujeres obtienen un reconocimiento social gracias al matrimonio, ya que ellas construyen su posición a partir de su vinculación con un hombre (Ramírez, 1998). Por ello, se establece una brecha entre los sexos, puesto que una mujer sin marido es peor vista que un hombre sin esposa.

La socialización sexual tradicional insistía a este respecto en la necesidad de mantener el pudor, sobre todo el femenino, así como en la obediencia a las normas y a los mandatos de los superiores jerárquicos. El resultado consistía entonces en un confinamiento en la vida privada. Revestía especial importancia el tabú de la virginidad prematrimonial femenina (más adelante explicaremos la complejidad de este término). De acuerdo con el mismo, el honor del individuo se ligaba intensamente al de su grupo familiar, el cual dependía profundamente de la “decencia” de sus mujeres. El fracaso en este punto había de generar profundos sentimientos de vergüenza<sup>30</sup>. Los canales a través de los cuáles se transmitían todos estos contenidos eran muy variados. La socialización familiar era fundamental, junto con la de los grupos de pares y la de los especialistas religiosos. Se servía, para ello, de todo un conjunto de máximas, refranes y rituales, repetidos a lo largo de generaciones. Esto, sumado a un intenso control social, ejercido tanto en un sentido vertical como horizontal, daba lugar a unos procesos de socialización rígidos, junto a un moral muy convencionalista, donde la autonomía individual quedaba fuertemente restringida.

No obstante, en la práctica muchas de las normas formuladas por los juristas no eran obedecidas por la gente (Charfi, 2001: 241-244). Existía, así, en ciertos ámbitos una liberalidad sexual muy superior a la que hubiera podido esperarse y en otros muchos casos se daba además el afán de satisfacer el deseo más allá de sus prohibiciones. Junto a ello, la propia socialización patriarcal de los hombres promovía entre éstos un ethos autoafirmativo. Una vertiente del mismo venía constituida por la gran relevancia concedida al impulso sexual (Castien, 2003: 146-148). Este hecho se constituía como un claro agente disgregador de las normas rígidas del sistema patriarcal, al tiempo, que también propiciaban entonces un refuerzo del control sobre las mujeres, a las que había que “proteger”, todavía en mayor medida. El resultado final era un reforzamiento aún más intenso de este mismo sistema patriarcal (Castien, 1999).

---

<sup>30</sup> En el punto 4.4. El respeto, el pudor y la vergüenza nos detendremos en explicar de manera más exhaustiva estos conceptos junto a otros aspectos ligados a ellos, como las razones para el uso del hiyab y la preservación de la virginidad prematrimonial.

En razón de todo ello, resulta lógico el establecimiento de una clara segregación entre los sexos. Esta medida contribuye a garantizar la paternidad legítima, tan importante en un medio que prioriza la filiación por vía masculina. La poligamia es justificada como un medio para ampliar el número de descendientes y dar una mayor satisfacción al deseo masculino. En cambio, se desestabiliza el sistema social de sus acciones. Por ello, la mujer ha de reprimir en mayor medida su sexualidad, a fin de no “dañar” el ethos masculino. Por ello, su libertad de movimientos está más restringida y suele quedar limitada al espacio doméstico, a no ser que pueda justificar su salida del hogar. De ahí que no hay apenas ocasión para la seducción y el cortejo de la mujer. Se produce un fuerte control sobre la sexualidad femenina, puesto que están más definidas las fronteras o *hudud* entre el espacio permitido (doméstico) y el prohibido (público). A pesar de estas restricciones sobre la existencia de la mujer, su placer no está prohibido, sino permitido dentro de un orden legítimo, tal y como establece la *Sharia* (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 66-68).

En cuanto al poder, el hombre tiene libertad en el hogar para recibir a sus amigos, mientras los niños y mujeres permanecen confinados en un espacio subalterno. Estas diferencias de jerarquía podían variar de una familia a otra, ya que las mujeres podían “hacerse” con un poder informal mayor al que le correspondería formalmente (Davis, 1983), utilizando chantajes emocionales o estrategias de seducción, aunque no por ello dejaba de existir esta desigualdad (Castien Maestro, 1999:72; Luque Morales y Castien Maestro, 2013b: 80-81).

En el caso de que la autoridad del patriarca sea desafiada de un modo demasiado abierto, éste último podría perder el reconocimiento social que le es debido. Por ello, él también se halla sometido a un control social dirigido a comportarse del modo considerado como adecuado. El hombre puede demostrar su poder delegando responsabilidades de manera discrecional en la mujer. Ésta adquiere así un poder relativo en los asuntos domésticos, lo que entraña por otra parte, una reafirmación de su posición sometida (De Beauvoir, 1987: 170-178). Todo ello implica que tienen que quedar claros los límites entre el hombre y la mujer, es decir, ésta última puede llevar a cabo otras tareas, fuera del ámbito doméstico, pero sólo si se lo permite su marido.

Respecto al modo en que se formalizan las parejas tradicionales, en las parejas prima más “el arreglo” de un matrimonio que el amor. Las diferencias que pueden surgir en el matrimonio pierden gravedad cuando tanto el hombre como la mujer buscan la relación con sus parientes más afines o cercanos, sobre todo del mismo sexo, lo que

compensa las dificultades que pueden tener con su pareja. Ahmed, un periodista marroquí, define este tipo de matrimonio del siguiente modo:

“Los primos sí que se pueden casar, pues en el mundo rural hay muchos matrimonios entre primos, muchísimos, y se realiza de manera muy formal. Por ejemplo, la novia nunca ve el novio formalmente y el padre real del chico habla con el padre de la chica y él dice, tú tienes una chica que nos gusta mucho y... nos gustaría tenerla para nuestro hijo y ya está y se celebra la boda... y la ceremonia y... ya están casados”.

Este modelo tradicional aún se rige en mayor grado, por lo que deciden las familias, sin que haya posibilidad de elegir al cónyuge. A su vez, es interesante el modo el que muchas mujeres sueñan con tener a su lado a un esposo al que amen, sentimiento que no han podido vivir muchas de ellas en el mundo real<sup>31</sup>.

Es interesante el caso de las mujeres jóvenes que experimentan un sentimiento de angustia y fracaso al considerar que se hacen mayores para casarse. Estas mujeres permanecen en casa realizando tareas domésticas tras abandonar sus estudios. A esto se añade un intenso control social. Por todo ello, dicen sentirse fracasadas. Viven a la espera de que alguien venga a pedir su mano, petición a la que no podrían negarse (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 71<sup>32</sup>). Todo ello les lleva a una falta de sentimiento de realización personal, tal y como se declara en uno de los materiales recogidos y cedidos por Juan Ignacio Castien Maestro, en referencia a una mujer de Beni Mellal:

“Nosotras, estamos condenadas a sentarnos en casa y hacer las tareas domésticas, ver la televisión, dormir y nada más”.

Ciertos informantes señalan la existencia de algunas diferencias entre el modelo de pareja tradicional propio de anteriores generaciones y el actual en lo referente a los modos en que los interesados se conocían. Mohamed, un periodista tetuaní, de 32 años nos explicaba que a pesar de que hay cierto control sobre la mujer en los espacios

---

<sup>31</sup> Ejemplo de ello es la princesa Asmahan a la que envidian muchas mujeres marroquíes por el modo en que vivió su vida, a pesar de haber muerto joven, o la película *Dananir* (1940), en donde se relata una relación amorosa entre un Califa y una esclava (Mernissi, 2007: 107-121).

<sup>32</sup> Ver publicación completa en [http://www.fes-sociologia.com/files/congress/11/Libro%20de%20Actas%20final\\_3.pdf](http://www.fes-sociologia.com/files/congress/11/Libro%20de%20Actas%20final_3.pdf) páginas 646-654

públicos, éstas pueden hablar con hombres en los espacios compartidos (consulta médica, en la tienda...), lo que era impensable en otra época. Además, nos decía:

“En el pasado, me cuentan mis abuelos que, que era imposible, impensable que un chico hable con la chica, con una chica desconocida. Era imposible y existían códigos sociales muy diferentes.... ....Ahora el chico puede hablar con una chica en Marruecos con... con una libertad, ningún inconveniente. Pero en aquella época era imposible. En aquella época se realizaban los matrimonios de una manera muy formal y muy estricta, de que el chico no tiene que hablar nunca con la chica, los padres son los que tienen que encargarse... Hoy día la madre del novio se hace cargo de ir a hablar con la familia de ella, de la chica, y hacen un trato, los detalles de...que mi hijo trabaja en tal...claro para... que no le va a hacer falta nada...que como es una buena familia, vosotros sois buena familia...Como suegros llegan a un acuerdo y ya está. La chica casi en los núcleos rurales no conoce al chico hasta el día de la consumación del matrimonio”.

Por otro lado, Anouar, un joven marroquí de Fez, trató de explicar estas diferencias en cuestión de factores políticos:

“...En la época de Hassan II, había unas... no sé cómo explicarlo, pero era muy difícil, las cosas eran más o menos en plan como Franco aquí, pero no tanto como él, pero más o menos ¿sabes? Hablando del poder que tenía, del miedo que le tenía la gente, ¿sabes? del respeto y tal, que daba, por ejemplo, que cohibía.. Si no es tu pareja, si sales con una chica que no es tu pareja, tu esposa o tu comprometida, no tienes justificantes de que lo eres, que lo soy, te pueden meter en la cárcel por eso”.

Pero esto no significa que podamos generalizar un modelo de pareja para el pasado y otro para el presente, ya que es preciso insistir en la pluralidad de matices existentes en la sociedad marroquí y en la combinación de elementos tradicionales y modernos en la actualidad.

Son muchos los entrevistados que protestan contra las prácticas discriminatorias presentes en el modelo tradicional. Said, un hombre de 42 años de Tánger, afirmaba que el verdadero musulmán no podía discriminar a la mujer, puesto que el Profeta, a quien él debía seguir, no lo había hecho tampoco. “Si el Profeta encontraba a la mujer

fregando cacharros, él fregaba con ella”. De la misma opinión es otro entrevistado, Anass, un joven de Fez (Luque Morales y Castien Maestro, 2013b: 86-87):

“Tocar (pegar) a una mujer es algo grave en la vida, más que matar (...) El Profeta cuando estaba muriendo, hablaba de la mujer. No estaba preocupado por otra cosa. Estaba preocupado por la mujer... Yo creo, por ejemplo, la gente que está en el (verdadero) Islam y que son musulmanes no son machistas y no tratan a sus mujeres mal”.

Dentro de esta diferenciación sexual entre el hombre y la mujer, nos ha parecido interesante mencionar un taller de intervención social que se realizó en la Asociación Pa i Mel (pan y miel) en Mallorca. En ese taller de castellano dirigido a la población inmigrante, resaltamos un dibujo<sup>33</sup> realizado por una mujer árabe, en el cual se muestra a una mujer no velada, maquillada y con una vestimenta más europea que sale de su hogar y unos pasos por delante de su marido. Con este dibujo lo que pretendía la mujer que lo realizó era invertir los roles masculinos y femeninos tradicionales.



Entre las personas entrevistadas, Said, un tangerino de confesión musulmana, felizmente casado desde hace 18 años con una mujer marroquí musulmana, también critica el modo en que se relacionaban hombres y mujeres y, que aún sigue dándose en nuestros días en ciertos entornos conservadores:

“El marido cuando anda con su mujer, la deja dos pasos atrás, ¿Tú lo sabías? Yo nunca dejaría a mi mujer 2 pasos atrás. No se me ha ocurrido nunca. Es que no me sale... ..

---

<sup>33</sup> Extraído del blog <http://paimel.blogspot.com.es/> facilitado por una mediadora marroquí de “Médicos del Mundo”.

Esto son costumbres. Cuando eso lo contrastas con el Corán, el Profeta cuando ha andado no ha dejado a su mujer detrás. El Profeta ha hecho una carrera con su mujer y una vez le ha ganado y otra vez le ha vencido ella.....No somos iguales, somos complementarios y cada uno tendrá sus puntos fuertes, sus puntos débiles...”

Por último, en cuanto al amor en este modelo patriarcal tradicional, podemos afirmar que se halla sujeto a muchas contradicciones, ya que en él se manifestaba el amor, pero de modo extramatrimonial o fuera de la “sociedad oficial”. Según Engels (1971), el amor entendido en el sentido moderno no era habitual en la Antigüedad, es decir desde el punto de vista de la unión entre dos personas que se aman y legalizan su relación. Pero el físico, los intereses comunes, la intimidad, entre otras cosas, han atraído a los hombres y las mujeres para mantener encuentros eróticos fuera del marco matrimonial en otros momentos históricos (Luque Morales y Castien Maestro, 2013b: 84). Por otro lado, podía darse el caso de que dos personas se amasen, pero ciertos obstáculos impidieran su unión, lo que les condenaba a un *amor desgraciado*, tal y como se menciona en las historias de Qais y Layla, Antar y Abla y Yamil y Butayna<sup>34</sup> (Chebel, 1997: 84).

No obstante, en una sociedad, en donde la ideología islámica es hegemónica, la adopción por uno u otro modelo han de legitimarse mediante una específica adaptación de sus textos sagrados.

#### **4.3.2. Modelo moderno e igualitario de pareja, ¿sustituto del modelo tradicional?**

Una de las principales consecuencias de las intensas transformaciones sociales que está viviendo Marruecos actualmente consiste en la crisis del sistema patriarcal tradicional. Este modelo se encuentra sometido hoy en día a un gran cuestionamiento en favor de otro más igualitario, similar al que impera en gran parte del mundo occidental, así como también entre ciertos sectores de la sociedad marroquí. Esto puede llevar a ciertas contradicciones entre la percepción sobre la relación de pareja que realmente se mantiene y el ideal al que se aspira. De este modo, el modelo patriarcal tradicional coexiste y se entremezcla con otros más liberales e igualitarios, en parte importados desde Occidente. Estos otros modelos se caracterizan por promover un ejercicio más libre de la sexualidad y de la amatoria. Ahora se otorga prioridad a una práctica satisfactoria de ambas.

---

<sup>34</sup> Se profundiza en estas historias en el apartado de los poetas preislámicos en el capítulo 1.

En este modelo las diferencias entre el hombre y la mujer en cuanto a sus roles son menores, ya que el acceso de manera gradual de ésta última al trabajo remunerado y a la educación le van otorgando más poder en relación a aquél. El acceso al mercado laboral y a la educación de la mujer traen consigo cambios en los roles tradicionales de ambos sexos, dándose ahora relaciones más igualitarias (Bessis y Belhassen, 1994, Daoud, 1993). Aumentan las críticas en contra de la desigualdad de género (Saqi, 1998) y la mujer adquiere nuevos poderes cuando tiene un mayor acceso a los espacios públicos.

Asimismo, el control que pesaba sobre su sexualidad y su actividad cotidiana, a fin de asegurar la paternidad legítima, pierde ahora fuerza. Se observa una fuerte difusión de la familia nuclear y un retroceso de la poligamia (Bras, 2007, Luque Morales y Castien Maestro 2014: 497). El padre pierde poder, y los hijos y la esposa van adquiriendo sus propias fuentes de ingresos. Además, la juventud marroquí está viviendo una serie de cambios ya en el propio Marruecos, a los que se añaden los derivados del proceso migratorio en España. Entre esos cambios podemos mencionar el crecimiento de la brecha generacional entre padres e hijos. La soltería cada vez se alarga más, incluso hasta la treintena, lo que puede crear malestar en las familias, sobre todo en el caso de las hijas.

Este proceso de modernización trae consigo nuevos modos de encuentro entre hombres y mujeres, muchos de ellos similares a los de los países occidentales, como puede ser el caso de los que tienen lugar en los parques, las universidades o los bares. Además, existen espacios públicos compartidos. Con la incorporación de la mujer al mercado del trabajo y a la educación, ésta tiene ahora un mayor acceso al espacio público y mayores posibilidades de interacción, lo que hace que, a veces, muchas de ellas estén mal vistas. Los lugares en los que se permite el “flirteo” de manera pública son los espacios “mixtos”, como autocares, consultas de médicos, trenes, tiendas o el piso superior de las cafeterías, en donde las mujeres incluso pueden permitirse el lujo de fumar. Un informante nos habla de una familiar que contrajo matrimonio con un hombre al que conoció de este modo:

“Allí no hay un entorno. Vas por la calle y te asaltan y otra gente.... Yo tengo una prima mía que conoció a su marido en una consulta del dentista, porque tienes que esperar. Allí no hay cita. En Marruecos no hay cita. Llegas, coges la puerta y entonces mientras tanto...”

Ahmed, un joven de Tánger nos contaba:

“...Las parejas pueden encontrarse en parques, en cafés y bares, como si... Si conoces Tánger, los bares tienen la parte de arriba y la parte de abajo donde hay mujeres y hombres. Los bares son uno de los lugares de encuentro de cultura hispánica, parejas que se encuentran también en la universidad que también hay, digamos más oportunidad... Hay pisos, en pisos de amigos, en coches o hay bares. Por ejemplo, hablemos de Tánger o hablemos de también de Rabat hay zonas como digamos parques naturales y ya se sabe... tú vas en coche y practicas sexo con tu pareja o también hay pisos, casas de amigos o tu casa cuando... como aquí (risas). Una cosa es que está rechazada que lo ven mal... pero no como un concepto que no se practica, se practica mucho”.

Pero estos modos de conocerse y de entablar un noviazgo no pueden extenderse en el tiempo del mismo modo que sucede en España, sino que las parejas deciden, en ocasiones, lo que llaman “casarse a la marroquí”. Se establecen noviazgos breves, con el fin de evitar habladurías y que se cometa un “desliz”.

A pesar de los cambios en cuanto al acceso público de la mujer, se mantienen ciertos valores tradicionales. La mujer ha de cuidar de su respetabilidad y no ha de parecer excesivamente “accesible”. A pesar de que se amplían los espacios para el encuentro entre los sexos, ha de salvaguardar su honor, lo cual según algunos informantes hace más difícil que la gente entable contacto. Si la mujer accede al cortejo, puede parecer “fácil” y perder entonces su respetabilidad. La teoría del intercambio social, sistematizado en su día por Peter Blau, (1982) nos ayuda a entender este hecho. Blau utiliza un modelo microeconómico, en el que se desvaloriza cualquier bien demasiado abundante. Esta teoría podría aplicarse en este caso concreto a la mujer. Ésta tiene que demostrar su valía, insinuando de manera discreta su agrado por sentirse cortejada y, marcando, a su vez, algunos límites que indiquen que no es una “mujer fácil”. De este modo será más deseada, ya que se desea aquello que es escaso. Al tiempo, si la mujer demuestra que es recatada, brindará unas mayores garantías de seguridad para un futuro matrimonio. De ahí que vaya a ser preferida a otra que interactúa más libremente con los hombres.

Ahora bien, aunque las transformaciones sociales han alterado las relaciones entre las familias y ha aumentado el número de familias nucleares y de matrimonios por amor, aunque con ciertas restricciones, sigue existiendo un control previo sobre las prácticas amorosas, sobre todo en el caso de la mujer. Los novios no pueden verse en cualquier espacio, sino que muchas parejas optan por hacerlo en un espacio que no sea ni público ni privado. Estas prácticas ya fueron descritas en su tiempo por Tharaud y Tharaud (1930) al referirse al llamado “amor suspendido”, o lo que es lo mismo, el flirteo de azotea en azotea, que permite el encuentro más allá del hogar y sin estar expuestos en la calle (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 73-74). En la *Trilogía de El Cairo*, Mahfuz también describe este tipo de estas prácticas<sup>35</sup>.

La vida urbana está expuesta a mayores cambios. En ella aparecen familias más reducidas, un número mayor de mujeres escolarizadas y también más mujeres que acceden al mercado laboral. Este hecho no nos permite afirmar sin más que en las zonas urbanas exista un modelo más igualitario, sino que más bien significa la convivencia entre diferentes modelos de pareja. Eso sí: se produce una pluralidad normativa (Etiènne, 2006) que puede ocasionar conflictos prácticos y psicológicos, ya que es difícil establecer una convivencia que contente a todos. A pesar de esta pluralidad, algunas personas están expuestas a un control por parte de su familia que podría no ajustarse a los cambios sociales que se están produciendo, lo que genera en los sujetos un vacío en sus vidas que dificulta la realización de sus deseos. El desarrollo de la familia nuclear va ganando terreno, aunque las familias siguen vetando a algunas parejas, si no satisfacen algunos criterios clave como puede ser el origen familiar (“buena” o “mala” familia), y especialmente en la mujer: *Shof al -yudur wa la al-yulud*, (“fijate en las raíces y no en la piel”). Cabe añadir que la dote de la novia, o *mahar*, varía dependiendo de la clase social a la que ella pertenece. Rara vez el futuro marido podría optar a una esposa por encima de sus posibilidades económicas. Por ello, a pesar de la existencia del amor, en muchas parejas que acaban formalizando su relación con el matrimonio, pesa más el factor económico y la influencia de la familia a la hora de aprobar o no esa relación, situando a la pareja a caballo entre los modelos tradicional y moderno (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 72).

En lo que respecta a la socialización sexual, aparecen nuevos canales, como los medios de comunicación, Internet y el sistema educativo. Estas nuevas agencias

---

<sup>35</sup> En el apartado de las relaciones extramatrimoniales en el último capítulo nos detenemos en un análisis de la *Trilogía del Cairo* de Mahfuz.

socializadoras acostumbran a potenciar en mayor medida los nuevos modelos, frente al mayor conservadurismo del medio familiar. Pero no siempre es así. Estos canales pueden funcionar también a veces como canales del ya referido movimiento de reislamización que experimentan hoy amplios sectores de la población musulmana mundial (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 62-63).

Los nuevos canales de socialización influyen en la generalización de los matrimonios por amor. Con las nuevas tecnologías (Internet, teléfono móvil) se burla relativamente el control social. La intimidad es permitida en las redes sociales, al tener menos acceso a ellas los padres, aunque como ya hemos comentado, los hermanos pueden seguir controlando a sus hermanas. Por esta razón, la relativa libertad alcanzada tropieza con algunos límites que pueden ser solventados con falsas identidades. Anass, un joven marroquí de Fez, nos hablaba de sus relaciones a través de las redes.

“La invito y podemos hablar, conocernos, si quedamos un día a tomar un café. Ésa es una opción que se ha añadido con el paso del tiempo y con la tecnología”.

En cuanto a las bodas, uno de los informantes, Ahmed, nos explicaba cómo se combinan elementos tradicionales y modernos:

“También hay ahora cada vez más costumbre de separar. Antes no había tanto como ahora. Entonces hay bodas... como digamos, bodas separadas. Esto es novio y novia. Cada uno monta su fiesta aparte, pero también eran siempre las fiestas de boda. Eran como, digamos, un punto de encuentro de las parejas. Aquí se hace la despedida de soltero o de soltera, ¿no? Allí no, el novio hace una fiesta aparte y la novia hace una fiesta aparte y los dos se encuentran en una fiesta final.

Normalmente en la boda de la mujer, el dinero que tiene la familia en 3 o 5 días. Por ejemplo, preparan los dulces un día. Todo el día se reúnen todas las amigas y la familia, por ejemplo, para preparar los dulces de la boda, igual en la casa del novio y la casa de la novia. Hay un día solamente que lo llaman el día de la *henna*, en dónde dibujan la *henna*. Todo el día, comida, se llena toda la casa de comida música y todo. Y está el gran día, como lo llaman, o el tercer día, donde se monta la fiesta. Entonces, la única diferencia entre los otros días es que hay una amplia invitación. No solamente es de familias y amigos. Hay vecinos, amigos de amigos. O sea hay, digamos, la lista de los

invitados en la fiesta. Lo mismo por el novio el día de la gran fiesta ¿no? ...El novio va a buscar a la novia, normalmente va a una hora...fija, a las 11 de la noche. Entonces el novio va con todo un grupo de gente ¿No? Acaba la fiesta hasta las 2, las 3..., hacen fotos juntos. Hacen cambios de vestidos... hasta las 3-4 de la mañana. Entonces coge a su novia o a su mujer y van dando vueltas por la ciudad y acaban a las 6-7 de la mañana y se van a un hotel o se van a su casa. Cada día lo hacen para algo... Independientemente que sí que hay ahora familias que son muy ricas y que contratan un catering y que les hace todo eso. Pero te hablo de boda de la mayoría de la gente. Las bodas...digamos, los preámbulos, se hace siempre en casa de la novia....La gran noche se hace en una de esas salas conocidas en Marruecos para muchas bodas con una decoración especial...que son casas muy grandes. Son casas muy grandes tipo *bina* (edificio), preparadas para eso.

El vestido tradicional, el vestido oriental, el vestido indio últimamente, el vestido de los países del Golfo. Bueno, hay una variedad increíble, ¿no? Y una de ellas es cuando salen de casa para dar la vuelta en la ciudad. Entra lo que es, por ejemplo, esto es nuevo, un viaje recogido en limousina con vestimenta de smoking para el marido y un vestido de novia, así blanco occidental, como conocemos, aquí, para la novia que antes no estaba esto (.....)Esto sí ha variado. La música tradicional se compagina con música de aquí, pero también depende de las familias. Familias, por ejemplo, muy occidentalizadas, con mucho dinero, pero esto lo inculcamos más por Rabat, Casablanca, entonces sí que puedes encontrar en un hotel de cinco estrellas lo que es occidental totalmente. Pero si hablamos de la mayoría de los matrimonios, parejas marroquíes, no”.

Otro aspecto importante en esta combinación de valores tradicionales y modernos estriba en el valor concedido a la maternidad. A pesar del descenso de la natalidad, la maternidad sigue siendo un valor muy extendido, e incluso las mujeres en Madrid usan los centros de planificación familiar para conocer cómo ser más fértiles. De este modo, la socialización sexual acaba amoldándose a los imperativos de la concepción tradicional y siendo recuperada por ella. Mariví Ramírez, psicóloga y sexóloga afirmaba: “les interesa, saber los días más fértiles, porque algunas lo querían saber no para evitar tener hijos, sino que nos hemos encontrado la demanda de precisamente cómo provocar la fertilidad”.

Pero la crisis del modelo tradicional no termina de desembocar en otro modelo nuevo, capaz de ajustarse a los cambios experimentados por la sociedad marroquí. Algunas relaciones pueden mantenerse en secreto o de una manera tolerada, si ello no es algo público (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 75). Samira, una marroquí de Tetuán, nos explicaba a este respecto:

“... En el caso de que la pareja quiera verse antes del matrimonio, lo hace a espaldas de sus padres. Ahí las jóvenes pueden ir solamente chicos. La chica puede ir, pero no puede saber su mamá, su papá, sus hermanos... Así con miedo, se va con miedo y puede ir con su novio a Tánger a 10 kms para no ver a la gente”.

Nuestros informantes mencionaron lugares concretos para estas escapadas como Martil, en Tetuán, un sitio turístico para gente acomodada, que es visto como “la ciudad de las parejas”, en donde se quebranta la norma imperante y las parejas “hacen manitas” y mantienen otros encuentros eróticos.

Ashma, una mujer de Tánger nos contaba:

“Una chica, por ejemplo, tangerina puede... Estoy hablando de mi entorno. Puede ser tan moderna. Puede salir. Puede tener una relación, pero procura casarse, o sea romper, o sea hay una parte también conservadora, o sea a ella le gustaría casarse con un símbolo de pureza, pero eso no quiere decir que todo cero”.

Se sigue, pues, una doble moral. A pesar de operar con unos códigos tradicionales de conducta, éstos se rompen, siempre que esos comportamientos no se hagan públicos. Samira, una mujer de 39 años de Tetuán contaba: “la mayoría lo hace que como dice el Corán hay gente que no lo hace, pero no lo tiene que saber nadie, lo hace todo escondido, eso, y ya está”.

Además de una mayor visibilidad del matrimonio por amor en los entornos más modernos aparecen otros tipos de intercambios más mercantilizados, como pueden ser los matrimonios con extranjeros, donde se ofrece seguridad jurídica y económica a cambio de un servicio erótico complaciente (tanto de hombres como de mujeres), el cual puede romperse una vez satisfechos los objetivos perseguidos. Este intercambio provoca

desconfianza hacia el otro, ya que existen determinados intereses en cada una de las dos partes que les incitan al engaño y a la manipulación. A veces, las maniobras pueden ser resultar muy llamativas. Destacamos una cita de un informante de Larache, con el permiso de Juan Ignacio Castien Maestro, utilizada en un artículo conjunto, por su especial interés al respecto:

“Por ejemplo, una persona (marroquí) se casa con una mujer (occidental) de cincuenta años, muy fea, porque la guapa, la que tiene un cierto nivel educativo, no se casará nunca con un marroquí. Igual que nunca vas a encontrar una marroquí guapa casada con un subsahariano. Es algo normal y yo te hablo desde mi experiencia. Por ejemplo, mi hermana no se casaría con uno de los subsaharianos que están aquí y lo mismo nos pasa a nosotros estando en Europa. La que acepte casarse con un extranjero en este caso será una mujer fea, gorda, etc. Por eso, aceptamos casarnos con ella, a pesar de su edad, nivel educativo, belleza, etc, para lograr algún deseo y, una vez logrado, te cambian las ideas<sup>36</sup>”.

En un plano más general, se percibe entre ciertos informantes una fuerte desconfianza hacia la mujer marroquí, que es tachada de “maligna” y manipuladora, tal y como ya hemos mencionado con anterioridad. Por ello, algunos hombres marroquíes afirman que prefieren como pareja a una mujer occidental (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 94-95).

Esta desconfianza se utiliza para legitimar un mayor control sobre sus movimientos y su modo de vestir, lo que no sucede en la mujer occidental (Castien Maestro, 2003: 509-511). Pero esta cautela, no sólo se da en el matrimonio, sino también en otros muchos contextos sociales (Castien Maestro, 1999: 61-68 y 2003: 147-148).

Por último, hay una cualidad ideal de las mujeres en lo referente al juego de la seducción que permanece en ambos modelos y al que ellas conceden una gran importancia: sentirse bellas. Con este fin utilizan diversos preparados para su cabello, como el *ghassoul*, un champú de arcilla y loción con flores aromáticas para eliminar la alheña y los aceites del *hammán* (Mernissi, 2007: 227-236). Para la piel mencionan la *mhecca*, que son trozos redondos de corcho envueltos en fundas de lana de ganchillo que tienen la función de limpiar las células muertas o bien, utilizaban huevos, dátiles,

---

<sup>36</sup> Esta idea está muy difundida en Marruecos. Confróntese con Munson, 1984: 199.

miel, leche o diferentes tipos de alheña, según el objetivo buscado (hidratación, revitalizar o dar tonos a sus cabellos). Se podría afirmar que, a pesar de que muchas entrevistadas nos hablan de cómo las seducen los hombres, ellas prefieren mantener una actitud más receptiva por “el qué dirán”, aunque realmente mantienen una función muy activa en el juego de la seducción. Por otro lado, el mayor acceso a los medios de comunicación y a las redes sociales permite que las mujeres, sobre todo las jóvenes, recurran a revistas y, cada vez, en mayor grado, a internet para buscar respuestas a lo que tienen que hacer, e incluso hechizos para encontrar a “su hombre ideal”, tal y como nos contaron las adolescentes marroquíes ya referidas más arriba. De este modo, la sociedad juega un gran papel a la hora de modelar los comportamientos eróticos de las personas.

A modo de conclusión, los cambios derivados del incremento de la brecha generacional y de la emigración, sobre todo en el hombre, el matrimonio deja de tener como objetivo el establecimiento de alianzas familiares y la regulación de la futura herencia. Las familias pueden no disponer de propiedades y ser simplemente asalariadas, pero a pesar de que el antiguo sistema represivo deja de tener sentido en el presente, sigue perviviendo, ¿por qué? Quizás lo haga como un medio para conservar la consideración social ante los demás y uno mismo, o bien para proteger a las mujeres en un entorno social marcado por la “desconfianza” como puede serlo el suburbio urbano habitado por gentes que no se conocen, en contraste con una aldea tradicional, cuyos miembros son, muchas veces, parientes (Luque Morales, Castien Maestro, 2013a: 71-72). Por todo lo comentado y, respondiendo al interrogante planteado en el presente apartado, no podemos clasificar los modelos de pareja en un modelo tradicional y otro exclusivamente igualitario, ya que el modelo moderno combina elementos tanto tradicionales como igualitarios.

#### **4.3.3. Posicionamientos ante los cambios vividos de los inmigrantes marroquíes en España.**

El proceso migratorio trae consigo algunos cambios en la pareja. Ejemplo de ello son los casos en los que el marido tiene que adaptarse a las nuevas circunstancias, como las derivadas de las necesidades económicas que experimentan las parejas marroquíes llegadas a España (Luque Morales y Castien Maestro, 2013b: 89-90). De este modo, tendrá que aceptar que su esposa trabaje, aunque considere que su rol es otro diferente. Samira, una mujer marroquí de Móstoles decía:

“Aunque sea machista y tal, al fin y al cabo acaba pidiéndole ayuda a su mujer, porque no puede mantenerse él sólo, porque necesitan un mínimo para sobrevivir y, si no, se van a privar de muchas cosas que quieren o que van a tener para ellos”.

“...Cuando vengo aquí, voy a trabajar, porque conozco gente de mi país que está trabajando, está bien, y él dice que no, que él va a trabajar, que no se qué. Pero al final dije ‘no, tengo que buscar un trabajo, tengo que hacer algo para ayudarte, para aprender las cosas, para aprender a habla y todo’, y dijo ‘pues tú verás’. En un año, él está en el paro y yo estoy trabajando”.

Esa contribución económica puede entenderse como una ampliación del rol tradicional de mujer-madre y cuidadora del hogar, con lo que se incorporan nuevos elementos al sistema patriarcal, lo que le permite al mismo adaptarse a unas nuevas circunstancias. Ramírez (1998) defiende la idea de la extensión del rol de la mujer como reproductora de hogar (Castien Maestro, 2003: 312-313), al ser ésta sea la que sustenta ahora la familia. El hombre podría seguir ejerciendo su poder en el caso de que su esposa no contribuyese con el salario “esperable” o se resignase a una posición subordinada (cf. Castien Maestro, 2005:10-12). Esto significa que, aunque la mujer sea la que sustente económicamente el hogar, el marido puede imponer su autoridad, si ella entrega el dinero cuando él lo requiere. Un joven de Larache decía a este respecto:

“Aquí, en el barrio, hay hombres que se quedan en casa y la mujer sale a trabajar fuera y en el caso de que no traiga dinero suficiente o que no cobre su salario, el marido le pegará”.

Por el contrario, hay quienes consideran que los roles del hombre y la mujer se han invertido, sobre todo en el caso de las parejas, en donde el marido se ha quedado en paro y es la mujer la que sustenta ahora el hogar. Esa independencia de la mujer puede juzgarse de manera negativa, al resultar amenazante para el orden familiar establecido. De hecho, ciertos hombres a los que se ha entrevistado comentan que muchas mujeres cambian en su proceso migratorio hasta el punto de querer reclamar ahora un mayor poder dentro de la pareja (Luque Morales y Castien Maestro, 2013b: 91-96). Anouar, un joven de Tánger, nos contaba así:

“La mujer, la primera vez que viene a un país desconocido, no conoce a nadie y tal. Entonces va conociendo gente, mujeres. Va a asociaciones para conocer idiomas. Y también yo he visto casos en que les cambia la conducta. Entonces hay mujeres que lo toman mal, no mal, sino que lo cogen en el mal sentido y se creen... conozco como tres casos, como que se rebelan, hasta que ¿sabes? En plan chulita ¿no?, en plan chula, y piden hasta el divorcio”.

Por otro lado, entre las entrevistadas, hay mujeres marroquíes que se posicionan a favor del modelo tradicional de pareja, al brindarle éste una mayor seguridad. Por ejemplo, una inmigrante procedente de Nador y de cuarenta años de edad, nos decía: “diez años de novios y cuando te casas a los tres días pides el divorcio. De verdad, a mí me gusta más antiguamente”. Otras mujeres, sobre todo las de orígenes rurales y de cierta edad, optan también por un punto de vista conservador, al considerar que pierden sus redes sociales cuando emigran, por lo que se sienten solas y están expuestas a “malas influencias”.

Las dificultades que puedan aparecer en pareja según los informantes, además de las económicas ya comentadas, pueden referirse a los vínculos de amor existentes entre los cónyuges, ya que si el matrimonio ha sido *arreglado*, ellos no se conocen entre sí y puede salir mal, sobre todo si la familia extensa no puede mantener ese vínculo de algún modo, tal y como nos dice otro informante de Larache: “Cuando encontrar una y no conocerla y casar con ella, al final no salir bien y tiene que dejarla, así, con los niños... pues esto es muy malo. No para ellos, para los niños es muy malo”.

Los marroquíes que emigran a España, en muchas ocasiones, modifican sus modos de comportarse en pareja. Si nos referimos a los hombres jóvenes que emigran, muchos de ellos dejan de estar en el “mercado matrimonial”, pero ello es sólo así en parte. Hadiya, una mediadora marroquí, nos contaba: “el que hace la reagrupación viene aquí a trabajar. Busca una mujer. Baja a Marruecos. Su madre le busca una chica jovencita, la mayoría, y se casan a lo tradicional. Le pide la mano, en un tiempo, el acta de matrimonio, la fiesta de matrimonio y la reagrupa”.

El hombre joven, al emigrar, puede estar un tiempo con diversas parejas antes de “sentar la cabeza” (Castien, Maestro 2003: 463-468) o, lo que es lo mismo, de estabilizar su estado civil. Por ello, la emigración aumenta las posibilidades de las que el hombre dispone con respecto al encuentro amatorio, ya que puede relacionarse con

distintas mujeres, sin intención de casarse con ninguna de ellas. Sin embargo, muchos de estos inmigrantes hombres buscan más a largo plazo formar una familia y casarse con una mujer “decente”, es decir, que no haya tenido relaciones eróticas de ningún tipo con otro hombre. Por otro lado, las mujeres, si su espera se alarga en el tiempo, pueden quedar condenadas a la soltería permanente, al ir perdiendo con la edad la posibilidad de casarse (Ramírez, 1998).

Una de las adolescentes marroquíes entrevistadas comentaba que sentía más libertad con el otro sexo en España: *no tiene que ser amigo y novio*. Como contrapunto a sus padres, ella puede tener relaciones con sus compañeros de instituto, sin que ello signifique que exista un vínculo amoroso con ellos. Estas jóvenes interactúan de una manera más libre con el otro sexo y comparten con él algunas actividades, aunque siguen salvando las apariencias delante de sus padres por respeto hacia ellos, sin traer amigos a su casa para no ofenderles (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 500-503).

Con respecto al cortejo de los jóvenes marroquíes en España, la responsable de un centro de planificación, a quien ya hemos escuchado anteriormente, nos explica que “en Marruecos, cuando una chica te dice que no, pues a lo mejor es que sí, en el sentido de que ella tiene que decir que no. Su papel no es de cumplir y sonreírte, sino que entre comillas debe hacerse la dura: ‘no quiero nada, no me hables’, y tú persiguiendo, persiguiendo (...) Pero en España no es igual ¿no?”. Se considera, así, que la mujer debe “hacerse valer”.

Como nos comenta también este informante en relación a los hombres jóvenes marroquíes que llegan a España:

“Los jóvenes que tienen estudios y que tienen carrera, cuando salen con chicas de noviazgo, no les importa lo que lleva la chica. Pero al momento de pensar en casarse con una chica, están buscando que tenga los criterios tradicionales y conservadores que existen, que tiene que llevar velo, ser creyente, practicante y esas cosas”.

Concluyendo, percibimos cómo unas determinadas circunstancias pueden condicionar los modos de conducta en la pareja, sobre todo en cuanto a dificultades económicas. Sin embargo, perviven todavía algunos valores tradicionales como la valoración de la virginidad femenina y de la maternidad. Se observa cómo algunos entrevistados comparan la situación de las mujeres marroquíes y las españolas en cuanto

a su diferente libertad de movimientos, desconfiando, algunos de ellos, de las mujeres marroquíes que se “olvidan” de sus familias en el momento en el que empiezan a acceder en mayor grado al espacio público al llegar a España. Otros reconocen que, a la hora de casarse, prefieren a una mujer que muestren una conducta “ejemplar”, según los valores tradicionales de su sociedad de origen.

Tras esta somera descripción de los cambios que se están dando, vamos ahora a explorar un poco más a fondo el sistema de valores tradicional y los cambios que se han ido experimentando.

#### **4.4. EL RESPETO, EL PUDOR Y LA VERGÜENZA**

Los términos de honor y de respeto (*ihitiram*) conllevan una serie de significados diversos referentes al control de la sexualidad femenina y masculina. Estas primeras nociones se articulan a su vez con otras como las de pudor y vergüenza.

El honor constituye una noción ligada a la de respeto. Se entiende como el reconocimiento público de la capacidad o aptitud de un sujeto para desenvolverse dentro de la sociedad y como el mecanismo que permite su integración y el afianzamiento de su estatus dentro de una determinada estructura social (Pitt Rivers, 1971). En las situaciones en las que el anonimato es mayor, como pueden ser los entornos urbanos, las exigencias sociales se relajan. Por ello, las conductas son menos predecibles. La relación social en la ciudad no es tan próxima como pueda suceder en un ámbito rural en la que es más fácil tener un vínculo más estrecho. Por esta razón, el honor asegura “lo esperable” de cada uno y permite un mayor control en sociedades, en donde la solidaridad grupal y el reconocimiento colectivo son más fuertes.

El respeto puede entenderse como un reconocimiento del honor poseído por el otro. Es un modo positivo de valorar a algo o a alguien. Si esta valoración se traslada a la conducta de las personas, se reduce la gama de comportamientos posibles, puesto que se evita hacer o decir cosas que se consideran inapropiadas, como, por ejemplo, utilizar determinados tonos de voz, gestos y posturas corporales. Lo mismo ocurre con determinados temas de conversación y las referencias a determinadas cuestiones. Esta restricción, sin embargo, supone una menor exposición a las miradas de los otros. Ello depara una mayor autonomía, lo que supone crear un espacio protegido. De ahí la ambivalencia de toda esta construcción.

Por un lado, se pierde libertad al tener que restringir la propia gama de conductas posibles. Por el otro, se reduce la exposición ante el control ajeno. Por tanto, nos

encontramos al mismo tiempo limitados y protegidos. Una faceta básica del respeto es el *pudor*, entendido como un sentimiento de vergüenza ante la exhibición del propio cuerpo. Por ello, una persona impúdica puede sentirse liberada de ciertas restricciones sociales, pero también se encontrará más expuesta a la mirada ajena y podrá entonces ver menoscabado su reconocimiento social. Las normas del pudor siguen siendo más estrictas en la sociedad marroquí que en España en su conjunto, aunque en menor medida que hace unos años (Castien Maestro, 2013a: 9-44). Para algunos occidentales la ocultación del cuerpo de la mujer musulmana puede ser un signo de sumisión de la misma y un ataque a la modernidad, mientras que para determinados musulmanes es una muestra de respeto hacia ella. Es por ello, por lo que la mujer encarna los valores diferenciales de su sociedad a través de su pudor. Pero ya no es posible ejercer el mismo tipo de control que antes. Ahora, la mujer accede en mayor grado al mundo de la educación y del trabajo remunerado, por lo que ésta se hace más visible en los espacios públicos. Pero muchos de estos comportamientos se mantienen, ya no tanto como señal de respeto hacia los demás, sino hacia sí mismas. Una de las adolescentes entrevistadas en Móstoles decía: “para nosotros la mujer vale mucho, sobre todo su cuerpo y eso, que no lo tiene que tocar cualquiera, que sólo lo tiene que tocar su marido en su vida. Yo por lo menos respeto por miedo a mi religión y a mi Dios y también por respeto a mis padres. Supongo que al ser también así, es lo que me están transmitiendo y yo transmitiré lo mismo a mis hijos”.

En consecuencia, las nuevas contradicciones pueden activarse desde muy distintos puntos. Por una parte, no debe infravalorarse la capacidad del sistema patriarcal, y de su ideología, para adaptarse a las nuevas situaciones, así como para integrar nuevas realidades. Buen ejemplo de ello es la defensa del pudor femenino y de la virginidad prematrimonial como un modo de valorar a la mujer, por cuanto la restricción en el acceso a su cuerpo es presentada como una señal del “respeto” que se le profesa (Luque Morales y Castien Maestro, 2014). Pero incluso dentro de este orden social patriarcal, observamos ciertos cambios. Estas adolescentes mantienen estos valores tradicionales y reconocen que se los transmitirían a sus futuras hijas, pero ya no actúan en base a lo que les imponen los demás, sino a lo que ellas mismas consideran apropiado. Estas interpretaciones proporcionan un argumento innovador al servicio de una práctica tradicional, en donde las mujeres ya pasan a ser más independientes y autónomas.

A veces, se entablan discusiones al respecto que entremezclan la vestimenta del *hiyab* de la mujer musulmana con un presunto puritarismo extremo, lo cual dista en muchas ocasiones de la realidad, tal y como explicaremos en el siguiente apartado. Asimismo, estos argumentos reduccionistas y simplistas se apartan de la enorme complejidad en el modo de vivir la sexualidad existente en la sociedad marroquí y en otras sociedades musulmanas.

Desde mi punto de vista, el respeto hacia la mujer en Occidente está adquiriendo, cada vez más una línea fuertemente puritana, en la que el sexo queda degradado. El abuso de poder de algunos hombres hacia algunas mujeres han provocado una vuelta a la moral victoriana a favor de planteamientos reaccionarios o religiosos extremistas, que contemplan a la mujer como un ser indefenso que necesita ser protegido de las garras del “lobo”, tal y como han denunciado recientemente las feministas francesas de la diferencia. De este modo, el cortejo entre dos personas de diferente sexo es puesto en el punto de mira desde una visión sexista. Claramente, el acoso y la violación de un hombre a una mujer atenta contra la voluntad de la acosada, pero nos olvidamos de que la seducción es un juego en el que los implicados disfrutan con ello. Sin embargo, la seducción está pasando a verse como un delito y un acto de violencia, sin separar lo deseado de lo indeseado. Somos conscientes de que si dos personas no quieren jugar a un mismo juego, sí podemos hablar de un ataque sexual. Además, una mujer puede tener un alto cargo directivo y también disfrutar siendo el objeto sexual de un hombre, lo cual no significa que esté al servicio del patriarcado ni que se le esté faltando al respeto.

Considero que la mujer podría ver comprometida su dignidad, sobre todo en ámbitos en los que el uso del poder del otro sexo esté por encima, por ejemplo en el ámbito laboral. Además, nuestra libertad no está exenta de riesgos, pero insistimos en la conveniencia de atender los propios deseos eróticos de cada individuo, hombre o mujer, siempre que éstos no perjudiquen a otra persona, tanto en una cultura como en la otra.

Desde luego, es más sencillo posicionarse en la propia cultura que en otra más desconocida, aunque incluso puede existir una gran disparidad de opiniones en una misma sociedad. Por todo ello, hemos tratado de acercarnos a otras concepciones en torno al respeto, el pudor y la vergüenza, las cuales van adquiriendo un carácter cada más individualizado.

#### **4.4.1. Razones para el uso del *hiyab***

El uso del *hiyab* tiene diversos significados, por lo que no es un asunto que podamos clasificar en un modo de vida u otro. Por esta razón, hemos optado por dedicar este apartado específico a las razones para el uso del *hiyab*. La elección libre de la pareja, el trabajo remunerado o los estudios son compatibles con el hecho de llevarlo o no, sin que tenga que asociarse necesariamente con la sumisión de la mujer o con su reclusión en el hogar. No hay tanta diferencia entre la mujer que lo usa y la que no, puesto que los contextos sociales y los momentos de la vida pueden ser muy diversos (Burgat, 1996). La mujer busca la aprobación de su grupo, que podría perderse de ir sin velo, razón por la que se siente mejor llevándolo y alega que se siente culpable de no hacerlo. Con ello, evita la posible crítica de su entorno, pero esta exigencia no sólo aparece en los medios más tradicionales.

Como contrapunto, una mujer que participó en una entrevista grupal realizada en el centro Ayaan Hirsi Ali en Madrid, en concreto la más joven, nos contaba que en sus vacaciones a Tánger, a pesar de tratarse de un entorno considerado como “moderno”, la agredían por su modo de vestir:

“El verano pasado yo estaba esperando en la puerta de la casa y mi madre tuvo que salir para que no me tiraran piedras. Me empiezan a insultar... ..En Tánger, por ejemplo, en mi barrio, cuando era la playa, nadie puede hablar conmigo... En Tetuán también. Fui a la parte de Marina Smir, y nadie ha hablado conmigo. Estaba con la falda cortita...y en la parte de la hamaca había chicos y chicas...Tú conoces en Tánger Beni Makada. Yo fui a Beni Makada un día y casi me matan”.

La modernización se vincula con un proceso de individuación (Bessis y Belhassen, 1994; Burgat, 1996). En tal caso, la mujer hace uso del *hiyab* por elección propia y el grupo tiene menos poder para influir sobre sus decisiones, por lo que es ella ahora quien opta por unas conductas determinadas y asume la responsabilidad de sus actos (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 506-507). Tal y como relataba un joven tangerino de 20 años: “No les ponemos una escopeta. Mi hermana no llevaba porque no quiere y las 3 de detrás lo llevan porque quieren. Nuestra familia nos ha enseñado a tener libertad”. Por otro lado, Aziza, una marroquí divorciada de Nador, afirmaba que el velo podía ser en algunos casos una imposición, y en otros una elección: “hay gente que la obligan y gente que lo usa cuando quiere...” En una entrevista realizada a tres

mujeres adolescentes estudiantes en un instituto de Móstoles. Ellas reconocieron utilizar el *hiyab* como instrumento de protección, aunque contaban que se sentían responsables de sus actos más por respeto a sí mismas que por la presión familiar. Una de ellas decía: “Yo, por ejemplo, lo hago más por respeto a mí, que a mi familia, por respetarme a mí misma”.

Algunas mujeres combinan el uso del *hiyab* con otros aditamentos, como el maquillaje y prendas tanto occidentales como tradicionales de su país, pero además utilizan el velo de una manera controlada, a fin de atraer al hombre. De este modo, muestran que no son mujeres “licenciosas”, sino mujeres bellas que esperan a un hombre para casarse. Esto podría atenuar su función inicial de preservación del honor, ya que la exigencia del pudor es ahora menor. Estas mujeres reconocen “la coquetería” de la que hacen uso en sus modos de vestir dirigidos a estimular la fantasía en el otro. La fantasía erótica, a la que han hecho referencia algunas mujeres, pretende estimular al deseo del hombre<sup>37</sup>. A veces nos preguntamos qué ocurre si las fantasías traspasan lo permitido, pero al igual que los deseos, las fantasías son parte de nuestro imaginario, sin ningún tipo de consecuencias necesariamente en la vida real. El único objetivo es fomentar la excitación y el deseo. Otra cuestión es si éste deseo se comparte o no o si se plasma en la vida real. Otras mujeres buscan ocultar sus comportamientos “licenciosos” mediante el uso del *hiyab* (Castien Maestro, 1999: 68-69), aspecto sobre el que volveremos en el apartado dedicado a la prostitución.

En definitiva, hay maneras muy diferentes de usar el *hiyab*, al cual pueden darse muchos significados pero, ¿en qué modo han cambiado esos significados con el tiempo?

En Marruecos se van produciendo algunos cambios en cuanto a las nociones de respeto y pudor. Por ello, la vestimenta tiene diversos usos, tal y como hemos comentado, que incluyen la apropiación de la influencia occidental o, por el contrario, la adopción de una cierta “reislamización”, como una forma de autoafirmación con respecto a Occidente, así como un modo de proteger a su comunidad del desorden o *fitna* (Mernissi, 1992; Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 498-499). En el contexto de estos cambios sociopolíticos se producen una serie de reflexiones en torno a la vestimenta. Veamos las declaraciones de algunos entrevistados.

Según Shady, un joven marroquí de Casablanca:

---

<sup>37</sup> Hablamos de seducciones entre hombres y mujeres dado el predominio en la sociedad marroquí de las parejas heterosexuales. En otro punto hablaremos de la erótica y de la amatoria homosexual.

“(…) Los años 80 eran un poco castigados por Occidente, olvidados por Occidente. Entonces como... se cerraron sobre sí mismos. Entonces se metieron en la religión y por ahí nació lo que es el yihadismo y la gente abrazó la religión de una forma radical, y, por eso, se ve mucho... En Marruecos en los años 70, en los años 80 cuando era yo jovencito tampoco llevaban tanto el *hiyab*, el velo. Lo que algunas mujeres llevaban era la vestimenta tradicional que es lejos, del *hiyab*.... Pero tampoco tenía una connotación religiosa... más de costumbre tradicional... Hay algunas chicas que lo ponen, es como una moda... y algunas, por ejemplo, algunas chicas lo hacen para conseguir un marido”.

Mohamed, un periodista de 32 años de Tánger decía:

“Los jóvenes que tienen estudios y que tienen carrera, cuando salen con chicas de noviazgo, no les importa lo que lleva la chica. No les importa si es menos vestida o más vestida, pero al momento de pensar en casarse con una chica, está buscando una chica que esté, que tenga los criterios tradicionales y conservadores que existen, que tiene que llevar velo... y que tiene que estar tapada...y que tiene que ser una chica reli... creyente y practicante y otras cosas”.

Otro sujeto entrevistado, natural de Fez, incluía el elemento educacional en su análisis:

“(…) Lo de la burka no existe. No existe en la religión. La gente si no tiene estudios y no hay un cierto nivel y tal, pues dijeron, ‘la religión es así y lo tenemos que hacer’, pero el Profeta en ningún momento dice que sus mujeres lleven la burka”.

Por tanto, según las personas entrevistadas y la bibliografía utilizada no parece existir ninguna correlación clara entre el uso del *hiyab* y un modelo concreto tradicional o moderno.

#### 4.4.2. El tabú de la virginidad

La virginidad prematrimonial forma parte de los comportamientos amatorios estipulados para la mujer dentro de los cánones establecidos. El estudio de este tabú, como un fenómeno cultural en relación a las vivencias, los deseos y los modos de amar, puede ayudarnos a comprender mejor ciertos valores imperantes hoy en día en la sociedad marroquí. Dada su importancia comentada a lo largo de toda la investigación, hemos optado por dedicarle un apartado más extenso.

El concepto de virginidad es realmente difuso. Tanto los entrevistados como la bibliografía utilizada hacen referencia a “perder la virginidad” como un sangrado tras la primera penetración. Por ello, vamos a emplear aquí este concepto tal y como es utilizado por los sujetos de estudio para adentrarnos en sus códigos culturales. El supuesto sangrado tras una primera penetración vaginal puede no darse. De ahí la angustia que viven muchas adolescentes marroquíes, que buscan conocer el estado de su himen antes del matrimonio, ya que podrían *no ser vírgenes* sin haber mantenido prácticas con penetración, tal y como nos comentaron las adolescentes marroquíes ya escuchadas anteriormente.

Es habitual pensar que la virginidad desaparece tras un primer coito, frontera entre una relación *incompleta* y otra *completa*, pero surge una pregunta, ¿cuándo se habla de tener una relación erótica hablamos de coito? ¿Un primer coito tiene siempre la consecuencia de la rotura del himen? ¿El resto de posibilidades dentro de la erótica mantienen el himen intacto y como consecuencia se sigue siendo “virgen”? Desde una visión sanitaria, el himen puede romperse antes de la primera penetración, al igual que puede perdurar tras varios coitos por lo que ¿qué es la virginidad? ¿Un primer coito? ¿Y si no se sangra?

En respuesta a estos interrogantes, vemos necesario explicar la función del himen. El himen es el encargado de proteger la vagina de infecciones y no tiene por qué romperse en el primer coito. Por esta razón, no podemos asociar un comportamiento moral a un hecho científico. ¿Qué ocurre con el resto de las prácticas amatorias? No es de extrañar que el control sobre las mujeres esté centrado en el aspecto genital y la finalidad reproductiva, puesto que en el modelo patriarcal tradicional la virginidad y la fecundidad van de la mano. La mujer ha de permanecer “virgen” hasta llegar al matrimonio y, a continuación se valorarán su fertilidad y su fidelidad. Existe así una sucesión de obligaciones. Primero, salvaguardar la virginidad y, luego, ser fiel y fértil.

Las nuevas transformaciones sociales empujan a otras posibilidades de encuentro, al ser mayor ahora el acceso público para la mujer pero, ¿sigue vigente el valor que se le da a la virginidad, a pesar de los cambios que se van produciendo en la sociedad marroquí?

Tradicionalmente existían algunas pruebas para saber si la mujer era o no virgen. Por ejemplo, en Occidente, las costumbres vigentes hasta el siglo pasado, determinaban la virginidad de la chica midiendo el perímetro del cuello de la chica o, haciéndole ingerir ágata molida. Otra prueba, según la enciclopedia *Larousse*, se basa en la relación existente entre la laringe y los órganos genitales, de modo que al perderse la virginidad se agrava la voz. Por otro lado, se trataba de aparentar la virginidad machacando una agalla de roble y la boca de una granada, que la matrona espolvoreaba, remedio que decían que sólo funcionaba si la mujer era aún muy joven (Chebel, 1997: 89, 117-118<sup>38</sup>).

En ocasiones, en Marruecos, la familia política exige un certificado de virginidad, por lo que la angustia entre las jóvenes ante la posibilidad de perder su virginidad es constante (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 511). Entre las adolescentes entrevistadas, Ikram, una mujer de 18 años de Tetuán, contaba: “hay una cosa, también antes del matrimonio para ver que todo va bien pues vas al médico”. Anissa, una compañera suya, dice “cuando somos pequeñas podemos pecar o correr mucho y perderla... .. cuando tú estás segura de que eres virgen y todo eso, te haces la prueba y le dices que soy virgen y ya está”.

Algunas mujeres optan por mantener encuentros eróticos sin penetración con el fin de mantener su virginidad. Como ya se ha señalado antes, los entornos urbanos combinan diferentes modelos de pareja. Algunas futuras parejas optan por la “abstinencia” prematrimonial, entendida ésta como el rechazo al coito, aunque esta abstinencia resulta un término un tanto difuso, ya que el prescindir de una determinada práctica erótica no significa que no se puedan llevar a cabo otras diferentes.

Said, un marroquí de Tánger, relataba:

“Estaríamos juntos, pero (...) aguantando las tentaciones (...) No puedo aguantar tenerte a mi lado y no tocarte y no darte siquiera un beso, una vuelta, hablar, todos esos

---

<sup>38</sup> Nota de Malek Chebel de un texto del S. XVI: *L'école des amans ou les questions d'amours*, seguido de *La boussole des amans*, escrito por A. Cologne y editado por P. Marteau, MDCLXX, Biblioteca Nacional, París.

temas, pero (...) sin llegar lo que es a la cama...’Tú tienes que hablar con tus padres, háblales y diles que mis padres quieren venir a pedir tu mano”.

Aunque los novios no mantengan relaciones con penetración, el entorno puede no entenderlo así, afectando ello negativamente al honor de la mujer y al de su familia. Por esta razón, el matrimonio es buscado casi inmediatamente después al periodo de noviazgo.

Las relaciones eróticas previas al matrimonio, excluyendo la penetración vaginal, según Mohamed, periodista de Tetuán, son practicadas a menudo: “entre los jóvenes, la práctica sexual suele ser sin penetración para conservar la virginidad del sujeto, de la chica. Suelen practicar el sexo sin penetración y eso está muy extendido, muchísimo, muchísimo más extendido de lo que imaginamos...”

Además, hay mujeres que temen ser abandonadas por sus parejas antes del matrimonio. Por ello, algunas mujeres optan por otros juegos eróticos, como puede ser la penetración anal. Así, evitan el riesgo de convertirse en vírgenes solteras, lo que relajaría drásticamente sus posibilidades matrimoniales.

En algunos casos, puede ocurrir que la mujer mantenga relaciones eróticas con penetración durante el periodo de noviazgo, muchas veces con el que creen que será su futuro marido y, si la relación no sale bien, recurran a reconstrucciones del himen, con el fin de llegar “virgen” al matrimonio.

Anouar, un marroquí de Fez, decía: “hay chicas, por ejemplo, que no se fian. El día de mañana, a lo mejor, no va a funcionar nuestra relación y me vas a dejar. Entonces lo que hacen es, hay dos casos: hay uno que es el sexo anal, aunque es prohibido en la religión nuestra, y hay otras que, para conservar la virginidad, hay médicos en Casablanca muy conocidos y por 400€, que ponen una nueva vagina. Así de fácil”.

Ya en el día del matrimonio también existen ciertos “trucos” para asegurar el sangrado en la noche de bodas. Hay matronas que distinguen la sangre del himen de la sangre de otra parte del cuerpo. Estas matronas dicen que la sangre del himen es similar a la de las arterias. Por ello, las maquilladoras pinchan la arteria para despistar a los maridos y, así, evitan que la mujer sea repudiada. Hay cierta simbología (Chebel, 1997: 99-102), como la comparación con el océano, que descalifica a la mujer cuando se le dice *eres tan ancha como el mar*, ya que alude a su disponibilidad y accesibilidad para con los hombres, la sandía rajada que representa a una mujer que no es virgen, o el

cántaro roto, que simboliza lo mismo que la sandía rajada, y que ya representó Greuze (1725-1825) en un cuadro en donde aparece una muchacha inocente. Es algo que también reflejó Heinrich Kleist (1777-1811) en una obra de teatro en 1808. Tanto el cuadro de Greuze como la obra de teatro de Kleist se titularon “El cántaro roto”. La ausencia de sangrado se asocia a factores como la estructura dismorfobóbica o la insuficiencia sanguínea. De ahí que muchas matronas reconozcan la sangre himenal (*sdag* o *sbag*) y pinchen la arteria para engañar al marido, al ser su sangre similar a aquella otra (Westermarck, 1921: 232). En el momento en el que la mujer va a ser penetrada por primera vez, algunas entrevistadas nos contaban que lo más habitual es mantenerse pasivas, puesto que el hombre puede interpretar el dolor como una *mojigatería*. Hay un refrán marroquí que mencionan las entrevistadas que dice “*si vas con chicos, corres el riesgo de perder el color de la cara*” (Zerdoumi, 1970: 190), lo cual resulta humillante para la mujer. Lo mismo sucede con las metáforas ya comentadas, que hacen alusión a la virginidad perdida, como la sandía rajada, el cántaro roto o las comparaciones entre la mujer “accesible” y el océano.

Tradicionalmente, durante la noche de bodas se realizaba una ceremonia que certificaba que la futura esposa era *virgen*. Previamente, la novia era preparada en compañía de otras mujeres de la familia. Depilaban todo su cuerpo, quizás como un retorno a la infancia. La noche de bodas o “noche de la entrada” (*leilat ed-djol*), la novia ha de ser complaciente con su marido, por lo que los deberes conyugales priman sobre el deseo de los cónyuges. En una entrevista grupal que se realizó a un grupo de mujeres marroquíes en el Centro Ayaan Hirsi, una mujer de Tetuán de Larache nos habló de su noche de bodas en 1969, en la que en ese momento ella tenía 15 años y su marido 18:

“ (...)Yo no vi a mi marido hasta el día de la boda, una sorpresa. Fue una sorpresa (risas) caramelos, chicles, una cuantía de oro...cadenas, viene la familia, entra así con ropa...y luego él todo blanco...entra lo primero.... ..Primera hora de verlo y quitar la ropa... 6 meses de novios pero... todo guardado. La misma noche... Y por la mañana entra su madre, su hermana...Lo vio la madre de él y la madre de ella... Cuando termina eso, la familia entra...”

Esta mujer nos contaba que, en esa espera del matrimonio, se mantenía virgen (*adra*) y protegida (*majyuba*), lejos de miradas masculinas, con vistas a ser una esposa cabal. El día de la boda, los asistentes estaban expectantes con respecto al resultado, tal

y como nos cuenta Anouar, un joven marroquí de Fez de 28 años, recordando la boda de unos amigos cuando era pequeño:

“Son los padres quienes se encargan de todo, pero hace mucho tiempo. Ahora sabes que, a lo mejor, el chico nunca ha visto a la chica. Nunca ha salido con ella ni la conoce ni tal y se encuentra con eso... .... pero yo te hablo de hace más de 30 años.....Sí es verdad, porque yo he asistido a una boda en un pueblo hace más de... 10 años, me acuerdo, era todavía un niño, y era un pueblo... un pueblo de Marruecos. Era una familia... tenía 17 años, y al ver eso, entré en shock”.

Cuando les preguntamos a los entrevistados por esta prueba, ninguno de ellos dijo tener conocimiento de que se siguiese practicando hoy en día en Marruecos, aunque algunas mujeres decían que era posible que se hiciese en algunas zonas más rurales al estar allí la tradición más arraigada. Por lo general, los entrevistados afirmaron que era un tema que concierne actualmente tan solo a la mujer y al marido. Aziza, una mujer divorciada de 40 años de Nador, nos contaba:

“Eso se queda entre la mujer y el marido o la madre del marido. Yo cierro la puerta rápido y ya está (risas). Me da mucha vergüenza...Esta gente ¿qué está haciendo aquí tocando la puerta?...”

A pesar de que la virginidad sigue siendo muy valorada, los cambios sociales acaecidos en los últimos tiempos han permitido el desarrollo de un mayor individualismo, lo cual se ha visto reflejado en el modo en que la mujer demuestra su virginidad. Ya no es asunto de la familia ni del grupo, sobre todo en las zonas menos tradicionales. Por lo tanto, la práctica erótica de la penetración vaginal es un acto que concierne únicamente al novio y la novia en la noche de bodas, aunque percibimos algunas diferencias entre las zonas urbanas y las rurales.

En la época preislámica ya vimos cómo se resaltaban más los sentimientos de amor que las conductas amatorias a diferencia de lo que sucede en los modelos de pareja tradicionales, en los cuales se mantiene un primer encuentro con coito, y en donde en muchas ocasiones, los cónyuges no se conocen entre sí, hasta el mismo día de la boda, por lo que no ha existido una fase de cortejo previo. En otros casos, se aboga un ideal romántico, sobre todo en la mujer, que reserva ese primer encuentro con

penetración para un hombre *especial*. Este amor romántico trata un hecho existente desde hace tiempo, por ejemplo, muchas mujeres sueñan con relaciones similares a las que aparentemente tenían lugar en ciertas ciudades europeas. Fatima Mernissi (2007: 187, 210), cuando hablaba de su Fez natal mencionaba canciones como *Layali al-unsu fi Vienna* (“Noches de placer en Viena”) o la canción de Hussein Slaoui, un cantante folclórico de Casablanca, *Al-‘Ain az-zarga jana b-kul khir* (“Los hombres de ojos azules trajeron todo tipo de bendiciones”), aludiendo a los americanos que seducían a muchas mujeres marroquíes.

En ambas situaciones, la virginidad va asociada al respeto. Por un lado, hacia las familias, y por otro, al hombre, por ser él “el elegido”. Con ello, la propia mujer se siente también respetada. Sin embargo, la amatoria no se limita sólo al coito, sino que abarca también los juegos de seducción y de atracción. Por lo tanto, tenemos que preguntarnos por el papel específico que desempeña esta práctica concreta dentro de un entramado más amplio.

Por último, hay que tener en cuenta a los entrevistados que se encuentran en España, por lo que pueden haber modificado sus comportamientos amorios o sus modos de relacionarse. Nos interesa conocer ¿qué opinan los hombres y las mujeres entrevistados respecto a la virginidad?

Entre los entrevistados con un origen urbano, muchos de ellos decían no importarles el hecho de que sus parejas hayan mantenido encuentros eróticos con penetración. Esta opinión es especialmente acentuada en jóvenes que se relacionan tanto en España como en su país de origen, como puede ser en ciudades como Tánger, Rabat o Fez. Ellos reconocen no ser “vírgenes”, por lo que afirmaban que no pueden exigirselo a sus parejas, aunque no negaban que les gustaría que lo fuera. Por ello, los chicos adquirirían una doble postura en la que aceptaban el placer de la mujer, pero reconocían que preferían que la mujer no hubiese tenido relaciones eróticas que implicasen penetración vaginal con otros hombres (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 511-513). Anass, un joven de 29 años de Fez decía:

“Yo paso de la virginidad, porque yo no soy virgen, y a ella tampoco le voy a exigir que sea virgen, Tantos puntos importantes para tener una vida, ¿no? Para tener un ritmo de vida yo y ella. A lo mejor me gustaría, pero no es importante”.

A su vez, este mismo informante nos explicaba algunas de las diferencias entre las mujeres marroquíes y las españolas en cuanto a su modo de relacionarse con los hombres, debido al valor otorgado por las primeras a la virginidad prematrimonial:

“Las chicas de allí, al contrario que las españolas, son tímidas, que te cuesta un poco conquistarlas...porque piensa, piensa que si está contigo, es una chica cualquiera, que puede ser ¿no? ‘Como lo hace conmigo, lo hace con todos los chicos’”.

Como contrapunto a lo que nos decían los jóvenes, las jóvenes afirmaban que, aunque algunos de ellos decían que no les importaba lo que una chica hubiera hecho con su cuerpo antes de esa relación, a la hora de casarse con ellas sí que las tenían en cuenta. Algunos hombres reconocen haber hecho sus “chapuzas”, entendidas como una experiencia prematrimonial ocasional. Anissa, una joven de 18 años de Tetuán, contaba:

“Aunque un chico te dice ‘a mí no me importa que la chica no sea virgen, yo estoy con ella, no me importa’. Algunos dicen, ‘yo me casaré con una chica que sea virgen’..... Y esos que dicen ‘no me importa que la chica no sea virgen’. No, mienten, porque cuando se van a casar con ella, y todo lo que va a pasar, con el tiempo, sabe que ‘esa chica ha dormido con otro antes que yo, o sea, lo ha hecho con otro’..... pero yo, por mi parte, eso muy mal”.

Entre los sujetos de estudio de esta investigación, las mujeres decían no haber mantenido encuentros amorios con penetración previos al matrimonio. Sentían miedo a ser abandonadas, por lo que el noviazgo se acertaba, con el fin de que se produjese el matrimonio lo antes posible y así evitar *habladurías* (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a: 71) Mientras, los hombres solteros no negaron tener esos encuentros. Mariví Ramírez, psicóloga y sexóloga, contaba:

“La virginidad femenina sí que es considerada como un valor muy importante. En el caso del hombre es teórica, pero lo mismo que hemos dicho con la masturbación, daban a entender que no necesariamente practicaban, incluso, tenían relaciones con mujeres, chicos que tenían relaciones con chicas españolas...o latinoamericanas... Es decir, que había un tabú formal, pero luego no... que manifiestan abiertamente que lo saltan”.

Lo que se desconoce es si los hombres solteros que decían no importarles si su pareja era virgen mantendrían esa misma tesis, si hablasen de su esposa. Esto es un tema que hay que seguir investigando.

Por todo ello, se produce cierta contradicción entre un modelo conservador, que tiene como objetivo asegurar la virginidad de la mujer, y otro más moderno, que otorga prioridad a la elección de la pareja por amor.

Estos comentarios vuelven a abrir algunos interrogantes, ya que el control al que está sometida la mujer en cuanto a su virginidad determina la existencia de una estrecha “vigilancia” sobre su cuerpo y su erótica. Cabe preguntarse si los códigos normativos cambiasen, ¿variaría lo que desea una persona?

#### **4.5. AMATORIA Y CREENCIAS POPULARES EN TORNO A LA PAREJA**

En Marruecos la magia es utilizada tanto con fines de seducción como de venganza amorosa. Por medio suyo se intentan también conseguir objetivos como la fecundidad. Este tipo de prácticas se remiten en parte al pasado histórico anterior a la llegada del Islam (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 513-521<sup>39</sup>). Parte de esta magia se atribuye a antiguos esclavos negro-africanos llevados desde África Subsahariana a Marruecos entre los siglos XV y XIX (Mateo Dieste, 2010).

La magia (*suhur*) relacionada con la amatoria puede ser amorosa (*shrwita o mahabba*), dirigida a la atracción de un hombre o de una mujer, o bien agresiva (*tqâf o kirâha*), que pretende perjudicar a la víctima provocando su infertilidad o dificultades eróticas (El Ayadi, Rachik y Tozy, 2007: 71-73). Si se habla de la magia amorosa, ésta puede ser usada para atraer a un hombre, volviéndose con ella la mujer más atractiva para él. Algunos de nuestros informantes nos comentaron su obsesión por buscar marido, para lo cual se colgaban del cuello unos extractos del Corán. También utilizaban determinadas sustancias para volverse atrayentes o para conseguir que sus maridos les trataran bien. También pretendían mantenerlo junto a ellas con un conjuro que consistía en poner dos cepillos a los lados de una puerta junto a algunas hierbas y agujas de coser. Y al entrar el marido, pronuncian su nombre para no perderle. Parece ser que en este caso se está aplicando un típico acto de magia simpática, en donde el hombre es “cosido” a la mujer que lo desea. En cuanto a la magia agresiva, las mujeres nos hablaban de la existencia de otros conjuros que provocaban la falta de erección en el

---

<sup>39</sup> Ver artículo completo en [http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/abierta/pdf/a\\_01\\_sexualidad\\_marroqui\\_492-541.pdf](http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/abierta/pdf/a_01_sexualidad_marroqui_492-541.pdf)

novio en la noche de bodas, la impotencia de un marido que ha engañado a su mujer. Existen también conjuros para proteger la virginidad de las hijas ante el temor de que las pierdan. También se utiliza el *bajur*, en el cual consiste en el vapor de una hoguera que quemaba una serie de ingredientes con la finalidad de hacer daño a una rival amorosa o a una co-esposa (Saqi, 1998: 17-19; Luque Morales y Castien Maestro 514-515).

Algunas de estas creencias resultan compatibles con el Islam. En el Corán, aparecen muchos genios creados por Dios, los cuales pueden ser bondadosos o perversos, o lo que es lo mismo, obrar a favor del bien o del mal, pudiendo ser tanto musulmanes como judíos, cristianos o paganos, por lo que no es posible predecir en qué modo pueden presentarse ante los seres humanos (cf. Bali, 2003). Estas fuerzas sobrenaturales muchas veces se utilizan para incrementar o reducir la fertilidad, dependiendo de los objetivos de quien se sirve de ellas.

Otras prácticas han perdido actualmente su sentido anterior, por lo que subsisten ahora como meras “supersticiones”. La mayoría de las personas conservan muchas de estas creencias por mera tradición, sin el conocimiento añadido de su significado sobrenatural. Entre estas creencias, podemos mencionar la de que si una mujer se da con un golpe con una escoba no podrá casarse. Esta creencia puede basarse en una identificación metafórica entre la escoba y el falo y referirse, en consecuencia, a la pérdida de virginidad. Por otro lado, en las bodas, las mujeres se dibujan en las manos con alheña estrellas de cinco puntas. Lo suelen hacer por costumbre, sin conocer muchas de ellas el sentido de esta práctica que alude al planeta Venus (“el lucero del alba”) cuya aparición anuncia el amanecer y la retirada de las tinieblas. Por ello, supone una defensa contra los agentes maléficos (Becker, 1990: 232-236).

Nuestros informantes señalan también el arraigo de estas creencias prácticamente en todo Marruecos. Por ejemplo, José Luis Aguirre, el director de un Centro de Menores que pertenece a la Fundación Don Bosco, contaba cómo algunos de los chavales marroquíes del centro que él dirigía aseguraban que les habían echado un mal de ojo, anteriores relaciones suyas. Incluso, uno de ellos abandonó su oportunidad de formarse y trabajar en Madrid para que un curandero le tratase en Marruecos.

“Recuerdo un caso de un chaval marroquí que estaba saliendo con una niña y luego cambió de pareja o le puso los cuernos entre comillas en un momento determinado. Y entonces la otra le echó. -No te sé decir si era marroquí la muchacha o española, ¿No?- le echó una maldición, un mal de ojo, y al chaval se le fue la cabeza.

(...)Y luego, pues otro chaval también que... De esto hace ya algunos años, pues que... hasta tenía un trabajo, es decir, nosotros habíamos hecho un esfuerzo muy grande con él, y... un trabajo no, un curso formativo pagado, una escuela taller. Y ya tenía agotadas el número de faltas en esa escuela taller y nos habían dicho que, como volviera a faltar, pues le echaban de allí, del curso ¿No? pues él decía que la cabeza se le iba, y quería irse a Marruecos. Una especie de curandero que le quitara ese malestar. Nosotros le decíamos ‘espérate Mohamed, que termine este trimestre y ya pronto vienen las vacaciones de Navidad, las vacaciones nuestras, por lo tanto, tienes unos días ahí y te vas y...,’ no hubo forma de convencerle”.

El mal de ojo reflejaba la importancia que se le otorga a la envidia en las relaciones sociales: “Me refugio en el Señor del Alba (...) del mal del envidioso cuando envidia”. El mal de ojo (*ayn al hassed*: ojo de la envidia) puede ser consciente o no, ya que puede provocarse sin quererlo, mirando con cierto descaro o bien, causarse con el ojo izquierdo, el ojo del Demonio. Esta creencia se basa en la importancia concedida al mantenimiento de las distancias y el respeto entre personas de diferente rango social, edad o sexo. Para defenderse del mal de ojo, se recurre a oraciones, objetos disponibles en herboristerías (incienso, órganos de animales o hierbas), ritos sacrificiales, o se acude a una vidente o a un *fakih* (curandero), especialistas en desmenujar, o se utilizan amuletos, por ejemplo, la mano de Fátima o *hamsa* (cinco). Este amuleto representa los cinco dedos de la mano de Fátima, y por otro lado los cinco personajes sagrados: Muhammed, su hija Fátima, Alí el marido de Fátima, y los hijos de ambos: Hassan y Hussein (Conté, 2001: 75). Hay diferentes interpretaciones del origen de esta figura. Entre ellas, la extensión del brazo como protección contra un rayo maligno. Otra interpretación nos fue proporcionada por un joven tangerino, que relataba un suceso en el que Fátima se quemó la mano al ver entrar a su marido con una concubina, cuando el padre de Fátima le prohibió a Alí cualquier encuentro erótico fuera de su matrimonio, aunque al morir ella, Alí mantuvo múltiples relaciones. Esta historia visibiliza el sufrimiento de Fátima ante la infidelidad de su marido. En este relato muchas mujeres se sienten identificadas con Fátima, al ser ella una mujer con un comportamiento considerado ejemplar.

El uso de la magia crea cierta división entre los dos sexos, pudiendo ser usada por hombres (*fqîh* y *los tulba*), los cuales protegen a la gente con su magia y curan sirviéndose del Corán, mientras que las mujeres como las *sahhâra* o *shuwwâfa* no basan

su magia en el Corán, sino en la realización de rituales y en pactos con los *yunn*, o “genios”, o a través de partes del cuerpo de la persona a la que quieren hacer daño, llegando incluso a entablar un vínculo especial con los demonios. Algunos sortilegios que sufren ciertos hombres a manos de las mujeres, como el encantamiento del mal de ojo que hemos ya comentado, nos remiten a la asociación habitual de la mujer con la brujería en diversas culturas, incluida la occidental. Esto se debe a diferentes razones. Por un lado, este uso de la magia, puede otorgar a las mujeres cierto poder social. Históricamente se ha atribuido la brujería a esclavos y judíos (Zafrani, 2000). El rol social de la mujer le permite acceder a través de la cocina a una multitud de sustancias alimenticias que pueden ser utilizadas luego, con fines mágicos. Asimismo, en el sistema patriarcal, la mujer es necesaria para la procreación y como fuente del placer erótico, pero, a su vez, es considerada peligrosa y dañina, puesto que el deseo que suscita en el hombre puede quebrar los equilibrios existentes en la sociedad. Así es sobre todo cuando se sirve del mismo en su propio beneficio.

Esta idea de la mujer como agente desestabilizador encuentra su reflejo sobrenatural se refleja perfectamente en Aisha Qandisha como manipuladora y “mujer fatal”, lo cual nos parece de una gran relevancia. La leyenda de Aisha Qandisha se ha desarrollado a partir del mito judío de Lilith, la primera mujer de Adán, la cual huyó del Paraíso, al considerar que Adán trataba de someterla. Como no quería volver, Dios la castigó matando a sus hijos. Por ello, Lilith intentaba raptar a los bebés de sus cunas. Era una mujer demoníaca, que seducía a los hombres en sus sueños. El propio nombre de Aisha Qandisha resulta muy interesante en sí mismo. Aisha se utiliza para aludir a la mujer de manera genérica, al igual que se hace con Mohamed para referirse a los hombres. De este modo, una Aisha- Rayel es Aisha- hombre, es decir, una “marimacho”. En cuanto a “Qandisha”, puede tratarse de una deformación de Qadisha (sagrada). Aisha Qandisha se muestra siempre como una mujer seductora que hace daño a los hombres. Suele encontrarse en los manantiales. Se presenta como una mujer muy hermosa que seduce a los hombres, les aprisiona o los hace que se vuelvan locos, pero al mismo tiempo, con rasgos ocultos monstruosos. Algunos dicen que seduce escondiendo sus miembros híbridos como pueden ser las patas de cabra o la pezuña de un camello, que oculta debajo de una larga túnica. Algunos informantes relatan el caso de una bella mujer que entró en una tienda y al salir dejó huellas de pata de cabra sobre una capa de harina. Este carácter híbrido, en donde se combinan rasgos anatómicos y animales es muy común en diversas mitologías. Basta recordar a este respecto a la

grecorromana. Constituye una manera muy gráfica de mostrar la posesión de distintas cualidades. Asimismo, en este caso concreto, puede aludir también a la existencia de ciertos rasgos terribles ocultos bajo una apariencia atrayente. En otras ocasiones, tras seducir al hombre, se convierte en una anciana sin dientes con un pelo largo y sucio y con una mirada cruel. A veces entabla relaciones estables con ciertos hombres, a los que posee y ocasiona determinados trastornos psicosomáticos. Tales hombres se convierten en sus maridos y servidores, lo cual, según el caso, puede compaginarse con el matrimonio con mujeres reales o con un estricto celibato (Crapanzano, 1973 y 1980). Todo ello implica una clara desconfianza hacia las apariencias (Castien Maestro: 1999: 68-73), así como un miedo latente hacia la mujer y hacia su capacidad de seducción, su principal instrumento de influencia social dentro una sociedad patriarcal establecida en la que se encuentra relegada a una posición subordinada.

El término de Aisha Qandisha, a veces, se ha reinterpretado como una marroquinización de la expresión española “esa condesa”, aludiendo a una supuesta condesa española o portuguesa que capturaba esclavos en la zona de Rabat-Salé. Este último papel también puede ser desempeñado con fines patrióticos. Así, Aisha Qandisha ha sido presentada como una bella mujer marroquí dedicada a seducir y matar a los invasores portugueses, con el fin de vengar a su familia. En este último caso, Aisha Qandisha troca su papel de seductora malvada por el de justiciera. Esta misma idea también queda plasmada en una historia que nos relata un taxista de Tetuán que se dedicaba a transportar a prostitutas a un *night club*, hasta que una noche la chica a la que transportaba resultó ser la mismísima Aisha Qandisha, la cual le amenazó con matarle si continuaba con esta práctica pecaminosa.

Esta creencia, al igual que otras, ha ido deviniendo en un cuento para asustar a los niños, por lo que se podría decir que se ha secularizado en cierto modo. El mismo taxista tetuaní al que acabamos de hacer referencia justificaba la ausencia de noticias de Aisha Qandisha en los últimos años debido a su posible envejecimiento. Aún así, se siguen haciendo alusiones a ella, por ejemplo se utiliza esta expresión para referirse a una mujer manipuladora. De este modo, este arquetipo mítico se mantiene operante.

#### **4.6. LA SEXUALIDAD, EL EMBARAZO Y LA CRIANZA EN LAS MUJERES MARROQUÍES**

Al hilo de lo que en esta investigación se está planteando, podríamos añadir que los intensos cambios sociales y culturales ya comentados que se están produciendo en Marruecos influyen también en los modos en los que las mujeres marroquíes viven el proceso de embarazo y la crianza de sus hijos. Pero una cosa es plantear la dimensión sexuada de una manera exclusivamente femenina y, otra muy distinta tomar en consideración a la pareja como parte de este proceso. Evidentemente, el peso principal del embarazo y la lactancia recae en las mujeres, pero es necesaria la colaboración de otras personas, como la familia, los amigos y, en concreto, las parejas. Por ello, no hemos querido abordar este asunto de una manera exclusivamente individual.

Este tema ya ha sido elaborado de una manera más extensa en una comunicación presentada en el XII Congreso Español de Sociología (Luque y Castien, 2016)<sup>40</sup>, organizado por la Federación Española de Sociología. Resulta interesante destacar algunos temas tratados en esta publicación. En ella comentamos la combinación por parte de un sector considerable de la población marroquí de la medicina moderna y la tradicional. Por ello, prestamos atención a los métodos tradicionales, ante el desconocimiento de los mismos en el mundo occidental. En primer lugar, quisimos resaltar la vigencia en estos ámbitos de la tradicional teoría hipocrática de los humores, la cual afirma que es necesario un equilibrio entre los cuatro humores básicos de nuestro cuerpo, con el fin de prevenir enfermedades. Además, tal y como ya hemos mencionado en repetidas ocasiones, señalamos la maternidad como un fundamento primordial del estatus de las mujeres (Bouhdiba, 1998: 141), tan necesaria para obtener el reconocimiento del grupo y el de su marido. Mateo Dieste (2010: 283-286) recoge algunos rituales y creencias tradicionales consagrados a este objetivo, a los que recurren las mujeres que no logran quedar embarazadas, algunos de los cuales aún persisten todavía dada la importancia y la fuerza de la costumbre local, sobre todo en las zonas rurales, lugares en los que muchos partos se siguen practicando en casa con la ayuda de la *qabla* o comadrona. Esto sucede ante la desconfianza por parte de algunos ciudadanos marroquíes hacia la medicina moderna, al considerarla más impersonal, desconocida, menos atractiva, incomprensible y ajena a ellos, además de inaccesible en los entornos más rurales.

---

<sup>40</sup> Ver artículo completo <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/3669.pdf>

Sin embargo, los cambios acaecidos en las últimas décadas han modificado, en gran parte las relaciones de pareja y los modos de crianza de aquellos que deciden tener hijos. Cada vez son más los jóvenes que optan por casarse más tarde o deciden quedarse solteros de manera voluntaria. En consecuencia, los nacimientos han ido descendiendo sistemáticamente, puesto que algunas parejas empiezan a buscar un embarazo a una edad más avanzada, o deciden no tener hijos. Por otro lado, es posible que haya un menor número de nacimientos, debido a circunstancias ajenas a la voluntad de la pareja, tales como la falta de espacio o los bajos ingresos en el hogar. Aún así, se podría pensar que el dinero y el espacio no era un problema en los tiempos en los que predominaban las familias extensas. Sin embargo, hoy día, las viviendas son más pequeñas, además de que, cada vez, prevalece más el individualismo, el hedonismo y las mayores expectativas en el futuro de los hijos. Es más, si la madre trabaja y tiene que desplazarse al trabajo, ya no puede dedicar el tiempo que dedicaba antes a los hijos. Estas transformaciones modifican la “función” del hombre y de la mujer y, por tanto, la manera de criar a los hijos, puesto que la mujer no puede consagrar toda su jornada al cuidado del hogar. Todo esto nos ayuda a comprender el uso de los anticonceptivos (tradicionales y modernos) o, en algunos casos, la práctica del aborto de manera clandestina, puesto que la escuela jurídica malekí oficial en Marruecos lo prohíbe salvo en algunas circunstancias particulares<sup>41</sup>.

Tras esta publicación, hemos querido añadir algunos datos relevantes acerca de las vicisitudes de los marroquíes cuando llegan a España. Para ello, hemos utilizado los datos que nos facilitaron ciertos informantes en algunos talleres sobre “Sexualidad, embarazo y crianza”, en donde participaron un grupo de mujeres inmigrantes marroquíes, además de la información recogida de algunas entrevistas individuales a mujeres que han tenido hijos, la opinión desde una mirada masculina, las mujeres solteras o sin hijos y los expertos que trabajan con todos ellos. Así, obtuvimos algunas informaciones en las que aparecieron datos muy interesantes.

Entre estos resultados, hemos observado una pervivencia de antiguos modelos tradicionales entre algunas mujeres marroquíes cuando emigran a España, aún cuando ellas utilizan los mismos recursos sanitarios institucionales que la población autóctona. Por ejemplo, las mujeres españolas que acuden a los centros de planificación familiar buscan, principalmente, evitar un embarazo no deseado, mientras la mujer marroquí usa los recursos que tiene a su alcance para quedar embarazada. Además, tenemos que tener

---

<sup>41</sup> Ver texto completo en <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/3669.pdf>

en cuenta que los inmigrantes, al encontrarse lejos de su país, experimentan un menor control social y un mayor acceso a los recursos sanitarios. Aún así, no siempre les resulta sencillo adquirir los medicamentos que les receta el médico, debido a su elevado coste. Sin embargo, algunas organizaciones como la UNAF (Unión Nacional de Asociaciones Familiares), con el programa de Promoción de la Salud Sexual dirigido a la población inmigrante, imparten talleres de Educación Sexual a los que han acudido mujeres marroquíes.

Otro de los temas comentados en estos talleres fue el de los métodos anticonceptivos. Los asistentes a los talleres conocían la “marcha atrás” como un método anticonceptivo, la abstinencia y el DIU. Según Mariví Rodríguez, a quien ya hemos hecho referencia varias veces, “había una mujer que tenía ya cincuenta y tantos años allí decía: ‘yo no sé nada, yo no sé nada, ya quisiera yo haber sabido para no tener 8 hijos que he tenido, en fin...’ El DIU lo utiliza gran parte de la población inmigrante, sobre todo por el motivo económico, es decir, el tema económico que, a veces, con la población española no sale tanto”. Por otro lado, en los talleres con hombres, éstos reconocían acceder al uso del preservativo, si la presión por parte de la mujer era muy intensa y si, de ese modo, les resultaba más sencillo un encuentro erótico con penetración. Algunos de ellos nos contaban que adquirirían en su país ciertos métodos anticonceptivos, ya que ello les suponía un menor gasto, era lo que ocurría con la píldora. Por ello, los compraban en Marruecos “al por mayor” cuando iban de vacaciones.

Importa igualmente conocer la opinión de los entrevistados cuando les preguntamos por el aborto. Un informante nos ofrece una visión más política al respecto, puesto que considera que los gobernantes tienen una gran responsabilidad en este tema:

“Los de izquierdas están proponiendo legalizar el aborto, porque es una realidad social, pero los islamistas se niegan aceptar esta realidad y prefieren tapar los ojos ante una triste realidad. El aborto suele hacerlo gente de la clase media... Tener 300€ y 500€ y una mujer, porque las mujeres allí la mayoría no trabajan. Una mujer sola, soltera, es que no puede tener esa cantidad para realizar el aborto. La mayoría prefiere tener el bebé y callarse... No existe ningún tipo de supervisión, supervisión sanitaria”.

También, nos hemos encontrado con mujeres que han seguido adelante con sus embarazos en circunstancias desfavorables como puede ser el caso de las madres solteras, las cuales pueden enfrentarse al rechazo de sus propias familias. Mohamed Al-Madkouri, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, nos contaba la importancia de la influencia del grupo sobre la mujer. Afirmaba que el embarazo de una mujer no casada no se vive del mismo modo en todos los casos. Otras, como ocurre con algunas jóvenes embarazadas, empiezan a trabajar como criadas domésticas al no tener a donde ir. Actualmente en Marruecos existen algunas ONG's, que combaten la marginación y privación de los derechos básicos de las madres solteras. Esta privación puede conducir a estas mujeres que quedan embarazadas al abandono del bebé o a abortos clandestinos. La cooperativa Assaisse Ouzeka se encarga de acoger a estas mujeres repudiadas o abandonadas.

Otro proyecto que podemos mencionar con sede en Tánger es "100% mamás". Este proyecto trata de ayudar a las mujeres jóvenes solteras entre 20 y 30 años y a sus hijos, ofreciéndoles la orientación e inserción sociolaboral y una formación profesional adaptada a sus necesidades, que les permita acceder a un trabajo, y así, mejorar su autonomía. Este proyecto, ha creado además un servicio de guardería para atender a los niños de 0 a 3 años, mientras sus madres se están formando o buscando un trabajo.

Por último, tenemos que señalar que muchas mujeres desconocen el seguimiento del embarazo en España, lo que dificulta el contacto con la matrona y otros especialistas en ginecología durante este proceso. Esto puede deberse a las dificultades ocasionadas por la diferencia en el idioma, la falta de redes sociales y el desconocimiento de los recursos sanitarios. A todo esto, podría sumarse el hecho de que, en las parejas más tradicionales, el contacto entre la mujer con especialistas del sexo opuesto no es una práctica que esté bien vista.

Asimismo, han aparecido otras temáticas de gran relevancia, pero que no hemos podido analizar, dados los escasos datos obtenidos. Nos referimos a las parejas marroquíes con hijos nacidos en España que están creciendo entre dos culturas diferentes. Nos proponemos ahondar de un modo más amplio en este campo en otras investigaciones.

#### **4.7. LAS PAREJAS MIXTAS ENTRE ESPAÑOLES Y MARROQUÍES. LA GESTIÓN DE LA AMATORIA ENTRE PERSONAS DE DOS CULTURAS DIFERENTES**

Aunque a lo largo de esta investigación nos hemos centrado en exclusiva en los modos de amar presentes dentro del colectivo marroquí, queremos mencionar también otro tipo de parejas con las que nos hemos encontrado igualmente. Nos referimos a las parejas mixtas, un fenómeno que se ha ido incrementando en España desde finales de la década de los noventa (Santacreu y Francés, 2008) y que, a mi parecer, pone en juego muchos elementos de un gran interés, como las relaciones con las familias respectivas, las normas legales o el plurilingüismo. Cada vez son más numerosas las parejas transculturales en una sociedad multicultural. Este encuentro con otra forma de entender la vida puede resultar muy atractivo para muchas personas. Por ello, el estudio de este tipo de parejas nos puede ayudar a localizar nuevos modelos de convivencia y de gestión de los deseos eróticos. Aunque este tipo de parejas no es el objeto principal de nuestro estudio, queremos ofrecer así algunas pinceladas al respecto. Nos encontramos, por lo tanto, ante un nuevo filón que podría ser aprovechado en investigaciones futuras.

La idea de “la media naranja” ha sido malinterpretada durante muchísimo tiempo. Como ya apuntamos en el capítulo sobre el Hecho Sexual Humano, a propósito del relato mítico de Platón en *El Banquete*, no hay una “mitad” igual que otra. Todos somos seres únicos y peculiares, lo que supone que personas diversas, con diferente cultura, religión, clase social o costumbres, pueden encajar o no.

Aquí nos vamos a centrar en tres matrimonios mixtos y una pareja que no ha formalizado su relación, todas ellas unidas por amor. Merece la pena señalar que, en estos casos concretos, el hombre es marroquí y la mujer española. Además, en el caso de los hombres, todos hablan bien el español y pueden ser considerados de clase media, ya que sus niveles de estudios y sus profesiones respectivas son la hostelería, el trabajo en una ONG y el trabajo social.

Por ello, no podemos realizar un análisis comparativo con parejas, en donde sea la mujer la que procede de Marruecos. A su vez, tampoco podemos comparar a personas de procedencia rural y urbana, puesto que todos los hombres entrevistados provienen de ciudades como Tetuán, Fez o Casablanca. Ello puede deberse a la preferencia que constatamos, tanto en los hombres como en las mujeres procedentes de entornos rurales, por contraer matrimonio con una persona marroquí y musulmana. Además, tal y como se comentó en el capítulo dedicado a los modelos de pareja, en los entornos rurales, a pesar de la supresión del tutor matrimonial, es más frecuente el matrimonio convenido

entre personas de un mismo entorno y una misma cultura e incluso de una misma parentela.

En lo que se refiere en concreto a estas parejas mixtas de las que nos estamos ocupando aquí, nos interesa estudiar las similitudes y diferencias que puedan existir en sus modelos de amatoria y convivencia. Como ya quedó expuesto en el capítulo sobre el “Hecho Sexual Humano”, podemos tomar como punto de partida un mapa, en donde figuren los planos de individuación, los modos (masculino y femenino), los matices (homosexual y heterosexual) y las particularidades. En este apartado nos centramos en las particularidades, cada vez más personalizadas, de los sujetos. Cada persona, única y peculiar, con sus gustos y preferencias, tiene que gestionar sus propios deseos cuando los comparte con su pareja. Y es precisamente esta complejidad la que constituye una enorme fuente de riqueza para nuestro estudio. Si a esto le añadimos el factor de las diferencias culturales entre los miembros de la pareja, aparece un material de una gran relevancia. En especial, la diferente religión de cada cónyuge podría ser un factor de diferenciación, aunque la negociación luego será diversa en cada caso.

Dentro de este marco de reflexión, si nos situamos en el origen marroquí de estos inmigrantes, contemplamos la imposibilidad de una generalización en cuanto a sus vivencias y modos de expresar su erótica, puesto que la sociedad marroquí es muy diversa, tal y como hemos señalado repetidas veces, pero no es tanto la adaptación al medio social o no del inmigrante lo que queremos resaltar, sino el modo en el que se gestionan las diferencias culturales en un terreno más íntimo, es decir, en el seno de la pareja.

Aún a fuerza de insistir en la individualidad de cada pareja, encontramos algunas posibles variables que nos permiten realizar un análisis comparativo, como puede ser el hecho de que estos inmigrantes sean de primera o de segunda generación, el tiempo que lleve junta la pareja, el tiempo que lleve además conviviendo, la influencia familiar o la posesión de hijos en común.

A continuación, presentamos de manera sucinta las distintas parejas mixtas que hemos estudiado:

**CASO 1.** Anouar es un joven marroquí procedente de Fez. En el momento de la entrevista (2013) tenía 28 años. Llegó a España en el 2006 a través de una empresa española de hostelería que buscaba jóvenes marroquíes. Tiene una novia española de

Madrid. No tienen hijos. Él tiene un nivel de estudios medio enfocado a la hostelería, campo en el que trabaja. Desconocemos la formación de ella.

**CASO 2.** Omar y Alejandra. Él es musulmán y ella cristiana. Omar tenía 28 años y Alejandra 31 años en el momento de la entrevista (2012). Viven actualmente en Alcalá de Henares, lugar donde nació ella. Omar es de Casablanca. Se conocieron en 2001 en Túnez y se enamoraron, pero no fue hasta 2004 cuando se reencontraron también en Casablanca y decidieron abandonar a sus respectivas parejas de aquel entonces. En 2008 empiezan a tramitar la documentación para formalizar su pareja mediante un matrimonio civil por poderes, pero por diversos motivos, no es hasta 2010 cuando lo consiguen. Es entonces cuando Omar llega a España. La pareja aún no tiene hijos, pero reconocen que tendrían diferencias culturales en cuanto a la educación que pudieran darles. Ella tiene estudios medios de decoración y trabaja como dependienta. Él tiene estudios universitarios y trabaja como teleoperador.

**CASO 3.** Ahmed procede de Tetuán. Él es musulmán y ella cristiana no practicante. En el momento de la entrevista (2013) tenía 44 años. Se estaba doctorando en Derecho y tiene un Máster en Relaciones en el Mediterráneo. Actualmente vive en Casteldefells y trabaja en una ONG en Barcelona. Llegó a España en 2001 para estudiar y conoció a una mujer española en el 2002, con la que se casó en el 2006. A día de hoy, la pareja tiene dos hijos.

**CASO 4.** Mohamed es un marroquí de origen tetuaní. Él es musulmán y ella no es creyente. En el momento de la entrevista tenía 32 años (2012). Licenciado en Periodismo. Llegó a España en 2008, tras concedérsele una beca para acceder a un programa de doctorado y trabaja en el Ayuntamiento de Casteldefells. En 2011 conoció a su mujer en Madrid, la cual es de Euskadi y vivía antes en Barcelona. Mantuvieron un noviazgo durante un año y después contrajeron matrimonio. No tienen hijos.

En el caso 1 nos encontramos con una pareja que lleva algunos meses junta. El resto de parejas, a diferencia del caso de Anouar y su compañera, ya han formalizado su relación mediante el matrimonio y conocen (o eso creemos), en mayor medida, sus similitudes y diferencias. Es preciso señalar que en el derecho islámico se permite al hombre musulmán casarse con una mujer cristiana o judía, (cristianas en los casos 2 y

3), aunque se aconseja que lo haga con una musulmana. Uno de estos matrimonios resulta menos común, porque se trata de un hombre musulmán casado con una mujer no creyente. Pero hay que tener en cuenta que en España, la mujer podría ser considerada como una mujer cristiana (dado el elevado número de creyentes bautizados en nuestro país que no han apostatado de manera expresa, a diferencia de lo que ocurre en otros países europeos). También lo sería de manera bastante rutinaria por los allegados de su marido, a no ser que hiciera profesión expresa de su forma de pensar.

Una vez presentados los casos, la primera cuestión que nos planteamos es la de las diferencias en cuanto a la religión. En el caso 1, Anouar nos explica una serie de valores comunes, que remite a la religión y la tradición de su país, los cuales comparte sin embargo con su pareja, a pesar de que ella no es creyente. Por ejemplo, cuando preguntamos a Anouar si para él es importante que su pareja sea de otra religión, nos responde:

“Para nada, (...) eso ha cambiado con el paso del tiempo. (...) Es verdad, cuando teníamos 19 años, 18 años o a lo mejor hace 3 años, pensaba yo en otras cosas, y ahora pienso en otras cosas. A lo mejor, en lo que me fijo ahora son cosas más originales, la personalidad, la persona cómo es. Poco importa de dónde es, porque lo más importante en una... en una chica que va a ser mi novia o a lo mejor, en un futuro va a ser mi mujer es la personalidad, su inteligencia”.

En el caso 3, Ahmed no contempla diferencias significativas en su convivencia con su pareja por el hecho de pertenecer cada uno a una religión diferente.

“Pero también mi forma de tener mis convicciones religiosas, creo ¿eh? Que son una cosa muy íntima y no tienen que interferir en la relación de pareja ni en la relación convivencial en sociedad”.

Este último informante concibe la religión como algo íntimo, personal, que no tiene por qué interferir en sus relaciones interpersonales. Esto implica una cierta secularización, desde el momento en que las normas que han de regular las relaciones interpersonales no se consideran ya derivadas directamente de la religión. Asimismo, la diferente religión de ambos cónyuges pierde importancia relativamente. Como señala el informante anterior, la identidad religiosa pierde importancia en comparación con las

cualidades concretas de la persona. En este caso, no se trata ya solamente de una secularización, sino también de una individuación, en el sentido de que se presta una atención prioritaria a las cualidades particulares del individuo y a su compatibilidad con las de otro. Ello implica centrarse más en la idiosincrasia de cada persona, desentendiéndose entonces de adscripciones grupales. Se pasa así, de un planteamiento más colectivista a otro más individualista.

Sin embargo, en el caso 4, Mohamed sí reconoce que la diferencia religiosa les genera algún que otro choque cultural, cuando los dos hablan de ello. Esto podría deberse, no a las diferencias religiosas propiamente dichas, sino a que uno es religioso y el otro no.

Como podemos apreciar, en muchas ocasiones las parejas son conscientes de las diferencias que les separan, las cuales tratan de ir aminorando. En los casos en los que el hombre es musulmán y la mujer cristiana (casos 1, 2 y 3) ello parece más sencillo, puesto que ambos son creyentes. Por el contrario, en el caso 4, uno de los miembros de la pareja no es creyente, lo que parece que ha propiciado en algunas ocasiones un choque más intenso.

Por otro lado, cada pareja busca también los puntos en común, que puedan compensar en parte las diferencias ya señaladas. Tiene lugar así una estrategia de acercamiento, y de limado de asperezas. Este proceso puede ser entendido como una “edulcoración” (Castien Maestro, 2012; Luque Morales y Castien Maestro 2013b: 87), que elimina elementos contradictorios e introduce otros más concordantes. Se trataría, de este modo, de buscar una mayor consistencia cognitiva global. En el caso 1, Anouar y su pareja no comparten la misma creencia religiosa, pero sí unas prácticas específicas, ya que no comen cerdo, no beben alcohol y ambos sitúan a la familia como un elemento muy importante en sus vidas:

“...Ella, aunque no es musulmana, ni católica, ni nada, pero, por ella misma, por ejemplo, en su casa, su familia, casi igual que nosotros, o sea no beben alcohol, no comen cerdo... tal...tienen esa cultura...”.

Debe señalarse que ella es vegetariana. La religión islámica estipula que la carne es lícita, salvo en ciertos casos, por lo que no resulta adecuado renunciar al disfrute de algo permitido por Dios. Este argumento ha sido históricamente esgrimido en contra de los hindúes (Metcalf, 1982). Sin embargo, esta diferencia en el plano normativo es

ahora obviada. No se toma en cuenta la disparidad en su conjunto, sino que, por el contrario, se saca partido de aquella parte del vegetarianismo que justamente hace que no se consuma cerdo. Así, la diferencia real es obviada y sólo queda la semejanza parcial, convertida ahora en un importante factor de convergencia. No obstante, podemos suponer que en el caso de asistir ella a la fiesta del cordero, o a cualquier otro festín tradicional, en donde también se consuma carne en abundancia, su negativa a hacerlo podría quizá suscitar una cierta extrañeza.

Asimismo, Anouar nos dice también que:

“La familia siempre que tiene que salir... Mira, sabes, no cada uno a su bola, que cuando tienes 18 años en casa y luego que se busque la vida. No, tienen ese punto común igual que nosotros los árabes. Para nosotros la familia es lo más importante y tal y cosas así”.

De este modo, el cónyuge se esfuerza en encontrar puntos en común con la familia de su pareja. Para ello, insiste precisamente en lo que podemos considerar una serie de marcadores identitarios típicos, como el no comer carne de cerdo o hacer una vida “familiar”. Pero, de nuevo, se insiste de manera unilateral en la semejanza y se obvian las diferencias. Así, en este último caso no se toma en consideración el modelo de familia mucho más patriarcal que suele darse en Marruecos, todavía con el consiguiente mayor grado de control sobre los jóvenes y las mujeres.

¿Qué sucede, por otra parte, con las familias de los cónyuges? En muchas ocasiones, las dificultades dentro de una pareja pueden verse acentuadas en el momento en el que la relación no es aceptada por las familias. Alejandra (caso 2), en sus viajes a Marruecos, disfrazaba el motivo real de sus visitas a Omar, diciendo que iba a ver a unos amigos. Por otro lado, Omar ocultaba a su familia que tenía una relación con una chica española y les contaba que iba a Marrakech, igualmente, a ver a unos amigos. Llegado el momento de conocer a sus respectivas familias, Alejandra observó una mayor aceptación por parte de la familia de él:

“La verdad es que cuando conocí a su madre, fenomenal, desde el primer momento. Bueno, su madre y su padre...y a lo mejor esperaba más rechazo por parte de los padres, al ser española y no ser musulmana y lo vieran mal, pero desde el primer momento, me han tratado genial. Siempre han respetado que sea católica (...) Cuando se lo dije a mis

padres casi se mueren del susto, porque.... Además, claro, como era en la época en la que había un montón de matrimonios por interés de marroquíes que buscaban a las mujeres para venir a España, pues era intentar convencerles de algo que parecía imposible. Entonces, si soy mi madre, no me creería mi historia. Pensaría que estaba mi hija loca, pero yo lo veía todo tan normal, tan natural... Pero mis padres no lo entendían y sólo veían las cosas malas que pudieran pasarme a mí”.

Una situación similar es la que percibimos en el relato de Mohamed (caso 4), cuando nos cuenta la percepción de las familias de ambos en cuanto a su relación de pareja:

“Pues en la mía no ha habido ningún problema, porque mi familia es muy, muy... un poco abierta y... en mi familia no ha habido absolutamente ningún problema. Pero en su familia, en la familia de ella, sí que ha habido un poco problema, porque ellos no me conocían. Ellos viven en Bilbao, y cuando ella les contó la historia de que se iba a casar conmigo, que...eso..., cuando ellos supieron mi nacionalidad, entonces se mosquearon y... intentaron rechazar este matrimonio. Pero... en las primeras Navidades que les he visitado yo, junto a mi esposa, les ha cambiado el concepto sobre mí, su concepto sobre mí, y ahora ya... Están superencantados, porque lamentablemente también en España hay un gran desconocimiento de lo que es un marroquí, lo que es Marruecos y tienden a crear las leyendas urbanas que existen sobre... sobre ese tema”.

En este sentido, las barreras familiares persisten. Tal y como nos muestran el comportamiento de la familia de Alejandra y la de la pareja de Mohamed, existe un miedo a lo desconocido. A muchas personas que consideran poseer una mentalidad liberal les cuesta aceptar en su núcleo familiar a alguien de un país menos desarrollado y con claras diferencias culturales. Dejando a un lado la islamofobia, emparejarse con un marroquí podría verse como un descenso en el estatus social. Por el contrario, desde el punto de vista de ciertos marroquíes, una mujer española, aunque no sea musulmana, pertenece a un país más desarrollado que el suyo y probablemente poseerá también un mejor nivel de vida. Ligarse a ella puede percibirse como un medio de ascenso social, para su pareja y para la familia de ésta. En el caso de que ambos se casasen y él obtuviese la nacionalidad española, ello podría además facilitar la emigración a España de sus parientes. Por último, tampoco debemos olvidar que entre ciertos sectores de la

población marroquí se constata la existencia de una visión negativa acerca de la mujer de su propio país, a la que se acusa de fuertemente manipuladora, en contraste con la que se atribuye a la occidental (Luque Morales y Castien Maestro, 2013b).

Otro punto que nos parece relevante es el tiempo que llevan juntos sus dos miembros en régimen de noviazgo, conviviendo juntos o casados. El caso 1 es el único que no ha formalizado su relación, si bien en el momento de la entrevista la pareja llevaba apenas unos meses junta. Dado que nos interesa cómo se conocieron y se atrajeron el uno al otro, Anouar destacó el hecho de buscar los puntos comunes con ella, pero podría ser interesante retomar un contacto en un año o dos para indagar cómo gestionan sus diferencias, si es que éstas aparecen, puesto que ambos se encuentran en la fase inicial de la relación, en la que se priorizan más los valores, las opiniones y los gustos compartidos (Kalmijn, 1998), lo que les acerca a ambos y mejora su entendimiento mutuo.

Respecto a las parejas que ya han formalizado su relación a través del matrimonio, el caso 2 estriba en una pareja que recurrió a un matrimonio por poderes, el cual tiene lugar cuando dos personas quieren casarse, pero, al encontrarse en lugares distintos, no pueden estar presentes los dos en la celebración. Se usa generalmente en el caso de españoles que quieren casarse con un extranjero, al que no se le ha concedido un visado para poder venir a España. Por ello, ha de servirse de un poder notarial (art. 55 del Código Civil). En cuanto a los matrimonios civiles contraídos en los otros dos casos, el hombre llega a España tras la obtención de una beca de estudios. Una vez finalizados éstos consigue un trabajo y se asienta aquí. Después de un tiempo, conocen a una mujer española con la que terminan casándose.

El tiempo que lleva conociéndose la pareja nos ha parecido también un factor relevante. La pareja que lleva menos tiempo junta (caso 1) busca el acercamiento y el entendimiento de sus miembros a partir de aquello que tienen ya en común, mientras el resto de casos sí que reconoce que han tenido algún “encontronazo”, al ser más visibles sus diferencias y conocerse ya mejor, pero todas ellas han ido desarrollando un proceso de negociación espontánea, resultado de la propia interacción con la otra persona.

Como ya señalamos al principio de este apartado, el modo de vida del inmigrante marroquí es similar, en parte, al de España. Es por ello por lo que las diferencias dentro de una pareja pueden ser vistas como una serie de desajustes, similares a los que puedan tener también otras parejas distintas, pero no por el hecho de que exista un “choque cultural”, tal y como nos contó Ahmed (caso 3), cuando le

preguntamos por sus diferencias religiosas. Por otra parte, Mohamed (caso 4) sí que menciona algunos desencuentros experimentados a su llegada a España en lo referente a los roles respectivos de hombres y mujeres:

“Compartimos ciertas actividades domésticas y tareas. Las compartimos. Y, no te puedo mentir, y sigue siendo la mujer la que más se preocupa por, por... la casa, por las tareas de casa más que el hombre, pero en comparación con el país de origen es muy diferente. Hay mucha diferencia..... Hay cosas que las he percibido. Por ejemplo, al emigrar a España. Por ejemplo, aquí, he aprendido que tu pareja o tu esposa, puede tener amigos hombres. En mi país eso es impensable, que tu esposa tenga, tenga amigos hombres y que vengan a visitarla en casa, eso es imposible... .. Cuando yo le presento a mis amigos y eso, sí que a veces, muchos amigos son de... de familias tradicionales y conservadoras... y hay algunos amigos que son muy, muy... muy ortodoxos con la religión y eso le causa a mi esposa un choque cultural muy fuerte”.

No obstante, contrariamente a la creencia generalizada en España de que la mujer es aquí más “libre” que en Marruecos, es frecuente toparnos con opiniones diferentes entre los inmigrantes marroquíes con respecto al papel que se le otorga a la mujer en su propia sociedad. Ahmed (caso 3) nos explica su visión al respecto:

“La decepción que he llevado aquí es la visión que tiene la gente aquí de la mujer en relación aquí en Barcelona, en centros penitenciarios y no sé. Por ejemplo, en Marruecos no concentraríamos, por ejemplo, en las chicas como aquí. La visión que tiene la gente que ves que es culta y así como que yo veo que aquí hay más desprecio a la mujer. Hay quizás como, digamos, no sé, allí machismo, lo que quieras, pero no hay desprecio. (...) En Marruecos, al menos, lo que percibo yo, es que el machismo como que el hombre se cree mejor, no mejor, sino que tiene más importancia y hace más cosas en la sociedad que la mujer ¿no? (...). Pero no desprecia a la mujer. Por ejemplo, hablemos de algunas funciones, algunos trabajos que no... como, digamos, no incluimos a la mujer, es porque, por ejemplo, no se quiere que la mujer trabaje en la basura, ¿no? Trabajando en la basura, esto en Marruecos es impensable, pero ya si hay pobreza y hay mujeres que recogen cartón... es otra cosa. Digamos que algunos trabajos que una mujer como aquí ¿no? Una mujer que conduce un camión de basura, otra que lo recoge en la calle... Allí en Marruecos, por ejemplo, es impensable, y no porque

pensamos que la gente piensa que la mujer no puede hacerlo, no, sino que la visión ésta es un desprecio a la mujer, verla recogiendo...”

Merece la pena subrayar la coincidencia entre este planteamiento y la visión de algunos destacados autores, como es el caso del fallecido pensador estadounidense Christopher Lasch (1979: 189-191). De acuerdo con este autor, en el modelo patriarcal imperante tradicionalmente, la dominación experimentada por la mujer se veía en parte atemperada por la existencia de una condescendencia hacia la misma, de una “caballerosidad”. Hoy en día nos encontramos con que esta “caballerosidad” tiende a desaparecer, sin que se vea compensada por el logro de una plena igualdad.

Por el contrario, Mohamed tiene un punto de vista más positivo respecto a la situación de la mujer en España:

“El...hombre (en Marruecos) tiene más protagonismo en su unidad familiar, pero aquí, aquí en España sigue teniendo más protagonismo, pero menos. En comparación con mi país de origen es un poco menos, ese protagonismo. Y la mujer aquí en España tiene más protagonismo que en mi país, en su entorno familiar, en su unidad familiar. (...) Es un cambio muy positivo. Empiezas a valorar la pareja en otros aspectos. Los veías antes y empiezas a dar más importancia a algunas cosas en tu pareja que nos las dabas antes y es un cambio muy positivo. En mi país de origen siempre nos teníamos por hecho, dábamos por hecho que hay algunas labores que son exclusivamente para la mujer y otras labores que son exclusivamente para el hombre. Aquí en España, también existía eso hace años, pero ahora la sociedad española se ha modernizado, se ha modernizado hacia lo bien”.

Pero, ¿qué opina la otra parte de la pareja, la de origen español, acerca de lo que ocurriría si ella tuviese que adaptarse a la sociedad de su esposo/novio? En estas entrevistas, sólo pudimos hablar con Alejandra (caso 2), la cual visitaba a Omar, siempre que le era posible, en su país, hasta que al fin ambos pudieron casarse. Por esta razón, nos preguntamos si ella modificaría de algún modo su tipo de vida si estuviese en Marruecos. Alejandra nos explica:

“No sé si allí cambiaría la forma de vida, porque aquí tenemos la forma de vida mía y la forma de vida que tenía yo con él cuando iba allí a Casablanca... Pero realmente no es la

vida cotidiana de todos los días en la sociedad marroquí. Al fin y al cabo, yo me acostumbré a ir a todos los sitios con él. O sea, yo no sé lo que es estar allí yo sola con una vida privada con un trabajo, y si lo consiguiera y como me iría en el trabajo... ....Yo por mi forma de vestir, a la hora de ir allí, no he tenido ningún problema. Sin ponerme escotes, me vestía con normalidad, pero tampoco me ponía faldas. En el caso de que las llevara aquí en España, en Marruecos no me las hubiera puesto, porque sé que me iban a mirar. Entonces lo hubiera evitado”.

Por último, tenemos que preguntarnos por las posibles diferencias que podrían experimentar estas parejas con la llegada de los hijos, puesto que entonces se podrían desestabilizar las reglas que tienen acordadas. En el caso 1, no podemos profundizar en este aspecto aún, ya que los implicados se encuentran todavía en un momento de negociación de sus vidas cotidianas. Con las parejas que ya llevan juntas un periodo de tiempo mayor, sí podemos preguntarnos, en cambio, acerca de qué valores estarían dispuestas o no a transmitir a sus hijos, ya que, en su caso, sería necesario un reajuste cultural dentro de toda una diversidad de percepciones o valores para la crianza de los mismos (Gaspar, 2009). Esta nueva situación puede desembocar en un consenso entre los dos, pero también puede poner en juego el uso de una posición de poder por una de las partes hasta el momento, no se había producido. Alejandra (caso 2) nos explica a este respecto:

“Nosotros nos podemos entender fenomenal, porque él tiene que rezar o hacer no se qué y tal, y yo bebo cerveza. Yo bebo cerveza y como jamón y él reza y no come cerdo, pues eso lo llevamos bien. Nos respetamos los dos, pero si tenemos hijos, ¿Le vas a dejar beber alcohol o le vas a dejar que sea católico?”

Sin embargo, Ahmed (caso 3), el cual tiene 3 hijos no considera que esta cuestión esté originando grandes conflictos dentro de su propia familia:

“No, yo creo que no. De hecho, el grande tiene 3, casi 4, 3 y medio y el pequeño tiene 2 y medio, pero hasta ahora nunca ha habido problemas y algo que consideremos algún problema o conflicto más de diferencia cultural yo creo que no, ni ella tampoco”.

Para finalizar, consideramos que las diferencias culturales dentro de la pareja mixta se reducen en la medida que se produce un acercamiento cultural del inmigrante al grupo cultural del cónyuge. Al mismo tiempo, estos matrimonios ofrecen también mayores posibilidades para uniones más creativas, las cuales pueden o no funcionar. Este tipo de parejas, más novedosas y, a su vez, más complejas, crean un nuevo código cultural que integra a sus dos miembros, por medio de una suerte de bricolaje cultural. Este proceso se define como algo que permite a la familia escoger entre aquellas partes de cada tradición cultural que sus miembros quieren mantener, construyendo así una microidentidad a través de la negociación de las costumbres, prácticas rituales e identidades de ambas culturas (Breger y Hill, 1998). La situación puede variar según nos ocupemos de parejas en donde el inmigrante pertenece a la primera o a la segunda generación, ya que en este caso es distinto el grado de asimilación a la cultura del país de acogida. Por otro lado, en mi opinión, los conflictos podrían ser mal gestionados, si se minimizan todas estas diferencias existentes, incluso ocultándolas, lo que conduciría a posibles malentendidos.

Según Alaminos (2008), la elección de la pareja puede basarse en la similitud cultural, tal y como exponía en un mayor grado Anouar (caso 1), aunque considero que esta situación podría variar a medida que avance la relación. A su vez, este autor distingue entre las parejas mixtas simétricas, que negocian sus prácticas y rituales, y las asimétricas, en las que la familia de uno de sus miembros podría tener un mayor poder que la otra sobre ellos, predominando una de las culturas sobre la otra. También podría ocurrir que los integrantes de estas parejas mixtas se adecúen de tal modo el uno al otro que los conflictos que pueda haber entre ellos no sean a causa de diferencias culturales, sino de las dificultades comunes a cualquier pareja, tal y como lo explicaba antes Ahmed (caso 3). Esto podría ser más probable en personas que llevan en España más tiempo o provienen de familias de segunda generación, aunque sería necesario estudiar un mayor número de parejas mixtas para llegar a conclusiones más precisas.

Es importante dilucidar cómo en estos cuatro relatos hay diferentes modos de gestión de los deseos en lo referente a sus similitudes y sus diferencias culturales. También observamos, que estas diferencias podrían combinarse con otros factores distintos, como el estatus social o el desempleo. Bien es cierto que estas escasas entrevistas no nos han permitido establecer unas conclusiones más claras, pero nos ha parecido atractiva la idea de ofrecer un pequeño esbozo al respecto. El futuro se nos presenta con un interesante desafío, puesto que sólo tenemos la visión de uno de los

miembros de la pareja (casos 1, 3 y 4). El estudio sería más completo si las mujeres españolas fueran también entrevistadas, pero se trataría de un objeto de estudio diferente. Queda pues, como una invitación, a reconstruir estas cuestiones, con vistas a una investigación posterior.

## **CAPÍTULO 5. LAS PRÁCTICAS PRESENTES NO PERMITIDAS Y ALGUNAS PECULIARIDADES AMATORIAS EN LA SOCIEDAD MARROQUÍ**

Como ya se ha señalado repetidamente a lo largo de esta investigación, nuestro objetivo estriba en el estudio del arte de amar entre los inmigrantes marroquíes en España, con sus propios modos, *matices* y particularidades. En este capítulo pretendemos abordar algunas de las particularidades amatorias mencionadas por nuestros informantes. Asimismo, estudiaremos la vivencia de estas particularidades en el marco del proceso migratorio, puesto que muchas de estas prácticas que nuestros informantes señalan como prohibidas en Marruecos son aceptadas, sin embargo, en España.

A lo largo de nuestro estudio, nos hemos centrado en las parejas formadas por un hombre y una mujer, puesto que éstas son las únicas relaciones permitidas dentro de la sociedad marroquí. A pesar de ello, solíamos preguntar al final de nuestra entrevista a nuestros informantes por aquellas peculiaridades y prácticas eróticas no permitidas en su sociedad que quisieran mencionar, pero no obteníamos datos muy significativos. Ello parece haberse debido a que nuestra área de estudio pertenece en gran parte al terreno de lo íntimo, lo que cohibe a las personas a la hora de hablar sobre todo ello. No obstante, en las entrevistas han aparecido otras temáticas relevantes que no hemos querido pasar por alto, si bien el análisis que vamos a desarrollar aquí resulta todavía muy tentativo.

La cultura arabo-islámica, en concreto la marroquí, muestra, insistimos, una acusada diversidad en el plano erótico. Esta diversidad se halla en gran medida en contradicción con los mandatos de la *Sharia* o ley islámica. Pero, pese a ello, estas prácticas “desviadas” se han encontrado presentes en estas sociedades a lo largo de la historia.

### **5.1. UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LAS PRÁCTICAS CONSIDERADAS “PERVERSAS”**

La cuestión de fondo que abordamos en este último capítulo estriba en la cuestión de “lo prohibido” o de “lo no visibilizado” en el ámbito del erotismo y la amatoria. Todas las sociedades tratan de controlar de algún modo los comportamientos eróticos de sus miembros. Uno de los medios utilizados para ejercer este control consiste en catalogar ciertos intereses eróticos como patologías debidas a un trastorno

mental. De este modo, si un sujeto es denunciado como afectado por una de estas patologías, podría ser condenado a la cárcel, perder sus derechos sociales o civiles, e incluso en algunos casos, ser castigado con la muerte. Estas clasificaciones varían con el tiempo, puesto que en algún momento ciertas prácticas fueron contempladas negativamente, y ahora son recomendadas como prácticas saludables, como ha podido suceder, tal y como ya se ha dicho anteriormente, con la masturbación.

Por todo ello, algunas peculiaridades se han conceptualizado en función de la particular perspectiva desde la que han sido estudiadas en cada caso (psicológica o médica), lo que ha dado lugar en ocasiones a su condena como “insanas”. En cambio, en la teoría del Hecho Sexual Humano estas peculiaridades no son estudiadas en función de su grado de ajuste con un determinado sistema normativo, sino como manifestaciones de la irreductible idiosincrasia de cada persona. Por supuesto, pueden existir algunos peligros, al igual que puede tenerlos aquel que cocina, al enfrentarse al fuego, a los objetos punzantes, o el que practica deportes de riesgo, pero en estos casos se prioriza el placer derivado de la práctica en sí, llevada a cabo con una prudencia razonable.

Cuando hablamos de minorías como tales, nos encontramos con que cada vez son más los grupos que van siendo reconocidos en nuestras sociedades. Ejemplo de ello son las personas homosexuales en aquellas sociedades en donde sus modos de expresar su sexualidad no son penalizados (aunque en algunos lugares en donde son aceptados legalmente sigue habiendo rechazo social, como puede ocurrir en la propia España). Otras prácticas que se desvían del gusto sexual “normalizado”, impuesto por las convecciones sociales imperantes, se han contemplado habitualmente como atentados a las buenas costumbres (Ullerstam, 1999). Toda persona tiene capacidad para sentir placer de un modo u otro, pero parece ser que hay que agradar antes a la sociedad, o a algún poder sobrenatural, más que a ella misma. Es más, desde determinados planteamientos, se tiende a legislar sobre la felicidad del otro.

Contrariamente a lo que creen algunos, el coito con una finalidad reproductiva no es la práctica erótica por excelencia, aunque la sociedad heterosexual y coitocéntrica así nos lo ha enseñado, relegando el placer a un segundo plano. Como puso de manifiesto Kinsey, en sus célebres informes acerca del comportamiento sexual del hombre (1948) y de la mujer (1953), las “perversiones” son fenómenos biológicos normales y más habituales de lo que se creía, constatación que tuvo en su tiempo una gran repercusión moral y social.

Nos parece de un gran interés un artículo de Moser y Kleinplatz (2004) titulado “El DSM-IV y las parafilias: un argumento para su retirada”. En este artículo los autores ponen en duda la clasificación imperante de las parafilias, dada la carencia de datos objetivos que las apoyen. Muchas de estas prácticas eróticas “poco convencionales” se consideran trastornos mentales o crímenes, continuándose así su anterior condena como pecaminosas. Sin embargo, no se ha realizado en profundidad la crítica del DSM-IV en su conjunto (Davis, 1996; MConaghy, 1999; Rubin, 1992; Silverstein, 1984; Suppe, 1984). El DSM IV define un trastorno mental como aquel comportamiento asociado a la ansiedad, angustia o incluso con riesgo de muerte, dolor, discapacidad o con una importante pérdida de libertad (APA, 2000), pero ni la conducta ni los conflictos existentes entre los individuos y la sociedad son en sí trastornos mentales, a no ser que generen una disfunción en el sujeto. Según este artículo, el DSM- IV no define la sexualidad saludable, puesto que el hecho de que algunas conductas sean inaceptables o ilegales en una determinada sociedad no resulta significativo a la hora de vincularlo con un diagnóstico de trastorno mental. Además, el DSM-IV reconoce que estos sujetos rara vez acuden a los profesionales en salud mental, a no ser que sus prácticas les hayan conducido a un conflicto en su trabajo, sus amigos o su pareja. Por ello, tendríamos que preguntarnos si podríamos llevar a cabo una práctica que nos suscitase horror, una vez que la sociedad dictaminase que es saludable, o si las leyes la autorizaran.

Uno de los elementos que suscitan el deseo de llevar a cabo estas prácticas estriba en la fantasía, la cual tiene por objetivo fomentar la excitación sin ningún tipo de consecuencia en la vida real. De hecho, muchas veces estas fantasías se mantienen confinadas en nuestra mente, por miedo a que no sean comprendidas por los demás. Según el APA (2000: 566), los rasgos esenciales de una parafilia son las fantasías recurrentes que producen excitación erótica por un periodo superior a 6 meses. Esto podría resultar un tanto absurdo, puesto que se podría entrar más en las valoraciones personales del evaluador con respecto a aquello que él considera “enfermizo” y en las posibles comparaciones entre los diagnosticados. ¿Cuántas relaciones eróticas con personas diferentes tiene que tener un individuo para ser promiscuo? ¿Con cuánta frecuencia tiene que masturbarse una persona para que se la considere “viciosa”? La caracterización de estas prácticas como patologías es, en mi opinión, al igual que la de Moser y Kleinplatz (2004), el resultado de un juicio moral más que de un diagnóstico en sí.

Una conducta no puede ser considerada como patológica por el mero hecho de no coincidir con unos determinados parámetros sociales acerca de la normalidad. Además, un individuo puede enfrentarse, no sólo al hecho de que le tachen de enfermo por la práctica de un acto determinado, sino que, asimismo, puede ser discriminado socialmente. Igualmente, puede haber confusión cuando estos sujetos acuden a una terapia, la cual puede centrarse en sus peculiaridades, más que en las verdaderas dificultades con las que se encuentra a la hora de relacionarse con los demás (por ejemplo, la comunicación o la gestión de los ajustes de los deseos, los cuales pasan a un segundo plano). Moser y Kleinplatz (2004) no descubrieron correlación alguna entre la respuesta sexual humana de aquellas personas diagnosticadas como parafílicas<sup>42</sup> y aquellas otras consideradas como “normales”. De este modo, todas estas clasificaciones resultan bastante discutibles.

Existe ya alguna bibliografía al respecto facilitada por Juan Lejárraga Vera<sup>43</sup> (2014). Un intento reciente, pero insuficiente, fue el de Kleinplatz y Diamond (2014) en el *APA Handbook of sexuality and psychology*. Estos autores mencionan algunas prácticas dentro de un contexto de diversidad sexual y no como parafilias. Por otro lado, Pillai-Friedman, Pollitt y Castaldo (2014) nos proporcionan un amplio material encaminado a promover el estudio de las particularidades eróticas con un mayor rigor científico. Desde una perspectiva psiquiátrica y forense, la revisión más amplia disponible hasta la fecha es la de Laws y Donahue (2008) y el estudio de Anil Aggrawal (2009). Otras publicaciones recientes abordan críticamente la elaboración del DSM-5 y sus implicaciones. Este es el caso de las de Paris y Phillips (2013) o Demazeux y Singy (2015). Giami (2015) da un paso más en el estudio de la influencia de los elementos culturales e ideológicos a la hora de clasificar las parafilias. Por último, nos parece interesante la visión histórico-cultural aportada por Peakman con el objeto de profundizar en las “perversiones” (2009 y 2013).

Existen ciertos catálogos que presentan algunas particularidades como trastornos orgánicos o psicológicos. Según Amezúa (2010:9-10), se trata de “un patologismo invasivo que ha revigorizado el tradicional peso de la noción de vicio, pecado o delito como desvíos bajo el nombre de anormalidad o trastorno”. Desde la teoría del Hecho Sexual Humano, las particularidades no son, en cambio, un objeto de tratamiento, porque tal y como ya anticipó Ellis (1913), los sexos ofrecen más variedades cultivables

---

<sup>42</sup> Ejemplo de ello se observa en las diferencias entre personas travestis y las que no lo son (Derogatis Sexual Functioning Inventory- DSFI).

<sup>43</sup> Materiales del programa de Sexología Avanzada del curso académico 2014-15.

que trastornos curables. Conviene recordar algunos estudios de Bloch (1907) al respecto, en los cuales afirmaba que los problemas que denominamos graves no son sino problemas comunes en cada uno de nosotros, sólo que nos falta información. De este modo, la vía educativa adquiere una mayor dimensión en comparación con las argumentaciones clínicas.

A mediados del S XIX se han ido configurando en nuestra cultura las primeras clasificaciones de los “problemas sexuales”, los cuales han sido definidos como un problema orgánico (disfunción), o como un problema mental (desviación), aunque algunos profesionales han definido también algunos “trastornos” como psicósomáticos, ante la dificultad de llegar a un acuerdo. Es curioso que todo lo que se sale de la “normalidad” necesite de un diagnóstico para determinar si estamos o no enfermos, resultado todo ello de una invasión por parte de los “patólogos”, tal y como denuncian autores como Szasz (2004) y Foucault (2010). Esta medicalización del sexo le proporciona una seguridad al individuo pero, a cambio de ello, lo hace también menos libre a la hora de satisfacer sus deseos, lo que podría conducir a una menor coherencia entre lo que se siente y lo que se hace.

Las clasificaciones de las dificultades surgen con la demanda de consulta desde un planteamiento de normalidad y anormalidad. Por un lado, tenemos la Clasificación Internacional de las enfermedades (CIE), promovida por la Organización Mundial de la Salud; por el otro, el *Manual Diagnóstico de Salud Mental* (DSM) de la Asociación Psiquiátrica Americana (APA). Amezúa (2010: 12-14) expone la clasificación de los trastornos y parafilias contenida en las últimas versiones de la DSM-IV, añadiendo entre paréntesis los códigos de referencia de la CIE10. Ello nos puede ayudar a sintetizar nuestro análisis de las peculiaridades eróticas:

Trastornos del deseo sexual:

F52.0. Deseo sexual hipoactivo (508).

F 52.10. Trastorno por aversión al sexo (511).

Trastornos de la excitación sexual:

F 52.2. Trastorno de la excitación sexual de la mujer (512).

F 52.2. Trastorno de la erección en el varón (514).

#### Trastornos orgásmicos:

F 52.3. Trastorno orgásmico femenino (517).

F 52.3. Trastorno orgásmico masculino (520).

F 52.4. Eyaculación precoz (522).

#### Trastornos sexuales por dolor:

F 52.6. Dispaurenia (no debida a enfermedad médica) (524).

F 52.5. Vaginismo (no debida a enfermedad médica) (526).

#### Trastorno sexual debido a enfermedad médica (528):

N 94.8. Deseo sexual hipoactivo en la mujer debido a... (indicar enfermedad médica).

N 50.8. Deseo sexual hipoactivo en el varón debido a... (indicar enfermedad médica).

N 48.4. Trastorno de la erección del varón debido a... (indicar enfermedad médica).

N 94.1. Dispaurenia femenina debido a... (indicar enfermedad médica).

N 50.8. Dispaurenia masculina debido a... (indicar enfermedad médica).

N 94.8. Otros trastornos sexuales femeninos debidos a... (indicar enfermedad médica).

N 58.8. Otros trastornos sexuales masculinos debidos a (indicar enfermedad médica).

-----Trastorno sexual relacionado con sustancias (532).

F 52.9. Trastorno sexual no especificado (535).

F 64.x.Trastornos de la identidad sexual (545): F64.2 en la niñez; F64.0. en la adolescencia o vida adulta; F64.9. no especificado (551).

#### Parafilias

F 65.2. Exhibicionismo (538).

F 65.0. Fetichismo (539).

F 65.8. Frotteurismo (539).

F 65.4. Pedofilia (540).

F 65.5. Masoquismo sexual (541).

F 65.5. Sadismo sexual (542).

F 65.1. Fetichismo travestiste (543).

F 65.3. Voyeurismo.

F 65.9. No especificada (545).

En 2013 aparece el nuevo DSM-V, en el que tendríamos que destacar pocas modificaciones. En la revisión del DSM-5 se trata de reducir el estigma asociado con el

tratamiento de los trastornos mentales, aunque no creo que ello se haya conseguido realmente, puesto que sigue sin existir una línea educativa. Se produce una modificación en la definición de los trastornos sexuales, con su reemplazo por la expresión de disfunciones sexuales, y en el diagnóstico del “trastorno de identidad de género”, el cual pasa a denominarse “disforia de género”, en el caso de personas que no se identifican con el sexo (hombre o mujer) asociado a los genitales con los que nacieron.

De entrada, partimos de la base de que esta clasificación no se refiere en realidad ni a trastornos mentales ni a enfermedades orgánicas, sino a dificultades comunes, resultado de nuestro proceso de sexuación según el planteamiento del HSH, con toda la complejidad que esto conlleva.

La educación sexual permite el estudio y conocimiento de los sexos y sus variadas manifestaciones desde una actitud comprensiva. Esta actitud no implica sustituir unos modelos por otros, puesto que no estamos hablando de actitudes normativas, las cuales prohíben o permiten, sino que optamos por un punto de vista diferente. De hecho, algunas dificultades requieren de un planteamiento mucho más ambicioso, por lo que es necesaria una terapia o un asesoramiento sexológico que responda a las dudas del individuo en cuanto a los modos (femenino y masculino), los matices (homo y hetero) y las peculiaridades. Es en este último punto en donde aparecen más dificultades susceptibles de ser consideradas patológicas o depravadas.

En el marco de la teoría del Hecho Sexual Humano, las peculiaridades eróticas pueden estar vinculadas a algunos riesgos, pero lo que nos importa es la reflexión sobre esos valores: ¿dejamos de montar en bicicleta porque podemos caernos? ¿Dejamos de cocinar porque podemos cortarnos con el cuchillo? Las peculiaridades han sido previamente, no sólo condenadas, sino tachadas también de pecaminosas e inmorales, pero por encima de esta “peligrosidad” está la variedad y diversidad de los deseos que pueda sentir el sujeto sexuado. Nos llama la atención que las peculiaridades se clasifiquen en función de lo que, presuntamente, es normal o no lo es. No obstante, podría ocurrir que lo menos común pueda ser más habitual que algunas conductas consideradas normales, pero que no son visibilizadas, cuando existe un rechazo social hacia ellas, o no entran en los criterios de salud considerados propios de una persona sana.

En el gran abanico de posibilidades de la erótica merece la pena señalar que, si nos centramos en el *ars amandi*, el mundo de la fantasía forma parte del imaginario erótico sin ninguna consecuencia en la vida real, puesto que los deseos son libres. Otro

asunto es que estos deseos se lleven a la realidad y la interacción con el otro se vea entonces dañada, lo que nos alejaría del objeto de deseo y de disfrute.

Nos seguimos preguntando, ¿por qué renunciamos a nuestros deseos a cambio de seguridad? ¿Por qué se confunde el respeto con el miedo? ¿Por qué no regirnos por una vía educativa que evite consecuencias indeseadas, en lugar de vías penales que incrementan los delitos?

En los siguientes apartados vamos a centrarnos en algunas prácticas eróticas que no son permitidas en la sociedad marroquí, entre ellas podemos señalar las relaciones extramatrimoniales y la prostitución, las prácticas homosexuales y algunas peculiaridades comentadas por los informantes, como el fetichismo<sup>44</sup>, el sadismo, el masoquismo, la pederastia, el exhibicionismo, el voyeurismo, la coprofilia, la necrofilia y la zoofilia.

Resulta de interés resaltar, una vez más, que cada persona vive un *ars amandi* particular diverso, aunque no podemos olvidar que la cultura es un elemento clave que influye en las creencias, las ideas y las conductas de los sujetos. La sociedad marroquí puede condenar a aquellos hombres o a aquellas mujeres que no se comportan del modo que se espera de ellos, como puede ocurrirles a quienes expresan sus deseos eróticos fuera del marco matrimonial, las personas que llevan a cabo conductas homosexuales o aquellas que expresan públicamente algunas particularidades condenadas en el Código Penal o en su entorno social. Pero, como ya hemos señalado en anteriores ocasiones, muchas de estas prácticas son llevadas a cabo, a pesar de estar prohibidas.

¿Por qué estos comportamientos no son aceptados por la sociedad? Las prácticas no permitidas, como la homosexualidad, la zoofilia o la masturbación son, en general, aquellas que no tienen una finalidad reproductiva, por lo que puede considerarse que "distraen" del supuesto fin verdadero de la sexualidad. Además, las relaciones eróticas fuera del marco matrimonial también son castigadas por el Código Penal. La razón estriba en la necesidad de mantener el control sobre los comportamientos, sobre todo los de la mujer, con el fin de asegurar la paternidad legítima.

---

<sup>44</sup> Léase el simbolismo erótico del sexólogo inglés Havelock Ellis, el cual explica el mecanismo simbólico por el cual un estímulo se traslada a un objeto sustitutivo.

## 5.2. ORIENTACIÓN DEL DESEO Y HOMOSEXUALIDAD (*LIWAT*)

### 5.2.1. Un breve recorrido histórico

Si nos remontamos a la historia de la homosexualidad en la cultura árabe, nos encontramos con que, ya en el periodo preislámico o *Yahiliyya*, los encuentros amorios entre dos hombres estaban permitidos cuando se trataba de militares o de viajeros que se ausentaban de sus hogares por un largo periodo de tiempo. Pronto, estos encuentros fueron abolidos y se introdujo una especie de matrimonio temporal, que permitía a estos hombres mantener de un modo legal relaciones eróticas con una mujer durante el tiempo que estaban fuera de su casa (Heller y Mosbahi, 1995: 39-40). De este modo, estos hombres ponían remedio a su soledad y nostalgia familiar, evitando al mismo tiempo los encuentros eróticos con otros soldados (Bouhdiba, 1998: 155-156). Durante este periodo, según la *Encyclopedie del L'Islam* (tomo 2: 565), a los hombres les gustaban las mujeres entradas en carnes, mientras que, más tarde, durante el periodo abbasí (750-1258), lo que buscaban era la esbeltez, tanto en las mujeres como en ciertos hombres de aspecto más “femenino”. Para ello recurrían a los donceles (*gulam*), o las muchachas disfrazadas de mozos (*gulamiyyat*). No en vano, fue durante este periodo cuando se produjo un mayor desarrollo de la homosexualidad, especialmente entre la clase alta, con independencia de los posicionamientos que califican la homosexualidad como un hecho natural o antinatural, no podemos olvidar que la literatura árabe clásica refleja de manera reiterada la atracción del hombre hacia el efebo.

Podemos destacar a este respecto *Las mil y una noches*. Esta obra contiene diversos relatos que abordan la cuestión de la homosexualidad de una manera sugerente, aludiendo a la seducción ejercida a través de gestos, caricias o miradas. Entre todos ellos, vamos a ocuparnos de uno en particular, en donde se aborda la relación entre dos jóvenes, un hombre y una mujer, ambos con aspecto femenino; una historia que refleja claramente la diversidad sexuada. El cuento se titula “Historia de Qamar Az-Zaman”. En él no se describen los juegos eróticos de manera explícita, pero sí se nos muestra la atracción entre personas heterosexuales con cierto aspecto andrógino. Comienza con la historia de un rey, que a pesar de tener todas las riquezas imaginables, no conseguía tener un hijo varón. Por ello, ordenó a su visir que visitara a una de sus mujeres y le engendrara un hijo. El resultado fue un hermoso niño, al que llamó Qamar Az-Zaman. Una vez que el niño se convirtió en un bello adolescente, su padre empezó a insistirle para que se casara, pero Qamar Az-Zaman le respondía siempre: “Padre mío, sabes bien que no siento inclinación al matrimonio, y mi alma no tiene afecto hacia las mujeres.

Pues tras leer los libros, he sabido de sus perfidias y no me gustaría arriesgarme a ser una de las víctimas de estos seres a los que llamáis mujeres”. Por ello, el hermoso joven acabó encerrado en una torre. Junto a la torre se encontraba un viejo pozo en el que habitaba Maimuna, una genio o *efrita*, que adoptaba formas diversas para dañar a las personas. Sin embargo, atraída por la luz de la torre acudió hasta ella y quedó entonces maravillada, al contemplar un joven de tanta belleza, de modo que decidió quedarse allí para protegerlo. Más tarde llegó otro *efrit*, que se encontró con Maimuna. Contaba haber visto a una mujer incluso más hermosa y decidió ir en su busca. Ambos genios decidieron llevarla junto al joven. Esta mujer no era ni más ni menos que la princesa Budur, la cual también había sido encerrada por su padre por su negativa a casarse. Los genios jugaron a ver quién de los dos jóvenes era el más bello y a contemplar sus reacciones ante el otro. Los muchachos acabaron enamorados, pero les fue imposible explicar lo sucedido cuando fueron separados de nuevo. Finalmente, el padre de la princesa Budur decretó que aquel que lograra remediar la tristeza de su hija por la ausencia de su amado, podría casarse con ella, pero que, si fracasaba en su intento, sería ejecutado. El hermano de leche de Budur consiguió localizar a Qamar Az-Zaman para que se casase con su hermana y, de este modo, cumplir con el deseo de los enamorados y de sus padres.

En este relato nos encontramos con un hombre que posee una apariencia física muy femenina y al que no le atraen las mujeres. Por otro lado, tenemos una bella mujer que se niega a desposarse con un hombre. Sin embargo, ambos se atraen y terminan casándose. Así satisfacen además el deseo de sus padres. Este cuento tiene un final feliz, pero podemos preguntarnos si la atracción entre los dos protagonistas se debió a que ambos divergían con respecto a los estereotipos femeninos y masculinos imperantes en su medio social. De este modo, esta atracción se habría basado en la semejanza y no en la diferencia, como es característico de la atracción heterosexual.

Continuando con nuestro breve recorrido histórico, podemos recordar también que, ya en la Córdoba califal (929- 1036), existía un barrio llamado *Derb Ibn Zaydun*, en el que habitaba una gran cantidad de homosexuales. También con respecto al ámbito de Al Andalus, Henri Péres (1990) ha recogido algunos testimonios del S. XI, en los que se describen las fiestas de esa época y el consumo del vino y de hachís como desinhibidores sexuales. Tales fiestas se iniciaban en ocasiones como una tertulia literaria. La danza y la música ocupaban en ellas un lugar muy especial, de igual manera que tenía lugar un amplio desarrollo de las más diversas prácticas eróticas. Con

posterioridad, este antiguo erotismo medieval ha sido objeto de duras críticas en las sociedades arabo-musulmanas. Evidentemente, ello puede achacarse, en primer lugar, a un mayor seguimiento de la *Sharia*. Pero, como también señala Massad (2007), habría que tomar en cuenta la influencia ejercida a partir del S. XIX por la moral occidental, inicialmente muy puritana.

La historia de Qamar Az-Zaman nos ha introducido en la cuestión de las personas con un aspecto ambiguo en relación con los modelos de feminidad y masculinidad imperantes. Según Bujari (810-870), en una ocasión en que el Profeta hizo una visita a Umm Salama y descubrió en su casa a un muchacho de aspecto afeminado, le dijo a ella que no volviese a dejar entrar a nadie como él. Esta ambigüedad en cuanto a los caracteres sexuales secundarios nos conduce a la problemática de la androginia. Ello nos incita, a su vez, a reflexionar brevemente sobre los modos en que se determina el sexo de un individuo.

Algunos diccionarios árabes clásicos han tratado de definir este concepto de androginia (*junta*). Por ejemplo, en el diccionario de Ibn Manssur *Lissan al-Arab* se define como el caso de aquella persona que no tiene órganos genitales ni de hombre ni de mujer. Por el contrario, el diccionario *Maayam al-Wassit* define al andrógino como la persona con atributos de ambos sexos, lo que el orientalista Kasimirski traduce como hermafroditismo. Hay que señalar asimismo que andróginos, homosexuales, afeminados y eunucos eran tradicionalmente despreciados por su falta de virilidad (Chebel, 1997: 35-36; 46-55), tan valorada en una sociedad patriarcal. A este respecto, Ibn Abbad recuerda un dicho del Profeta en el que maldice a los hombres que imitan a las mujeres y viceversa. Sin duda, el precedente del Profeta debió de servir de guía a este respecto. En una ocasión, el Profeta mandó sentar a un bello imberbe para que su presencia no le distrajera, aduciendo: “el pecado de David fue mirar”.

Por otra parte, junto a la cuestión de la persona cuyos caracteres sexuales se prestan a confusión a la hora de determinar la adscripción sexual, tenemos que tomar también en consideración aquellos casos en los que alguien se hace pasar por una persona de otro sexo. En sociedades extremadamente patriarcales, una mujer puede optar por disfrazarse de hombre como un medio para conseguir acceder a ciertas posiciones sociales que, de lo contrario, tendría vedadas. Es una práctica de la que ya se han recogido distintos testimonios en Afganistán. Allí, ciertas niñas y jóvenes, por propia iniciativa o empujadas por su familia, optan por disfrazarse de hombres con el fin de poder acceder más fácilmente a los estudios o al trabajo. Surge así el personaje del

*basha-poch* (Ghulam y Rotger, 2010), el “niño-mujer”. En el caso particular de Marruecos, la novela de Tahar Benjelloun *El niño de arena* (1987) nos ofrece una variante un poco diferente. En ella un hombre que sólo ha tenido hijas a lo largo de su matrimonio, y desesperado por conseguir un varón, disfraza de niño a su última hija, lo que le acabará acarreado a ella con el tiempo graves problemas de identidad.

¿Pero qué dice el Corán con respecto a la homosexualidad? Algunos pasajes mencionan la homosexualidad masculina (la femenina no se plantea):

“¿Prescindiendo de la mujeres, os dirigís, concupiscentes, a los hombres? ¡Vosotros sois gente que ignoráis!” (Corán, 27:56). En esta aleya que forma parte de la historia de Lot, los habitantes de Sodoma son acusados de ignorar la Revelación divina e instados a arrepentirse. Según Chebel (1997:32) esta admonición debe entenderse en el marco del rechazo hacia los homosexuales existente en la Arabia del S. VII. Otros pasajes coránicos del mismo tenor son los siguientes:

“¿Iréis a los varones de los mundos y abandonaréis lo que el Señor os ha creado en vuestras esposas? ¡Vosotros sois gentes transgresoras!” (Corán, 26:165-166).

“Recuerda a Lot cuando dijo a sus gentes: ‘¿os entregáis a la torpeza en la cual no os ha precedido ningún habitante de los mundos?’” (Corán, 7:78-79).

“¿Cometeréis una torpeza que nadie en el Universo cometió primero que vosotros?” (Corán, 7:78). “Dios lanzó contra los que cometen este pecado piedras de arcilla quemadas” (Corán, 11:84).

Estos fragmentos condenan las prácticas homosexuales, considerándolas un atentado contra el mandato divino de la unión del hombre y la mujer con una finalidad reproductiva. Esta condena de la homosexualidad es taxativa en el derecho islámico tradicional. Debemos recordar que, incluso, el homosexual podía ser ejecutado, frecuentemente siendo arrojado desde un lugar elevado.

En cambio, hoy en día, existen musulmanes que consideran lícita la homosexualidad. Podemos mencionar a este respecto al musulmán español Abdennur Prado (1967- ), conocido por su implicación en el diálogo interreligioso. En su investigación sobre la homosexualidad en el Islam realizada en 2006, Prado establece

que el Corán condena la promiscuidad desenfadada y la violación, pero no la homosexualidad en sí. Pero podemos preguntarnos, en polémica con Prado, hasta qué punto pueden reinterpretarse en un sentido liberal unos textos elaborados hace más de un milenio, en el marco de una sociedad patriarcal, cuyos valores reflejan. Creemos preferible optar por la secularización, por la autonomía del ámbito legislativo con respecto al religioso o, por lo menos, desarrollar la legislación islámica en un sentido más “modernista”, pero sin incurrir en reinterpretaciones forzadas de los textos sagrados. Así, en nuestro caso, se puede promover la despenalización de ciertas prácticas sexuales, dejando al margen la cuestión religiosa. No está de más recordar a este respecto que en Indonesia, país con el mayor número de musulmanes del mundo, la homosexualidad nunca ha estado prohibida. La homosexualidad es legal en gran parte de Indonesia, aunque no es tolerada por la sociedad<sup>45</sup>.

### **5.2.2. Un planteamiento desde una clave sexológica**

Más allá de un planteamiento “normalizado” y “moral” sobre los modos de ser y hacer, conviene mencionar algunos estudios que cuestionan la rígida dualidad en cuanto a los caracteres sexuales del hombre y de la mujer. Ya a finales del S XIX, Ellis postuló la existencia de unos caracteres sexuales terciarios, es decir, de unos caracteres que no se corresponderían con uno u otro sexo en concreto, sino que serían flexibles e intercambiables. Esta “flexibilidad” podrá ser luego mayor o menor en las distintas sociedades, dependiendo del nivel de rigidez de sus códigos normativos. Es preciso, por tanto, tener en cuenta el factor cultural. En todas las culturas nos encontramos con unas prácticas que son más aceptadas que otras. Además, las peculiaridades eróticas han sido y seguirán siendo parte de toda cultura y de toda clase social. Las diferencias suponen una fuente de atracción entre las personas, pues éstas se sienten atraídas, no sólo por lo que tienen en común, sino también por la especificidad del otro con respecto a sí mismas.

Cabe distinguir aquí los conceptos de identidad sexual y de orientación del deseo. La identidad sexual es el modo en el que nos sentimos hombres o mujeres (independientemente de los genitales que tengamos). En segundo lugar, la orientación del deseo hacia uno u otro sexo es lo que define los matices consistentes en una

---

<sup>45</sup> Noticia relacionada <http://www.abc.com.py/internacionales/los-homosexuales-de-indonesia-victimas-de-represion-y-ataques-masivos-1456464.html>

atracción hacia alguien del mismo sexo (homosexual) o del sexo contrario (heterosexual). Pero esto no significa que una persona homosexual haya de identificarse forzosamente con un tercer sexo, ni que tenga necesidad de hacerlo, al igual que ocurre también con el heterosexual. Un hombre puede sentirse hombre y sentir, al mismo tiempo, atracción hacia otros hombres al igual que le puede ocurrir a una mujer.

### **5.2.3. La homosexualidad en Marruecos**

Respecto al colectivo nacional que aquí nos atañe, la homosexualidad es algo que genera vergüenza (*hshuma*) y que provoca rechazo entre la mayor parte de nuestros informantes. En Marruecos, la homosexualidad es castigada por el artículo 489 del Código Penal, promulgado el 26 de noviembre de 1962, el cual condena las relaciones amorosas entre personas del mismo sexo con penas de entre 6 meses y 3 años de prisión y multas de entre 120 y 1.000 dirhams marroquíes (entre 12 y 100 euros aproximadamente), aunque en abril de 2015, un anteproyecto de ley propuso elevar esta multa a 2.000 y 20.000 dirhams (entre 200 y 2000 euros aproximadamente).

Estas condenas se remiten al supuesto carácter natural del matrimonio heterosexual, con unos roles masculinos y femeninos bien definidos, sobre la base de la idea de la complementariedad entre los dos sexos (Bouhdiba, 1998). Todo aquello que atente contra esta armonía preestablecida violará entonces el orden divino. Por ello, la persona homosexual está expuesta a una doble condena: moral y penal. Sin embargo, en mi opinión, esta dualidad entre los roles y los caracteres femeninos y masculinos no tiene por qué corresponderse de manera mecánica con la cuestión de la unión sexual entre un hombre y una mujer, puesto que tales roles y caracteres han sido asignados culturalmente. Por ello, en una pareja homosexual puede establecerse también una división de roles.

En la sociedad marroquí se otorga un gran valor a la procreación, lo que acarrea muchas dificultades a aquellos que se desvían de este imperativo. Fue por ello por lo que en 1962 la homosexualidad fue declarada delito en Marruecos, en gran parte debido a la influencia saudí. Merece la pena subrayar que algunas zonas del Magreb habían sido, sin embargo, durante las primeras décadas del S. XX un auténtico paraíso para los homosexuales que huían de una Europa conservadora (Prado, 2006). Así ocurría especialmente en la ciudad de Tánger. Todo ello no era óbice para la existencia de un amplio rechazo popular hacia esta orientación sexual.

Pese a que la homosexualidad es considerada como una conducta totalmente amoral e impía, el homosexual magrebí existe y florece (Chebel, 1997: 21-77). Ya hemos señalado que son muchos los modos de ser hombre y mujer, entre la virilidad y la feminidad extremas, pero en el caso del Magreb se han propugnado tradicionalmente unos marcadores de la identidad sexual claros y alejados de toda ambigüedad. El sujeto está expuesto por ello a intensas presiones morales, culturales y religiosas, que moldean sus comportamientos. De este modo, en caso de que busque la aprobación social, tendrá que ocultar aquellas conductas suyas susceptibles de ser rechazadas por la colectividad. Sin embargo, es importante explorar los diferentes modelos de seducción que nos describen los informantes. Algunos de ellos, sensibles, amanerados en ocasiones, y con cierta facilidad en el arte de la seducción a través de la mirada y la palabra, reconocen que no tendrían éxito si fuesen “más masculinos” al acercarse a las mujeres. Nuevamente, como vimos que sucedía en el cuento de Qamar Az-Zaman, una cierta similitud con la mujer facilita el acercamiento a ésta. Por otro lado, una parte de las mujeres también reconoce tomar la iniciativa en el arte de la seducción, siendo partícipes de un modo activo en este juego. Trascienden, con ello, el rol pasivo que se les suele atribuir, para adoptar otro más activo, considerado habitualmente más propio del género masculino. Pero este rol activo no tiene por qué suscitar rechazo por parte de los hombres, que pueden valorar en él un comportamiento afín al suyo propio.

Para evitar el rechazo, algunos homosexuales marroquíes optan por el matrimonio como una salida alternativa, puesto que el celibato, tampoco es una opción valorada en su medio social. De este modo, las personas homosexuales podrían satisfacer sus deseos en la clandestinidad. Mohamed, uno de nuestros informantes, de origen tetuaní, nos cuenta a este respecto:

“La homosexualidad es una realidad en Marruecos, como en todos los países del mundo, y existen muchos homosexuales, como en todos los países del mundo. Están sufriendo el silencio porque...es que no pueden salir del armario. Es como pasaba en España hace unos...40 años. Los homosexuales en Marruecos se casan con mujeres, tienen niños y practican su homosexualidad en discreción y es un tabú”.

Así, la persona homosexual quebranta tanto el código legal como el coránico. Con todo, el homosexual no sólo tiene dificultades para expresar lo que desea, sino que *tiene que* asumir un rol pasivo, si lleva a cabo sus encuentros amorios con una persona

de mayor edad que él, la cual desempeña el rol activo. Al mismo tiempo, si está casado tendrá que “cumplir” con su esposa, lo que le podría acarrear dificultades a nivel psicológico cuando tales encuentros no se correspondan con sus verdaderos deseos.

Pero la suerte de la lesbiana puede ser todavía más “miserable” dentro del matrimonio. Va a ser penetrada por un marido que no le atrae, lo que podría sentir en cierto modo como una violación reglada, algo que también podría ocurrirle a la mujer heterosexual en el marco de un matrimonio concertado. Esta situación conduce a la lesbiana a satisfacer sus deseos en solitario o bien, a través del contacto con otras mujeres, como ocurre a veces en sus visitas semanales a los baños (*hamman*), cuando se deja untar con *ghassoul*, una materia grasa que limpia los poros de su piel. Por otra parte, la literatura nos permite conocer el mundo lésbico tradicional de la mujer magrebí, la cual trata de buscar placer con las coesposas de su marido o a través de las sirvientas (Denti di Pirajno, 2006: 113-123). En el caso de que la mujer lesbiana se encuentre bajo la autoridad de sus padres o de su tutor legal, queda confinada en el hogar a la espera de que llegue un hombre que quiera casarse con ella, lo cual sucede especialmente en ciertos entornos rurales y más tradicionales. Del mismo modo, los hombres también recurren a los baños para encontrarse con sus propios cuerpos y con el de otros hombres, aunque tendrían que asumir los códigos jerárquicos ya comentados, lo que priva a los homosexuales más jóvenes de la posibilidad de desempeñar un papel “activo” en el caso de ser éste su deseo.

Asimismo, las orientaciones sexuales no tienen por qué ser exclusivas. A este respecto, Mohamed, nos comentaba:

“En el mundo rural siempre hay algún chico homosexual, que practica sexo con hombres. Y eso lo cuentan entre ellos los chicos: que el chico tal es homosexual y practica el sexo con muchos chicos. Y los otros chicos, no es imprescindible que sean ellos también homosexuales. Pueden ser también heterosexuales, pero practican con él el sexo”.

Nos encontramos, así, con una cierta flexibilidad al respecto. El mantenimiento de una relación homosexual en un momento dado, sobre todo cuando se adopta en ella un rol activo, no tendría por qué suponer un “encasillamiento” absoluto de la persona. Por otra parte, podemos señalar al menos dos importantes motivos para que hombres no fundamentalmente homosexuales se involucren en estos juegos. El primero podría

consistir en que la relación homosexual es mantenida “a falta de algo mejor”, ante la dificultad de tener contactos con mujeres, debido a la represión sexual imperante, si bien, se podría recurrir a prostitutas. Quizá en este caso, la privación juvenil prematrimonial sea a veces esgrimida como un pretexto, con el que disculpar las relaciones homosexuales. El segundo factor a tener en cuenta consiste en la facilidad con que las relaciones de camaradería en ámbitos exclusivamente masculinos, y más cuando existe además una cierta misoginia, pueden acabar desembocando, a veces, en relaciones homosexuales.

¿Pero qué opinan los informantes acerca de las relaciones homosexuales? Gran parte de los entrevistados rechazan la homosexualidad, aunque son conscientes de que, aunque ésta no es visible, existe. Otros evitan el tema y prefieren no mencionarla. La mayoría considera que la homosexualidad es un pecado y que atenta contra el mandato divino de la reproducción, puesto que no permite de manera natural a la mujer ser madre ni al hombre padre.

Pero a pesar de este rechazo social, existe cada vez con más fuerza un movimiento por parte de homosexuales en defensa de sus derechos, como es el caso de la Asociación de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Marruecos: *Kifkif*, que podemos traducir como “Iguales”. Esta asociación surge a partir de una campaña desarrollada en Internet para defender la liberación de 43 personas detenidas en Tetuán en 2004 acusadas de llevar a cabo actividades homosexuales. Esta asociación intentó hacerse oficial en 2005 con la intención de luchar por la abolición del artículo 489 del Código Penal y en favor de la prevención de enfermedades de transmisión sexual. Sin embargo, no ha sido posible legalizarla en Marruecos, aunque sí en España, en donde está registrada desde 2008<sup>46</sup>. Existen también otras asociaciones que luchan por los derechos de los homosexuales, como el Colectivo *Aswat*, vinculado con la revista LGBT *Aswat*. Asimismo, según nos comentaron algunos informantes de un modo informal, Ceuta es, hoy en día, una ciudad en donde existe un gran movimiento proderechos de los homosexuales. De hecho, Ceuta fue escogida como sede para la organización de un encuentro por parte de la asociación *Kifkif*, ante el temor de reunirse en Marruecos<sup>47</sup>. En España, podemos destacar una entrevista en Catalunya Ràdio que se hizo a Abdel Jahil Zam Zam, secretario general de la Asociación de Musulmanes Homosexuales (AMHO). Esta entrevista generó una gran polémica cuando en ella

---

<sup>46</sup> Noticia relacionada: <http://www.imaginamas.org/inicio/la-asociacion-kifkif-en-marruecos/>

<sup>47</sup> Noticia relacionada: <http://www.elpueblodeceuta.com/201110/20111014/201110145103.html>

declaró que era posible celebrar un matrimonio entre homosexuales a través del rito islámico. Ello se debería a los términos del Convenio entre la Comisión Islámica de España (de la cual Abdennur Prado fue Presidente) y el Estado español, en el cual se establece que sólo es necesaria la presencia de un Imán, o representante de la comunidad religiosa musulmana, para validar esta unión, sin entrar en otras consideraciones<sup>48</sup>.

Algunas asociaciones apoyan la libertad del individuo sin hacer distinciones en función de su religión. Incluso hay algunas organizaciones musulmanas que apoyan al colectivo homosexual, como la Asociación de Homosexuales Musulmanes de Francia. Este colectivo trabaja por un Islam inclusivo y está dirigida por el activista homosexual Ludovic L. Mohamed Zahed, fundador de la primera mezquita gay en París<sup>49</sup>. Zahed ha organizado un congreso europeo, denominado Calem, que celebró su segunda edición en diciembre de 2012 en Bruselas (Bélgica), y cuyas conclusiones ha presentado a modo de conferencias en París, Lisboa y Madrid<sup>50</sup>.

Por otra parte, muchas personas homosexuales emigran a países europeos cuando no encuentran posibilidades de visibilizar su condición sexual de un modo satisfactorio, tal y como nos cuenta Mohamed, uno de los informantes ya mencionados:

“En la sociedad nunca se puede hablar de este tema. Incluso yo a veces oigo en la radio...o veo algún debate televisivo y hay médicos, médicos prestigiosos de ese país y lo consideran como si fuese una enfermedad. Lo describen como enfermedad. Imagínate, en el año 2012 todavía lo están describiendo como enfermedad y la mayoría de homosexuales emigran, emigran hacia países europeos”.

Por ello, algunas personas han declarado su homosexualidad fuera de Marruecos, como ha sido el caso del escritor Abdellah Taia en Francia en 2006, la cual generó una gran polémica, al tratarse del primer marroquí homosexual en exponer su condición sin ningún “tapujo” en el curso de una entrevista concedida a la revista *Tel Quel*. Las novelas de Taia expresan la crudeza de la realidad homosexual en Marruecos. En 2013, con su primera película *El Ejército de la salvación*, trató de mostrar la vida de

---

<sup>48</sup> Noticia relacionada: <http://www.idemtv.com/es/2012/11/23/matrimoni-musulma-possible/>

<sup>49</sup> Noticias relacionada: [http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/03/actualidad/1433360357\\_456152.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/03/actualidad/1433360357_456152.html)

<sup>50</sup> Noticias relacionada: [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/02/27/actualidad/1330310577\\_794728.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/02/27/actualidad/1330310577_794728.html)

un joven homosexual en un barrio popular marroquí. Esta película fue rodada en la ciudad de El Yadida en un clima hostil debido a la problemática abordada en ella<sup>51</sup>.

En 2006 un estudiante de Ciencias Económicas de la Universidad de Fez fue expulsado del colegio *Dar el Mahraz* y sometido a un juicio paralelo en el que participaron miembros del Partido de la Justicia y del Desarrollo y del movimiento Justicia y Caridad. Una vez que este estudiante hizo pública su homosexualidad, fue rechazado también por su familia<sup>52</sup>. Más adelante, en 2013, se condenó a 3 años de cárcel a dos hombres que llevaban 10 años manteniendo una relación extramatrimonial y otros dos jóvenes fueron condenados, asimismo, a cuatro meses de cárcel, tras haber sido sorprendidos en un coche. En 2014 seis hombres fueron condenados a entre 1 y 3 años de cárcel por la práctica de conductas homosexuales y por conducir uno de ellos de modo público en estado de embriaguez. En 2015 más de 20 hombres fueron detenidos por homosexualidad en Agadir<sup>53</sup>. Más recientemente, un español de 70 años fue delatado por la trabajadora de un hotel de Marrakech en donde se hospedaba, por practicar la homosexualidad junto a un joven de 23 años. Como resultado, el español fue detenido y posteriormente liberado tras la repercusión que ello tuvo en España<sup>54</sup>.

Uno de nuestros informantes menciona un suceso muy sonado en Alcazarquivir en 2006, en donde se difundió el video de una fiesta privada en la que se celebraba una simbólica boda homosexual, tras lo cual fueron detenidas varias personas. Ello provocó un gran escándalo público. Este suceso hizo que figuras de la talla de Tahar Benjelloun, Abdellatif Laabi, Mohamed Chafik, Fouzia Assouli, el ex ministro Mohamed el Gahs y Laarbi Messari, del partido nacionalista Istiqlal, firmaran un manifiesto a favor de las libertades individuales en el terreno sexual<sup>55</sup>.

El pasado 25 de marzo de 2016, un vídeo grabado con un teléfono móvil comenzó a circular como la pólvora por la red: en él se veía cómo un grupo de personas asaltaban un domicilio particular en Beni Mellal, sacaban a dos hombres de la cama, los golpeaban e insultaban y, finalmente, los arrojaron a la calle desnudos y ensangrentados. Ante esta situación, el abogado Ibrahim Hasana decidió personarse, pidiendo la anulación del artículo 489 del Código Penal. En contraste con la línea de defensa más habitual en tales circunstancias, la cual consiste en la negación de la

---

<sup>51</sup> Noticia relacionada: <http://latitudgay.blogspot.com.es/2013/09/abdela-taia-el-ejercito-de-salvacion-el.html>

<sup>52</sup> Noticia relacionada: [http://elpais.com/diario/2006/07/16/sociedad/1153000808\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/07/16/sociedad/1153000808_850215.html)

<sup>53</sup> Noticia relacionada: <http://www.dosmanzanas.com/2016/12/absueltas-las-dos-adolescentes-marroquies-detenidas-por-besarse-y-abrazarse-en-su-propio-domicilio.html>

<sup>54</sup> Noticia relacionada: <http://www.rtve.es/noticias/20161124/detienen-marrakech-homosexual-espanol-junto-su-pareja-marroqui/1446940.shtml>

<sup>55</sup> Noticia relacionada: [http://internacional.elpais.com/internacional/2008/01/19/actualidad/1200697210\\_850215.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2008/01/19/actualidad/1200697210_850215.html)

homosexualidad del acusado para evitarle la pena de cárcel, ahora, en cambio, nos encontramos con el empeño por visibilizar la orientación del deseo de la persona sin temor a represalias legales.

Como sucede también en otras muchas sociedades, existe una mayor hostilidad hacia la homosexualidad masculina que hacia la femenina. La razón estriba en que se establece una jerarquía entre los dos sexos. El hombre homosexual, sobre todo “el pasivo”, adquiere cualidades femeninas que lo desprestigian. El término peyorativo *zamel* -“bujarrón”- descalifica al homosexual pasivo, al igual que puede ocurrir en España con insultos similares. No obstante, aunque de un modo menos notorio, también existe una franca hostilidad hacia el lesbianismo. De este modo, en los medios de comunicación y en las redes sociales han aparecido casos como el de Leila Amrouche, que en 1995 se suicidó para escapar de un matrimonio arreglado por su familia a fin de “curar” su homosexualidad<sup>56</sup>, y el de Layla Achichi, muerta en 2009 en Amberes a la edad de 18 años, tras ser sometida a un exorcismo, también dirigido a “sanar” su enfermedad.<sup>57</sup> Más recientemente, en Noviembre de 2016, dos adolescentes de 16 y 17 años de edad, fueron juzgadas en Marrakech por darse un beso en el techo de un edificio que no estaba expuesto a la visión de otras personas, aunque fueron vistas por el familiar de una de ellas<sup>58</sup>.

Este rechazo hacia la homosexualidad, masculina y femenina puede presentarse de maneras diversas. Por ejemplo, Mariví Ramírez, la que fue responsable del Programa de Sexualidad e Inmigración de la Unión de Asociaciones Familiares, nos comentaba que en los talleres dirigidos a jóvenes marroquíes, ella percibía unas actitudes diferentes hacia la homosexualidad en función del sexo:

“En el caso de las jóvenes, como en otros muchos temas, la rechazan de una manera más formal, en el sentido de que no es natural, pero más en la línea de que es una enfermedad... ‘pobrecito, hay que curarlo’ (...) En el caso de los chicos, era más difícil, aunque nosotras siempre lo trabajábamos. Pero observábamos que eran más homófobos (...) uno de ellos decía ‘si fuera mi hermano, yo lo mataba’, cosas así ¿no?”.

---

<sup>56</sup> Noticia relacionada: <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/10/19/internacional/1319053011.html>

<sup>57</sup> Noticia relacionada: <http://www.dosmanzanas.com/2009/11/una-joven-lesbiana-de-origen-marroqui-muere-en-belgica-como-consecuencia-de-un-ritual-de-purificacion-organizado-por-sus-padres.html>

<sup>58</sup> Noticia relacionada: [http://internacional.elpais.com/internacional/2008/01/19/actualidad/1200697210\\_850215.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2008/01/19/actualidad/1200697210_850215.html)

Nos interesamos por conocer entonces cómo trabajaban las personas de este centro con los jóvenes marroquíes unas conductas prohibidas para ellos, pero permitidas en la sociedad de destino. Mariví nos contaba que estos temas los tratan desde la empatía y la convivencia y, en última instancia, desde la legalidad, pero que es un asunto delicado para ellos. Por un lado, algunos hombres muestran un rechazo más “agresivo” hacia los homosexuales y, mientras que, por otro, algunas mujeres contemplan al homosexual como un enfermo al que hay que rehabilitar. Por ello, Mariví Ramírez aprecia una diferencia significativa entre los dos sexos. Gran parte de las mujeres consideran la opción de “reinserción” del homosexual tras curar su “enfermedad”. Sin embargo, los hombres que participan en estos talleres muestran su deseo de acabar con los homosexuales de una manera más violenta.

Sin embargo, en muchos casos la homosexualidad es tolerada siempre que sea practicada con discreción. De hecho, muchos de los informantes reconocían conocer a algún homosexual en su barrio, incluso nos contaban que algunos de ellos disimulan su orientación al estar casados con una mujer y tener hijos. Asimismo, nos encontramos con una especie de acuerdo tácito en el que la sociedad no se entromete en la vida del homosexual, siempre que éste realice su actividad de un modo discreto. Ahmed, uno de nuestros informantes nos cuenta a este respecto:

“La homosexualidad en Tánger, como lo vemos, es algo practicado y no hablado. Es decir, hay mucha literatura, mucha literatura, tanto de occidentales como de marroquíes, como Chukri por ejemplo hablando de esto. (...) Esto siempre ha existido. Personalmente conozco y conocí. En cada barrio, conocíamos algún homosexual, y siempre con respeto, y forma parte como digamos de la comunidad. No se le excluye. Ahora bien, cuando se mira mal, trata mal, cuando, como digamos, eh en público se manifiesta su orientación sexual públicamente. Entonces hay un rechazo, un rechazo social. En Tánger hay muchos nombres conocidos de toda la vida, conocidos de mucho dinero y son homosexuales y tienen familia y tal ¿no? Pero es eso, es algo que se practica mientras que está amarrado, que está escondido que no aparece, que parece que todo el mundo lo acepta pero en el momento que... como digamos, sale a la vida social, sale... se visualiza, pues entonces hay rechazo”.

Mohamed Al- Madkouri, otro de nuestros informantes nos cuenta:

“Si alguien está en su casa, no molesta a nadie, que pueda hacer que le dé la gana. Entonces ahí la diferencia es espacio íntimo/ espacio público. Tú respetas el espacio público, porque es de todos, y en tu espacio íntimo, en cualquier tipo de espacio que sea tuyo propio ahí puedes hacer lo que te dé la gana”.

De hacerse pública la conducta del homosexual, no queda otra opción que el castigo para evitar que se repita esa conducta pecaminosa. Esta lección “impartida” trata de ejercer el control social en defensa del orden establecido. En cambio, se puede hacer “la vista gorda”, si la persona homosexual satisface su deseo con cierta discreción. Esto supone tener que renunciar a fiscalizar en tanta medida el comportamiento ajeno, es decir “ordenar el bien y prohibir el mal”, *al-amr bi-il-ma’aruf wa an-nayi ‘an al-munkar*. Se trata de una manifestación particular de la célebre práctica de “los vicios privados” y “las virtudes públicas”. Asimismo, esta práctica de no aplicar la *Sharia* en ciertos casos podría entenderse como una especie de secularización implícita, en cuanto que renuncia a regular ciertas esferas de la vida social sobre la base de los mandatos religiosos (Charfi, 2001). De este modo, se apuesta por la convivencia entre personas diferentes, siempre que no se atente contra el código moral, salvaguardando las apariencias, y evitando así el escándalo (*fadiha*) (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 532-533).

También existen casos de hombres que no se han casado, lo que al homosexual le supone una presión constante por parte de los demás tal y como nos cuenta otro entrevistado:

“Una familia pueden tener un hijo que no se casó. Se sabe, pero era tan discreto que las personas entre ellas ya saben que hay personas que tienen otra orientación sexual, pero no declara (...) Yo me acuerdo de muchos chicos que estaban en el casco antiguo de Tánger que se quedan solteros sin casarse, o sea, sí que te preguntas: ‘bueno y usted ¿Cuándo se casa?’ ”.

En Marruecos existe también la prostitución masculina, según nuestros informantes, al servicio de nacionales y extranjeros, sobre todo en la ciudad de Marrakech. Es habitual ver a muchachos merodeando por los hoteles, maquillados y con andares femeninos, muchos de ellos menores (Luque Morales y Castien Maestro, 2014: 532). Si nos trasladamos a España, el director de un centro de menores nos habla de la

prostitución masculina de algunos chavales que, aunque rechazan la prostitución, la practican como un soporte económico. Pero trataremos este tema de manera más amplia en el apartado dedicado a ello.

#### **5.2.4. El fenómeno transexual**

Otros fenómenos ligados a la homosexualidad son el travestismo y la transexualidad. No se trata únicamente de una cuestión de sexos, sino de otra referente a los roles asignados y esperables para el hombre y la mujer, según sus respectivos genitales. Pero no es un asunto sólo de atributos físicos, sino de identificarse como hombre o como mujer y de vivir en consonancia con ello. Se habla mucho y, desde mi punto de vista, con poco rigor, de la transexualidad como si de un tercer sexo se tratase o como si el sexo dependiese en exclusiva de los genitales y, ya hemos aclarado a lo largo de toda la investigación qué es lo que estudia la Sexología. Si añadimos el enredo que aporta el concepto de transgénero, el asunto toma una dirección un tanto confusa. Tratando de clarificar estas confusiones, tal y como hemos señalado en el capítulo acerca del Hecho Sexual Humano, podemos señalar que la persona transexual es una persona que se siente de un sexo diferente a aquel con el que se le ha identificado al nacer. De este modo, la persona transexual puede sentirse hombre (egoandría) o mujer (egoginia), un descubrimiento que llega en algún momento de sus vidas y que, no se resuelve con una mera decisión acerca de lo que se es. Las dificultades aparecen cuando no hay concordancia entre lo que los demás ven o interpretan y lo que el otro se siente. Pero, por supuesto, tal y como hemos insistido en la explicación del Hecho Sexual Humano, hay muchos modos de sentirse hombre y mujer, sin necesidad de complicar todavía más el entramado de la identidad sexual de cada cual. Se insiste de una manera desmesurada en poner nombre al modo de sentirse cada uno, lo que nos lleva a postular tantas terminologías de identidades sexuadas como personas existen en el mundo. Esto hace que siempre aparezcan personas que no se sientan incluidas en un grupo concreto.

El fenómeno transexual se considera el caso más extremo en cuanto a la vivencia de la condición sexual del sujeto. Esto se debe a la confusión que siente una persona cuando sus genitales no se corresponden con el sexo con el que ella se identifica. Pero tal y como hemos ido comentando, no puede hablarse de un sexo u otro en términos absolutos tal y como ya señalaron Ellis y Hirschfeld, puesto que no hay “hombres puros” o “mujeres puras”. Una persona podría sentirse de un sexo determinado y, al mismo tiempo, tener alguna característica asociada al otro sexo, por ejemplo, un hombre

con poco vello o una mujer con una voz muy grave. Sin embargo, puede ocurrir, en el caso de una persona transexual, que ésta se sienta en la obligación de demostrar a los demás de qué sexo se siente. Puede ocurrir que una mujer transexual se vea “forzada” a maquillarse para ocultar toda ambigüedad (por ejemplo, rasgos faciales masculinos).

En lo que respecta en concreto a Marruecos, nos encontramos con un grave incidente como el de una mujer transexual que fue violentamente agredida en Fez en 2015. Finalmente, la policía pudo salvarla y evacuarla en un coche policial<sup>59</sup>. Varios de nuestros informantes mencionan también a una transexualidad marroquí: la bailarina de danza del vientre y actriz Noor. Según el periódico digital *El Día* (03/06/2016), esta bailarina simpatiza con el islamista Abdelilah Benkirán, líder del Partido Justicia y Desarrollo (PJD), y Ex Primer Ministro de Marruecos, pero prefiere no entrar en discusiones políticas ni religiosas y centrarse en su actividad artística. Noor ha recibido algunas muestras de apoyo, pero, por su condición, su participación en algunas películas ha sido vetada. A modo de ejemplo, podemos destacar la censura a la que fue sometida su aparición en la película *Une minute de soleil en moins* (2001), del director Nabil Ayouch. Más recientemente, en 2012, en la serie *Al Gharib* (El extranjero) de la televisión oficial marroquí *Al Oula* aparecía Noor, pero su nombre fue eliminado de los títulos de crédito. Anass, uno de nuestros informantes nos habla sobre ella:

“Hay un transexual. Es una marroquí muy famosa, que es bailarina marroquí que últimamente ha confesado su transexualidad, y eso ha provocado unas... una oleada mediática tremenda, una política mediática enorme, porque nadie sabía que era transexual y cuando ha confesado y ha dado los motivos por los cuales ella se ha transformado, entonces ha habido muchísimas críticas y lamentablemente pocos apoyos”.

Por último, nos parece relevante introducir aquí el relato autobiográfico de Shady, un marroquí musulmán de Casablanca, que se reconoce como homosexual y que gestiona sus creencias religiosas y su condición sexual desde su creencia personal en la bondad del ser humano y no desde las imposiciones morales. Para él, es más significativo lo que desea cada uno y lo que lleva a la práctica, de tal modo que se sienta satisfecho y feliz con sus decisiones sin perjudicar a los demás, por encima de lo que se debe desear para “contentar” a los otros.

---

<sup>59</sup> Noticia relacionada: <http://www.20minutos.es/noticia/2502780/0/muchedumbre-marruecos/golpea-patea/travesti/>

### 5.2.5. Autobiografía de Shady

“La primera relación que tuve con hombres fue en Marruecos, con chicos, pero la forma de ligar, como te acabo de contar, era más discreta, una mirada, mi mirada y ahí, pues no sé. Seguro que si se cruza la mirada y ves que hay una atención, entonces conoces al chico y...hay unas relaciones, incluso relaciones de sexo o hasta de amor, porque el chico que quiere tener sexo otro con chico es también gay. Lo que pasa es que está obligado a casarse con una chica por tradición. Entonces, si ese chico busca a otro chico, es por algo y luego no se reconocen a sí mismo, no reconoce que es gay. A ver, es que es un conflicto que tienen ellos mismos, o cuando algunos acaban la relación sexual y otros lo llevan perfectamente, tienen mujeres y niños, tienen mujeres, pues claro. Algunos hasta que tienen sexo, me han confesado muchos, tienen sexo con su pareja pensando en un chico. Y hay otros, hay algunas familias, que, lo cubre la familia. Algunas familias saben que sus hijos, si hablamos de chicas ya es más difícil, la masculina es más...

Yo me acuerdo de niño cuando yo era muy chiquitito, a los 3-4 años, me viene a la mente que yo, yo no sé qué era. Pasé por una etapa de mi niñez que era más, jugaba con las chicas, jugaba con mis hermanas (risas), con su ropa, jugaba con las muñecas, Llegaba el conflicto interior. Llegaba la pubertad y quería romper con eso. A ver qué puedo cambiar, y empecé a jugar al fútbol. Era muy bueno en fútbol ¿eh? Jugaba mucho al fútbol era... hasta en un equipo de fútbol, jugaba con los chicos muy bien, pero ves que esto no funciona. ‘Sé que no...no te engañes (risas): es lo que hay. No te engañes, tío, que lo tuyo está predestinado, predestinado a... tú eres así’ y... y yo la verdad es que me acepté como soy. Hay otra gente que no. Esto no se elige. Entonces yo he descubierto que yo... ¿para qué hay que perder el tiempo, y amargarse la vida y amargar a la otra persona por casarte con otra chica? De todas formas, la vas a amargar, porque no le vas a dar el cariño suficiente.

Muchos hombres están casados y han tenido que pagarlo con sus mujeres, pegar a sus mujeres. Yo he conocido un chico que lo tenía como medio amante, bueno, novio amante, y siempre estaba dando hostias a la mujer. Yo no quería entrar en detalles, porque lo saben, porque no quería entrar... él dice ‘bueno a mí me gustan las dos, las mujeres...’ yo sabía exactamente que eso era mentira. Por qué tanto conflicto, por qué tanto...por eso, porque tú ya estás mal. No te quieres aceptar, o no quieres descubrir tu lado interior. Lo que quieres...no sabes. Estás perplejo, porque no sabes lo que es. La sociedad no lo permite. La familia no lo permite. No está bien visto por la sociedad

marroquí, árabe o musulmana. No lo permiten. Entonces no lo ves tan normalizado, claro, lógico, que lo ven de una forma muy negativa frente a sus mujeres, frente a sus hijos también. Algunos es que saben, saben actuar de una forma muy discreta, llevar esa vida doble, como aquí en España. Yo conozco muchos que están casados con mujeres y llevan una vida doble, hasta que se entere la mujer, o la mujer puede llegar a un acuerdo con el marido para no...llegar al divorcio o algunas ya se separan, depende del trato o de cómo es la pareja. Pero en el caso de Marruecos por ejemplo, si se entera la mujer... no va a hacer nada, precisamente antes del matrimonio, los hombres cuando saben que las mujeres no pueden...no pueden ser penetradas o... o tienen que llegar la mujer o la chica virgen al matrimonio, muchos hombres, algunos, practican sexo con chicos, tanto en el mundo rural como en el mundo urbano.

Cuando vine aquí, yo tenía una meta objetiva, que era la de ser feliz en la vida y no hacer caso a nadie. Entonces...si te presentas a la sociedad tienes que ser como eres, no como ellos quieren. Entonces, mi objetivo era dedicarme a lo que me gusta a mí, aunque les duela a ellos, por ejemplo, a mi familia, la sociedad o lo que sea. Hay que romper con estereotipos.

Yo recibía clases allí (de baile, en Marruecos). Hacía mis cosas, pero, no, no... Fíjate que hasta con las chicas y las mujeres, no se ve bien, la danza oriental, ahora no. Ahora ha cambiado un poquito ¿eh? Fíjate en las chicas que estudian, ya es diferente. Entonces yo... estudiaba mucho y tal, pero lo llevaba por dentro y ya cuando llego aquí, yo tengo el facebook público y abierto. Que se entere todo el mundo. Exactamente. No es mi problema. Mis hermanas aquí lo saben, ya ha llegado una edad, ya todo el mundo dice...no está casado, entonces... te preguntan, siempre preguntas, preguntas, preguntas. Pero yo he sido también, el más rebelde, en el sentido de que no me gusta que me pongan nunca. Bueno, tampoco era el más travieso. Yo si quiero estudiar, me pongo a estudiar. Si quiero hacer lo que quiera... pero el tema homosexual lo llevaba yo. Pero algunos lo sabrán y también lo he dejado abierto. Muchas manifestaciones viejas de una forma implícita, indirecta para que no lleguen a un choque. Yo no voy a decir...como se hace en una familia española hablando con la madre, con el padre menos, hablar con la hermana y hablar con ella de una forma directa de cuando eres homosexual, sino que es información. Yo por ejemplo, yo por ejemplo de pequeño tenía mucha pluma. Ahora que quiero, puedo pero no quiero. Pero en Marruecos no tenía pluma, salvo en algunas ocasiones, pero tampoco como afeminado. Yo no he sido afeminado, salvo, claro, es que el artista es muy amanerado en general. Dicen que, a lo

mejor, eso influye... pero a una edad tiene que ser lo que hacen ellos, lo que la mayoría de la gente haga, casarte, pero como ya he llegado a una edad y ya no...hasta mis sobrinos se han casado. Algunos están casados y tienen hijos piensan que eso es... Ya tarda mucho, (risas), ahora ya no hacen tantas preguntas.

Soy musulmán. Yo en Marruecos practicaba, pero ahora no practico, pero el Islam, cada uno tiene su forma de ver el Islam. Mi forma de ver el Islam es adaptado a mi felicidad. Yo cojo lo bueno del Islam. Ser buena gente, no dañar a nadie, y no tengo la religión... para mí la religión es amar al prójimo, sea musulmán o lo que sea, pero no, no tengo... es más bien una forma de vida muy muy íntegra, global. No es enfocada a hacer esto, hacer esto o tabú. No tienes que hacer esto, no tienes que hacer esto. Yo soy musulmán, pero a mi manera, o, como te digo, es un Islam universalizado, al menos para mí”.

#### **5.2.6. Análisis del relato**

Este relato nos parece especialmente interesante. La autobiografía de Shady resalta cómo se ha sentido diferente ya desde los 3-4 años. Se ha ido descubriendo y aceptando a sí mismo y resolviendo sus dudas interiores. Pero, a pesar de esta aceptación, aparecen aquí dos mundos muy diferenciados. Por un lado, vemos cómo oculta su lado femenino (andares, “pluma”...) en Marruecos, dado que su familia desconoce su condición homosexual y, por otro, tenemos el entorno en Madrid, en el que hace pública su condición, no sólo en su círculo más cercano, sino en las redes sociales, las cuales pueden ser seguidas por personas desconocidas. Por ello, observamos que Shady se mueve en dos contextos que, claramente, ni se tocan, ni se pueden mezclar, al menos no intencionadamente.

Otro asunto que hemos apreciado es la disociación de los roles culturales con respecto a la condición sexual. Shady es consciente de lo que desea a una edad temprana y se compara con sus hermanas. Sin embargo, se reconoce como un hombre al que le gustan los hombres y tiene claro que los roles culturales establecidos no anulan la identidad sexual. Admite que, al igual que le gusta bailar, a su vez es bueno con el fútbol. No hay por qué asociar la práctica de este deporte con la masculinidad ni esta última con la orientación sexual, pero sí se ha hecho en otros momentos. Sin embargo, acaba abandonando su práctica debido a los condicionamientos sociales ligados a tales asociaciones, como puede ocurrir con la presión por demostrar la propia virilidad.

Como ya hemos mencionado en este apartado, algunos homosexuales recurren al matrimonio como un modo de mantener las apariencias viviendo entonces su homosexualidad de manera clandestina. En este punto, Shady nos habla de sus relaciones con otros hombres casados. Nos cuenta que fue amante de un hombre que se consideraba bisexual. Pero Shady no lo entendía así, puesto que este hombre pegaba a su mujer, mientras mantenía una relación amorosa con él de un modo satisfactorio. Shady considera que él no se aceptaba tal y como era, por lo que descargaba sus frustraciones sobre ella.

Shady no se ha planteado en ningún momento casarse, puesto que pretende evitar una situación de fracaso y frustración para sí mismo y para su posible esposa, como ocurriría en el caso de no compartir su vida con la persona deseada. Él tiene unos deseos concretos que acepta, aunque en algunos momentos ha tenido que encauzarlos para no hacer daño a su familia y a su entorno, pero sin reprimir aquello que le hace feliz. Bien es cierto que Shady se ha enfrentado a muchas preguntas, a medida que pasaba el tiempo y seguía sin tener una pareja femenina. Esta presión fue disminuyendo, a partir de su emigración a España, país en el que la homosexualidad no está penada legalmente, lo que no significa que no exista un rechazo social tanto entre españoles como entre extranjeros.

Pero, ¿cómo encuentra Shady el equilibrio entre su condición homosexual y sus creencias religiosas? Shady centra sus comportamientos en crecer como persona, sin dañar a los demás y sintiéndose bien consigo mismo, valores que considera propios de cualquier religión. Tomando esta filosofía de vida, lo realmente importante para él no consiste en aquello que consideramos bueno o malo, lícito o ilícito, sino en aquello que nos hace sentirnos bien. Como ya hemos visto a lo largo de la investigación, la moral guía aquello que debemos desear y no realmente lo que deseamos. Por esta razón, muchas sociedades permiten aquello que otras prohíben. Luego, ¿qué conductas son permisibles y cuáles no?

Siguiendo con esta reflexión, cada uno vamos construyendo nuestra propia biografía sexual en función de lo que somos (sexo), sentimos (sexualidad) y deseamos (erótica), de tal modo que nos sintamos satisfechos con nuestras vidas. Pero no siempre es fácil gestionar los propios deseos. Las exigencias e imposiciones sociales sobre nuestros verdaderos deseos no siempre coinciden, lo que nos lleva a encauzarlos de tal modo que éstos sean aprobados por la sociedad en la que vivimos. Por otro lado, en un sentido más estricto, los deseos del sujeto podrían ser reprimidos, lo que impediría la

expresión de su sexualidad de una manera pública y, consecuentemente, el sujeto sufriría efectos psicológicos negativos, como una posible sensación de fracaso o de frustración.

De esta forma, lo que había empezado como una reflexión sobre la autobiografía de Shady, o lo que había sido tomado como un ejemplo de un sujeto que, al margen de lo que dicta el libro sagrado de la religión a la que pertenece, vive con plenitud su condición sexual, se convierte ahora en un interesante objeto de estudio, en el que se puede ahondar de manera más intensa. Así, frente a una moral impositiva, que cada vez va más en aumento, se plantea la defensa de la libertad del individuo. Desde este encuadre se apunta más hacia una idea de satisfacción con uno mismo y con los demás en un mundo basado en relaciones igualitarias, respetando las diferencias de unos y otros. La expresión de una determinada sexualidad no es algo que deba prohibirse o permitirse, sino que es un valor cultivable y compatible con cualquier otro modo de pensamiento, aceptando que existen, a su vez, otros diferentes (Amezúa, 1978).

### **5.3. LAS RELACIONES EXTRAMATRIMONIALES**

#### **5.3.1. La búsqueda del placer fuera del matrimonio en Occidente**

En el capítulo dedicado al Hecho Sexual Humano ya introducimos un apartado histórico acerca de la pareja, en el que se mencionaban las relaciones fuera del marco matrimonial. Ahora pretendemos profundizar en esta cuestión.

Durante siglos, ya no hace falta decirlo de nuevo, el comportamiento erótico de las mujeres ha estado sometido a un mayor control que el de los hombres. Si nos remontamos a la antigua Grecia, Pomeroy (2013:73,104-107) ya nos explica que en Atenas el legislador homosexual Solón (638 a. C.–558 a. C) implantó algunas leyes que avalaban este control. Institucionalizó, así, la distinción entre mujeres decentes y ramera. Abolió toda forma de venta de niños y mujeres excepto una: el derecho del hombre a vender a una mujer soltera a su cargo que hubiese perdido su virginidad. Pero, por otro lado, Solón permitió el establecimiento de burdeles públicos atendidos por esclavos, lo cual ha sido interpretado como un modo de “democratizar el placer erótico”. Bajo estas leyes, desde el momento en el que el matrimonio fue implantado como un medio para la obtención de hijos legítimos, el adulterio fue duramente perseguido, puesto que de esa relación podía resultar una descendencia ilegítima. Así, si una mujer adúltera era sorprendida en plena infracción, su tutor tenía el derecho de venderla como esclava. Los casos de adulterio eran severamente castigados tanto en el

hombre como en la mujer. El marido de una mujer adúltera o violada tenía derecho legal a divorciarse de ella, la cual en el momento en que era señalada como tal quedaba impedida de poder defender su inocencia. Las adúlteras ya denunciadas como tales no podían participar en eventos públicos, ni llevar alhajas, aunque el castigo más severo para ellas consistía en que no podrían encontrar otro marido, al quedar convertidas en proscritas. En el caso del hombre, puede sorprender que las condenas fuesen superiores en el caso de una relación adúltera, nacida de la atracción y seducción entre los sujetos, que de una violación, impuesta a la fuerza. Sin embargo, en el primer caso, la relación corría el riesgo de convertirse en duradera, por lo que el seductor podría acabar apoderándose de los bienes del marido de la adúltera. Por ello, no es de extrañar que éste último pudiera matarle en algunos casos. En cambio, la violación era saldada con una simple multa.

Otras leyes también prescribían, además de las conductas eróticas prohibidas, aquellas otras que debían llevarse a cabo. Estas leyes estipulaban la frecuencia de los encuentros amatorios en, al menos, tres veces al mes. Si el marido ya tenía los suficientes herederos, podía dormir en otra habitación o con otras mujeres, antes de arriesgarse a un nuevo embarazo no deseado de su esposa.

En la Edad Antigua, a menudo, las relaciones de pareja heterosexuales tenían lugar fuera del matrimonio. Ejemplo de ello son las leyendas míticas sobre las infidelidades de la diosa Afrodita (amor) con el dios Ares (guerra) y sobre cómo el marido de ella, Hefesto, les tendió una trampa para demostrar que el amor y la guerra no son invencibles. Otra historia de amor extramatrimonial es la que mantuvo Helena de Troya con el Príncipe Paris, la cual le hizo abandonar a su futuro marido Menelao, fingiendo un raptó que provocó la guerra de todos conocida. Otros ejemplos se recogen en *La Odisea* de Homero, la cual relata cómo Ulises tuvo varios encuentros amatorios en su periplo de regreso a su hogar, en donde le esperaba su esposa, Penélope. Algunas de las historias trágicas presentes en la mitología fueron recogidas luego por Eurípides, (480-406 a.c), el cual narró la venganza de Fedra, tras el rechazo de su amor por parte de su hijastro Hipólito (hijo de Teseo), a quien culpó de una violación para que fuese castigado, tras lo cual, ella abandonó a sus hijos con su suicidio. Otra de las tragedias de Eurípides (431 a.c) narra la historia de Medea, quien se casó con Jasón tras ayudarlo a superar diversas pruebas a fin de conseguir el vellocino de oro en la Cólquida, misión que le encargó el rey Pelías. Pero Jason acabó enamorándose de la hija del rey de la

Cólquida y Medea fue repudiada. Por esta razón, Medea dio muerte a sus propios hijos ante los ojos de su amado.

No podemos descuidar el modo de amar en la Roma pagana. Muchas relaciones de amor se dieron también fuera del matrimonio. Ya en la época de Ovidio, siglos antes de la cristianización de Europa, existía una doble moral. En los escritos de este autor se incitaba al amor adúltero, puesto que los matrimonios en aquel entonces se basaban preferentemente en alianzas familiares e intereses económicos. Ejemplo de algunas de estas infidelidades fueron las de César y Marco Antonio, los cuales mantuvieron una intensa relación durante su gobierno con la última reina de Egipto, Cleopatra, las conocidas infidelidades de las esposas de Claudio: Mesalina y Agripina, o la relación adúltera que mantuvieron el Emperador Nerón y la seductora Popea, la cual consiguió que aquel repudiara a su esposa Claudia Octavia y, después de ejecutarla, se casara con ella. Durante el imperio de César Augusto (63 a.c-14d.c) se condenó a todos aquellos que defendían el cristianismo, ya que los romanos paganos no llegaban a entender que aquello que se desconocía estuviese por encima del disfrute y el placer carnal. Las fiestas y los juegos circenses tuvieron una importancia extraordinaria en la antigua Roma. Ovidio en su *Arte de amar* narró las posibilidades que ofrecía el circo para mantener encuentros eróticos, al igual que sucedía en el teatro. Las fiestas más antiguas y extraordinarias eran las Saturnales, momento en el que se detenían los enfrentamientos y desaparecían las distinciones sociales. Eran conocidas las tumultuosas orgías desenfrenadas que tenían lugar en estas celebraciones. Con el paso del tiempo, los cristianos fueron ganando una posición de poder relevante, cuando Constantino (272-337) alcanzó el poder y promovió su religión, en un momento en el que éste ganaba cada vez más adeptos, aunque no llegaría a ser la religión oficial hasta finales de ese siglo (Stracciati, 1975).

El cristianismo recupera algunas ideas ya existentes en la filosofía neoplatónica. Es lo que ocurre con la defensa de la búsqueda continua de la verdad y de la salvación propia de la concepción mística de la existencia humana que caracterizó al neoplatonismo. Esta concepción, según Plotino, afirma que el alma desciende desde el mundo espiritual al material. El objetivo ha de ser entonces regresar a la esfera de lo divino. Esta concepción establece una separación radical entre lo carnal y lo espiritual, lo que ha transmutado el significado originario de lo “sexual”, el cual se vincula ahora más a “lo carnal”. Por esta razón, el término “sexual” se ha relacionado durante siglos con determinados hechos ligados principalmente al cuerpo. Además, todo lo relativo a

“lo sexual” y lo corporal adquiere, a menudo, una connotación negativa, pecaminosa. Así, los encuentros entre los hombres y las mujeres quedan legitimados con el matrimonio, cuya finalidad es principalmente reproductiva, quedando el placer relegado al ámbito extramatrimonial.

Este modelo de “locus genitalis” tenía una finalidad en la que primaba la reproducción, quedando el placer, sobre todo el femenino, en un segundo plano. Por ello, el hombre buscaba fuera del matrimonio una relación más lúdica. El amor pasional en las relaciones eróticas mantenidas fuera del marco matrimonial quedaba sometido a ciertas restricciones, a fin de hacerlo más compatible con el ascetismo cristiano. Denis de Rougemont (1993) afirma que este modelo de amor va de la mano de la desdicha. Rougemont parte del mito de Tristán e Isolda, el cual trata de un joven héroe y de una princesa que le cura de sus heridas sufridas en combate. Estos amantes se enamoraron tras beber por error una poción de amor que debía ser para Isolda y el rey Marco (tío de Tristán), por lo que entablaron un romance ilegítimo que continuó luego, tras dejar de tener efecto el conjuro.

En la Alta Edad Media (SS. VI-XI) las relaciones de pareja empezaron a ser más controladas por la Iglesia, la cual consagró el matrimonio como institución para encauzar las prácticas amatorias (Flandrin, 1981), lo que luego se prolongaría también durante la Edad Moderna (SS XVI-XVIII).

La Inquisición episcopal, instaurada en el S. XII por el Papa Lucio III, fue el principio de la Inquisición medieval. Uno de sus objetivos era controlar las conductas eróticas. Sin embargo, seguían dándose “escarceos amorosos” al margen del matrimonio. De este modo, se mantenían separados el matrimonio (convenido), el amor (amor cortés) y el placer (que se buscaba en las prostitutas).

Al comienzo de la Baja Edad Media (SS XII-XV) surgió el amor cortés (Alvar, 1982). Este amor nació con los trovadores provenzales (SS XII-XIII), como un amor que implicaba distancia y culto a la mujer. Solía tener lugar entre un mancebo y una mujer casada y tomaba la forma de una pasión *idealista*, en contraposición a las costumbres feudales y eclesiásticas de la época. Asimismo, el trovador servía al ama, lo que no tenía necesariamente una connotación negativa de humillación del hombre, sino que se trataba de una demostración de amor personal por parte del trovador, que exaltaba a su amada, sin perjuicio de ninguna de las dos partes. A este respecto, en respuesta a lo que sostienen otros autores, Raisa Fridman (1979: 131-166) realizó un interesante análisis del significado de *servir*, tal y como el mismo aparece expresando

en la poesías de los trovadores. El trovador *sirve* a la dama, la seduce, mientras ella le recompensa con su generosidad, ofreciéndole comida o cama. Esta autora afirma que existe un intercambio de favores eróticos entre ambos, de modo que el trovador posee a la dama cuando consigue que ella se sienta deseada.

No podemos olvidar aquí a tres grandes representantes literarios bajomedievales cuyos escritos se centraron en el amor: Dante, Petrarca y Bocaccio. Dante escribió *La Divina Comedia*, una obra extensa en la que narra su viaje por el Infierno y el Purgatorio de la mano de Virgilio y en donde su gran amor, Beatriz, le conduce al Paraíso. En cuanto a Petrarca, también tuvo un gran amor, Laura, una mujer casada que no correspondió su pasión por ella y a quien dedicó el *Cancionero*, desarrollando en él su concepción del amor. Petrarca contempla el amor como un deseo, un tipo de amor platónico que provoca dolor, tristeza y melancolía. Por último, Bocaccio en *El Decamerón*, a diferencia de Dante y Petrarca, trató el amor como algo natural y carnal, y no meramente espiritual.

En la Europa medieval se instauró una dicotomía entre los dos modelos de mujer: casta y amante. Esta dicotomía ya aparece en el Antiguo Testamento. Por un lado, tenemos la imagen de la mujer casta, de la cual es ejemplo la historia de Sara, una mujer virtuosa que se casa con Abraham, y cuya esterilidad le conduce a pedir a la sierva Agar, que conciba un hijo junto a su marido, provocando sus celos. Por otro lado, nos encontramos con la imagen de la mujer pecadora, la cual puede reflejarse en el engaño de Jezabel a su marido el rey de Israel, Acab, para que dejase de tener fe en su Dios o la historia de Dalila, una mujer que aprovechó el amor que sentía por ella Sansón, para traicionarle, despojándole de sus cabellos, en donde residía su fuerza. Ya en el Antiguo Testamento, la mujer puede ser muy peligrosa, incluso siendo una mujer virtuosa, al provocar directa o indirectamente el pecado del hombre. Ejemplo de ello es la historia de Betsabé, esposa de Urías el Hitita, que mantuvo una relación extramatrimonial con el rey David, de la cual quedó embarazada. David provocó la muerte de su marido y el bebé nacido de esta relación extramatrimonial murió a los 7 días de nacer<sup>60</sup>. Otro caso interesante es la historia del acoso al que se vio sometido José, el hijo de Jacob, por parte de la esposa de Putifar. Se trata de una temprana versión de la mujer fatal. La mujer es presentada frecuentemente en la Biblia como manipuladora y, por ello mismo, causante de la desgracia del hombre. Así, Eva incitó a Adán a comer del fruto prohibido, provocando con ello la expulsión de la Humanidad

---

<sup>60</sup> Más tarde, de la relación entre David y Betsabé nacería Salomón, quien sucedería en el trono a David.

del Paraíso. De igual manera, Rebeca engañó a su marido Isaac para conseguir la primogenitura para su hijo preferido, Jacob.

La virtud más importante de la mujer era el pudor sexual, de modo que la sexualidad solamente era aceptable dentro del marco matrimonial. Para llevar a cabo su misión social, las mujeres quedaban confinadas en el espacio doméstico, mientras los hombres se ocupaban del espacio público. Con el paso de los siglos, el control sobre la sexualidad de la mujer fue mayor, sobre todo en cuanto a la procreación, a fin de garantizar la paternidad legítima del hombre. De este modo, quedaba poco espacio para las relaciones elegidas por amor.

Podemos suponer que la antigua sociedad hebrea presentaba una gran diversidad de prácticas amatorias. Las continuas denuncias en contra del pecado que aparecen en la Biblia, parecen así indicarlo. Con la llegada del cristianismo, el principal código que va a legislar los comportamientos amatorios va a ser la Biblia. Ésta procede justamente de un área cultural un poco diferente de la europea, como lo es el Cercano Oriente. Pero justamente la misma resulta de un especial interés para nosotros, dado que esta región guarda muchas afinidades con el norte de África. Del mismo modo, no hay que olvidar que el judaísmo fue la primera religión monoteísta, a la cual debe mucho el Islam. Por ello, el estudio del Antiguo Testamento nos parece de una especial importancia en relación al tema que estamos trabajando aquí.

### **5.3.2. La prostitución en Occidente. Una práctica muy extendida**

El término prostituta proviene del latino *pro statuere*, es decir, mostrarse o ponerse delante. La prostitución ha estado vigente durante toda la historia, tanto en el mundo de la Grecia Clásica como en el de la sociedad bíblica, los dos referentes con los que estamos trabajando aquí. De igual manera que el modelo de mujer es muy complejo en la Biblia, con personajes positivos y negativos, lo mismo ocurre allí con las prostitutas. Aunque la prostitución es duramente denunciada, e incluso la ciudad de Babilonia es tachada de prostituta en su totalidad, a veces aparecen también prostitutas con rasgos positivos. Este es el caso de Rahab que ayudó a Josué a tomar Jericó. En el Nuevo Testamento tenemos el caso de María Magdalena, prostituta arrepentida.

En lo que se refiere al mundo de la Antigüedad Clásica, ya en Grecia existían prostitutas desde el periodo arcaico, sobre todo en las zonas costeras. De hecho, Atenas fue una ciudad en la que había numerosos burdeles atendidos por esclavas, las cuales podían conseguir su libertad de parte de su amo, o incluso comprarla pidiendo un

préstamo, que luego devolverían con sus ganancias una vez libres. En principio, las prostitutas más respetadas fueron las de clase alta o *hetairas*, que, además de ser muy bellas, tenían una excelente formación intelectual. Entre ellas destacó Aspasia, una famosa *hetaira* que acabó convertida en una encumbrada dama que mantuvo relaciones con algunos personajes célebres de la época, como Pericles (495 a.c - 429 a.c), el líder político en la Atenas del S. V, y su sucesor Lisicles (? - 428 a.c), teniendo hijos con ambos.

A los hombres casados en Atenas se les permitía mantener encuentros con prostitutas. Era frecuente que los hombres tuvieran además concubinas, sobre todo si se trataba de un soltero sin apenas oportunidades para mantener encuentros heterosexuales. En el caso de que una concubina fuese violada, el delito era considerado equivalente al infringido a una esposa legítima. Tras la promulgación de las leyes de ciudadanía en los años 451 y 450 a.c, los hijos de las concubinas pasaron a ser ciudadanos de pleno derecho (Pomeroy, 2013:107-111).

En el periodo helenístico (323 a.c-148 a.c.), la comedia nueva estaba colmada de prostitutas, ya que las mujeres respetables no eran bien vistas en el teatro. El tema más frecuente era el encuentro de un padre y su hija perdida convertida en esclava. El padre liberaba a su hija y le explicaba los motivos que le llevaron a su abandono. El final era feliz y la esclava acababa libre y casada. Si se trataba de un niño perdido, éste acababa convertido en un esclavo de un modo automático, mientras que la niña era prostituida o seguía el camino de sus madres ya prostitutas. En esta época, si las prostitutas tenían hijos, éstos podían ser reclamados por su dueño en el caso de que fueran esclavas, e incluso vendidos. Merece la pena señalar alguna excepción. La famosa cortesana Nerea de Corinto consiguió conservar a sus hijos, aunque sus amantes le impusieron la condición de que marchase lejos de la ciudad (Pomeroy, 2013: 160-169).

Si viajamos ahora a la Roma clásica, nos encontramos con algunos autores que nos proporcionan interesantes informaciones acerca de la prostitución en esta época (Arroyo de la Fuente, 2013). La ley no perseguía a las prostitutas, aunque éstas carecían de ciertos derechos, como por ejemplo, el poder casarse con ciudadanos romanos, redactar un testamento o recibir una herencia. Entre las prácticas eróticas consideradas más degradantes se encontraban las felaciones, por lo que este servicio era de los más caros. Sin embargo, el adulterio era duramente condenado, dado que podía poner en peligro el matrimonio. Asimismo, la prostitución era una especie de alternativa erótica para los hombres, que les evitaba tener que seducir a otras esposas. Es curioso que el

término fornicar provenga de *fornice*, entendido como las celdas en donde las prostitutas recibían a sus clientes. A diferencia de la antigua Grecia, Roma rindió culto a un dios masculino de la fertilidad, el dios Príapo, hijo de Dionisio y Afrodita, el cual tenía un falo enorme, siempre erecto, como símbolo de su masculinidad y su gran atractivo. Pero también cabe citar a los prostitutos, los cuales servían tanto a los hombres como a las mujeres, por lo que las prostitutas se quejaban de esta competencia. Por otro lado, muchas de las esclavas eran obligadas a mantener relaciones con sus señores.

La prostitución en la Roma clásica era entendida como una actividad socialmente necesaria, ejercida tanto por hombres como por mujeres de distinto rango social. Entre las mujeres podemos distinguir a la mujer que aceptaba a cualquier cliente (*pala*), las que los seleccionaban (*delicata*), las que se ofrecían en tabernas (*copae*) y las empresarias que se beneficiaban de este servicio (*meretrice*). Se dice que Mesalina, la tercera mujer del emperador Claudio, poseyó su propio lupanar para saciar su apetito sexual. Otras festividades eran “las lupercales”, en honor a la prostituta Acca Laurencia, “La Loba” (la cual amamantó a Rómulo y Remo), o “las florales”, en honor a otra prostituta, Flora, la cual se desposó con el patricio Tarucio. Por último, estaban las escandalosas fiestas “Bacanales”, en honor al dios Baco, en las que se bebía y se llevaban a cabo orgías más allá de todo límite establecido (Stracciati, 1975).

El erotismo de esta época quedó reflejado en la literatura, como en el ya citado *Arte de amar* de Ovidio, o en la cerámica y escultura griegas a partir del S. IV a.c, momento en el que los desnudos y transparencias se hicieron más visibles, toda una variedad que refleja la búsqueda del placer fuera del matrimonio. Algunos ejemplos en la escultura son *La Venus de Cnido* de Praxíteles, los desnudos masculinos (*Kouros*) y femeninos (*Koré*), *la Afrodita del Trono Ludovisi* (autor anónimo), *Friné* de Praxíteles, o la *Niké* de Peonio (Stracciati, 1975).

La prostitución, ya en el Medievo, tal y como hemos señalado en el punto anterior, era uno de los pecados más usuales, pero, al mismo tiempo, era incentivada en cierto modo, debido al enorme lucro que producía. San Agustín comentaba a este respecto: “Si se eliminara la prostitución de la sociedad, se desestabilizaría todo, debido a los deseos carnales”. Según las ciudades, las prostitutas vestían algún distintivo para ser reconocidas y no ser confundidas con las mujeres decentes. Muchos canonistas instaban a las prostitutas a “salvarse” mediante el matrimonio o convirtiéndose en monjas. Incluso había monasterios destinados a este objetivo, en los que muchas de

ellas eran enclaustradas en Semana Santa para evitar “pecados carnales”, según un documento de Barcelona acerca de una orden de 1373 (Fernández Conde, 2004).

Nos parece interesante mencionar el periodo del Madrid de los Austrias en España, como un momento de mayor control sobre los comportamientos amatorios. Precisamente por ello, las visitas a los burdeles fueron más frecuentes, al igual que el nacimiento de hijos “bastardos” (Sánchez Ortega, 1986). A su vez, esta época es conocida como la Edad de Oro de la literatura amorosa española. En ella destacaron personajes como el *Don Juan* de Tirso de Molina, el amor ridiculizado reflejado en *El Quijote* de Cervantes o el amor como goce de la vida de *La Celestina* de Fernando de Rojas (Yela, 2015). Como nos muestra José Deleito y Piñuela (1998), la devoción religiosa no iba unida necesariamente a una vida acorde con las normas establecidas por la Iglesia. En su libro *La mala vida en la España de Felipe IV* describe a personajes marginales en sus múltiples variedades, tales como una prostituta que idolatra a la Virgen, un asesino que obliga a sus víctimas a confesarse antes de morir o ladrones que creen servir a Dios.

Todo esto refleja una cierta oscilación entre lo sublime y lo mundano. Se busca desarrollar la espiritualidad, pero sin perder el interés por lo carnal. Asimismo, se busca conciliar el respeto a una moral un tanto represiva con la búsqueda del propio placer. Se trata del mismo fenómeno que hemos encontrado numerosas veces entre nuestros informantes. Nos encontramos en este punto con una doble moral. En efecto, es preciso reconocer cómo, a lo largo de toda la historia, se han tratado de regular los comportamientos amatorios. En otros tiempos, la prostitución fue permitida para que los hombres no cometieran adulterio con las esposas de otros hombres, lo cual era duramente sancionado. Hoy día, una gran parte de las parejas contraen matrimonio por amor, a diferencia de lo que ocurría en otros periodos históricos en los que los matrimonios se “arreglaban” entre las familias. Sin embargo, los escarceos amorosos han sido y seguirán siendo parte de un juego erótico encaminado a la búsqueda de placer para sus participantes.

### **5.3.3. Los encuentros amorios fuera del matrimonio en nuestro ámbito de estudio: antecedentes**

Repasando la historia del periodo preislámico o Yahiliya, estudiada ya anteriormente en el capítulo sobre el Hecho Sexual Humano, todo lleva a pensar que las relaciones extramatrimoniales eran bastante frecuentes en esta época, puesto que no existían unas reglas que regularan la sexualidad de un modo tan estricto.

Conviene precisar que, en esta época, los encuentros amorios no eran extraños en los lugares sagrados. Recordemos así, la leyenda de Isaf y Nayla, dos jóvenes amantes que peregrinaron desde Yemen a la Meca y, que se dejaron llevar por la pasión en el interior de la Caaba. Como castigo, quedaron convertidos en dos estatuas veneradas por muchas tribus árabes, incluidos los Qoraish (tribu de la familia del Profeta). Algunos autores mencionan la existencia de una suerte de prostitución sagrada, en la que sacerdotisas paganas cultivaban el aspecto más carnal del culto religioso (Heller y Mosbahi, 1995: 35).

Ciertos autores clásicos aclaran algunos de estos comportamientos. Al Bujari (810-870) explica que, en esos tiempos, un hombre podía ofrecer a su mujer a otro, para que ésta fuese fecundada por él, con el fin de que el niño engendrado adquiriese las cualidades de su progenitor. Además, las mujeres podían ofrecerse a hombres ricos, si se enfriaba su relación o si sus maridos estaban de viaje. Si el marido volvía y veía que ya no había dos ramas delante de su casa, entendía que su mujer le había sido infiel y le había abandonado. La convivencia entre hombres y mujeres en ciertas tribus era múltiple. Los encuentros eróticos se podían acordar sin estar sujetos a una norma social o jurídica, por lo que las mujeres podían despedir a sus maridos con un solo gesto (dar la vuelta a la tienda de campaña o dividir en dos el dormitorio conyugal). Otra costumbre consistía en que los hombres intercambiaran a sus hermanas e hijas además de intercambiar parejas, costumbre también corriente entre esquimales, aborígenes de Filipinas y diversos pueblos de Angola (Heller y Mosbahi, 1995: 35-37). También la propia mujer soltera podía ofrecerse a otros hombres, sin pedir permiso a ningún otro. Si la mujer quedaba embarazada, era ella quien designaba al padre del bebé. Estas observaciones son importantes, puesto que nos permiten conocer un periodo previo al Islam en el que las mujeres no necesitaban de un tutor matrimonial. De este modo, ellas podían escoger a los hombres que les gustasen Heller y Mosbahi, 1995: 37-38).

En esta época la prostitución estaba muy difundida. Las prostitutas solían ser esclavas o mujeres que venían de lejos. Vivían en tiendas de campaña, en donde

colgaban una bandera roja cuando estaban ocupadas. En la Meca había una prostituta muy famosa, “la prostituta de Ukaz”, que devolvía el dinero si el hombre le gustaba y era bueno en la cama. Zulma era otra prostituta de la tribu de los Hudail, mencionada en los proverbios de Maidani, que satisfizo a muchos hombres a lo largo de su vida y llegó a regentar un burdel. Ya de mayor compró una cabra y un macho cabrío para escuchar cómo se apareaban (Heller y Mosbahi, 1995: 38-40).

Finalmente, con la instauración del Islam, los encuentros amorosos pasaron a ser regulados más estrechamente en el marco del matrimonio, aunque, en un principio, estuvo también permitido el matrimonio por placer o temporal. De manera más tardía, las relaciones extramatrimoniales (*zina*) se consideraban un delito. Por otro lado, la poligamia ofrecía la posibilidad de que el hombre pudiese tener más mujeres e, incluso, repudiarla, si se cansaba de ella, para así evitar las relaciones fuera del matrimonio y satisfacer sus impulsos sexuales dentro de la legalidad establecida.

De todas formas, debemos señalar la posibilidad de que este periodo preislámico no haya sido tan permisivo como se pretende. La libertad sexual que se le atribuye puede haber sido entonces una proyección hacia el pasado de las aspiraciones y miedos de la sociedad represiva de tiempos islámicos.

Si nos remitimos a la literatura árabe clásica, podemos hacernos una idea del erotismo de la sociedad de la que se ocupa a través de los relatos de *Las mil y una noches*. También debe tenerse en cuenta la atmósfera de pasión presente en los poemas de esta misma época. Se describe la época abbasí, en donde la vida urbana es muy refinada y, en donde se utiliza una estética asociada a la imagen que se tenía del Paraíso: fuentes, aromas, frutas en la calle y verdor. Respecto a las esclavas de este periodo, algunas de ellas se ofrecían como mercancía en los mercados de esclavos de Basora, Damasco y Bagdad y las más bellas podían ascender en la escala social. Es sabido que los visires, gobernadores y califas poblaban sus harenes de mujeres como símbolo de su poder, espacio en el que se practicaban aquellos comportamientos eróticos considerados como ilícitos.

Respecto a la poesía árabe podemos mencionar a Omar Ibn Abi Rabia (644-712), conocido por sus poemas acerca del amor-pasión. Estos temas, incluso en algunas ocasiones, adquieren un carácter erótico y “travieso”. Fue considerado una especie de “Don Juan árabe”, que dedicó gran parte de sus poemas a Thourayya, una joven aristócrata.

Es cierto que se conoce menos de la vida erótica en los estratos más pobres, pero podemos suponer que la lucha por la supervivencia no dejaba apenas margen para los goces eróticos. En cuanto a los beduinos, sus poemas nos indican que sus relaciones solían ser monógamas.

A través de todas estas breves pinceladas, hemos tratado de subrayar la complejidad de la vida erótica en la sociedad árabe clásica, en contraste con esa visión estereotipada que, a veces, la reduce a un mero patriarcado extraordinariamente represivo.

#### **5.3.4. Las relaciones extramatrimoniales en el Marruecos actual**

La sociedad marroquí está inmersa en un profundo proceso de transformación social. En el curso del mismo, determinados comportamientos eróticos han quedado institucionalizados, mientras otros, sin embargo, subsisten de manera más discreta, a pesar de no estar permitidos, tal y como ha ocurrido toda la vida. Ejemplo de ello son las relaciones extramatrimoniales, la homosexualidad o la prostitución, todo ello prohibido, pero tolerado por la sociedad, siempre que se lleve a cabo de un modo prudente.

La familia es un valor a cultivar en la sociedad marroquí. Es por ello por lo que un buen matrimonio aumenta el prestigio del grupo frente a la sociedad. Tal y como hemos observado con relación a los diferentes modelos de pareja, ya sean más tradicionales o más modernos, el control sobre la mujer persiste, a pesar de los cambios sociales ocurridos. Este control no le permite a la mujer transgredir las normas existentes, ya que, de ser así, podría ser rechazada por el grupo. Sin embargo, el hombre sí puede llevar en mayor medida una “doble vida”, siempre que sepa atenerse a las reglas imperantes respectivamente en el entorno honorable y el licencioso. Esto significa que el hombre puede compatibilizar su vida familiar, ordenada y honorable con una vida licenciosa, extrafamiliar, y desordenada, ya que en la conducta erótica del hombre, éste puede autoafirmarse competitivamente frente a otros hombres con sus conquistas fuera del matrimonio, sin que ello suponga una amenaza para el honor familiar, al contrario de lo que ocurre en el caso de la mujer.

El contraste entre estos dos modos de vida no se encuentra presente solamente en la sociedad marroquí, sino también en otras sociedades árabes y, en general, patriarcales. La literatura utilizada en esta temática nos conduce a un modo de vida atemporal en el que se compatibiliza la vida honorable y la vida licenciosa. Juan Ignacio

Castien Maestro (1995) analiza a este respecto la célebre *Trilogía de El Cairo* de Mahfuz. En este análisis se presentan tres generaciones diferentes. En la primera de ellas el hombre, cabeza de familia, mantiene encuentros amorios de manera extramatrimonial con otras mujeres y, a su vez, es respetado y valorado por su esposa desde una relación de amo-subordinado, así como por el resto de su familia y de la sociedad. Así, distinguimos dos ámbitos sociales. Por una lado, el de la vida honorable y, por otro, el de la vida licenciosa. Estos ámbitos pueden ser complementarios en el hombre, siempre que la vida licenciosa discurra con discreción. En cambio, la mujer no puede llevar esta doble vida. A ellas se les exige una conducta “ejemplar”, o lo que es lo mismo, un comportamiento que asegure la paternidad legítima, razón por la que pierde respetabilidad si mantiene encuentros amorios antes de casarse o de manera extramatrimonial. Por ello, se produce una separación entre las mujeres *honorables* y las mujeres *licenciosas*, ya que no es posible que una misma mujer compatibilice las dos condiciones. A medida que nos adentramos en la siguiente generación, los hombres no parecen tan autoritarios y parece existir un mayor aprecio mutuo entre los cónyuges. Aparece un tipo de matrimonio distinto al añadido del concertado en el que sí ha habido un encuentro previo, aunque no siempre la unión es por amor, sino por intereses mutuos. Ya en la tercera generación se empiezan a observar algunas diferencias. En ella, aunque los hombres actúan de diferente modo, se atreven a criticar las institucionales sociales existentes, ya sea llevando una vida licenciosa contra las normas morales o de un modo más intelectual. Se persigue alcanzar una pareja a través del amor, aunque ello no siempre se consiga. Incluso el tradicional sistema de valores es cuestionado por algunos personajes.

Esta novela se sitúa en Egipto y comienza en 1916 hasta 1942, lo que nos aleja de la realidad actual, pero en ella se describe una segregación entre los sexos que sigue existiendo en gran medida y que se puede extrapolar a la sociedad marroquí actual, al menos desde la llamada *conyugalidad solidaria* (Ramírez, 1998), entendida ésta como un compromiso solidario por mantener el matrimonio por el bien propio y el del grupo. En este contexto, las convenciones sociales imperantes siguen valorando el matrimonio y la formación de una familia, aunque sí varían los modos de encuentro y de seducción entre las parejas.

Es digno de destacar el hecho de que, a veces, los hombres eran más más valorados si estaban acompañados de “mujeres licenciosas” que si convivían con una mujer “en pecado”. Era preferible que un hombre estuviese con una mujer licenciosa, la cual ya no tenía solución, a “que estropease” a una mujer originariamente respetable, tal y como

nos muestra Arturo Barea en *La forja de un rebelde* cuando se refiere a las relaciones entre los militares españoles y las mujeres marroquíes en el Marruecos español de los años 20'. En todo caso, la finalidad es el matrimonio entre un hombre y una mujer, pero si fuese visto un hombre con una mujer en público sin estar casados, éste es más tolerado si lo hacía con una mujer más "libertina".

Actualmente, en razón de las profundas transformaciones sociales acaecidas, como ya se ha señalado en anteriores ocasiones, se acentúan estas contradicciones, lo cual desemboca en el desarrollo de estrategias muy complejas con el fin de satisfacer las propias inclinaciones.

Con este planteamiento de fondo, no sorprende la frecuencia con la que se mantienen relaciones fuera del matrimonio, aunque no todas ellas reciben el mismo grado de aceptación. Cada vez son más frecuentes este tipo de relaciones entre los jóvenes, desde que se ha elevado la edad para poder casarse. Son más toleradas socialmente que otras muchas relaciones, como las mantenidas entre adultos y niños, entre personas del mismo sexo o entre parientes. En todo caso, en las relaciones entre hombre y mujer fuera del matrimonio, es la mujer la que puede sufrir unas sanciones más graves en el caso de que sea descubierta.

Said, uno de nuestros informantes nos cuenta a este respecto:

"Otras relaciones automáticamente es para pasarlo bien, pasar un buen rato y se acabó el tinglao. Entonces esa niña, que está predispuesta a salir con uno, dormir con él, y con otro... Entonces esa niña no... no está bien vista dentro de la sociedad. Y ese chico, que está buscando, digamos, una mujer para... para convertirla en la pareja de su vida, en la mamá de sus hijos, automáticamente esa niña pierde créditos. Tiene muchos puntos perdidos. Primero, siempre llegar, digamos, al matrimonio virgen sigue teniendo su importancia, tanto para la familia como para el novio".

Es, pues, preciso controlar aquellas prácticas eróticas mantenidas de mutuo acuerdo que no son permitidas en la sociedad. El artículo 491 castiga a los cónyuges, tanto a los hombres como a las mujeres, que cometen adulterio con penas de entre uno y dos años de prisión y con multas similares a las estipuladas en el artículo 490. El cónyuge de la persona adúltera tiene que efectuar una denuncia, para que estas condenas surtan efecto, pero existen diferencias entre los hombres y las mujeres en lo que se refiere a los castigos que pesan sobre los culpables. Los hombres pueden salir airosos de

su condena, si estas relaciones son mantenidas con mujeres no casadas, lo que no sucede a la inversa<sup>61</sup>.

En 2015, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales solicitó a las autoridades marroquíes la despenalización de las relaciones eróticas mantenidas fuera del matrimonio de manera consensuada, incluidas aquellas entre personas del mismo sexo. Esta propuesta fue motivada por los numerosos casos de acoso y violación que quedan ocultos por miedo a las represalias. De hecho, el artículo 418 del Código Penal consiente una agresión por parte del marido, si sorprende a su mujer cometiendo adulterio. Por otro lado, el artículo 420 del Código Penal permite la violencia ejercida por el cabeza de familia, si éste descubre comportamientos eróticos no permitidos dentro y fuera del hogar. Ello puede legitimar los denominados “homicidios por honor”.

Llegados a este punto, nuestros informantes nos hablan acerca de los lugares de encuentro entre dos personas que no están casadas entre sí:

“En cualquier sitio, cualquier sitio, casas, sobre todo casas, en hoteles no se puede entrar sin... Una pareja no puede entrar, si no están casados, a no ser que sean extranjeros. Si uno de los dos es extranjero, porque si no tienen que presentar el libro de familia, sobre todo si son marroquíes. Así que todo se centra o bien en parques, en la playa, cualquier río, cualquier orilla del mar... si alguien va a un descampado lejos. Ahí no hay policía... (risas)”.

“Los paisajes naturales...en Marruecos hay hasta páginas web de apartamentos hoteles. En general, surgió por el turismo, pero los jóvenes, si quieren encontrarse con su pareja en la intimidad, como no permite entrar a dos personas casadas y surge esta opción”.

“Pues, de hecho, hay pisos, en pisos de amigos, en coches o hay bares, por ejemplo, hablemos de Tánger o hablemos de también de Rabat, hay zonas como, digamos, parques naturales y ya se sabe... tú vas en coche y practicas sexo con tu pareja (...) como aquí (risas), una cosa es que está rechazada, que lo ven mal... pero no como un concepto que no se practica. Se practica mucho”.

---

<sup>61</sup> Noticia relacionada: Amnistía Internacional, 20 de Mayo de 2016. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/marruecos-el-proyecto-de-ley-sobre-violencia-contra-las-mujeres-necesita-salvaguardias-mas-firmes/>

De otra parte, nuestros informantes nos cuentan que es necesario presentar un certificado matrimonial en caso de alojarse en un hotel, pero en muchas ocasiones, esta regla resulta burlada de diferentes modos:

“Hay muchos hoteles que están destinados a eso, a tratar servicio de hospedaje a parejas y los hoteles saben que esas parejas no están casadas. Lo que suele hacer un hotel es alquilar dos habitaciones. Si hay dos, una pareja él sabe que son pareja, pero les alquilan dos habitaciones. No les alquila una. Se conocen hoteles que son protegidos, que la gente sabe que la policía no puede entrar ahí”.

El Islam, al igual que otras religiones, como el cristianismo y el judaísmo, condena el adulterio. Desde la perspectiva del Corán, de la tradición del Profeta y del derecho islámico, obra de los juristas musulmanes, los encuentros amorosos que tienen lugar fuera del marco matrimonial son un pecado y, por tanto, son sancionables tanto en las mujeres como en los hombres.

En el Corán esta condena viene reflejada en los siguientes pasajes:

“No cometerás adulterio: ya que es un acto vergonzoso y malvado, que abre la puerta (para otros males)” (Corán, 17:32).

"La mujer y el hombre culpables de adulterio o fornicación,- castigad a cada uno de ellos con cien latigazos: no sientas compasión por su causa, en un tema que Allah prescribe, si tú crees en Allah y en el Último Día: y que un grupo de creyentes presencié su castigo" (Corán 24:2).

“Y aquellos que acusen a mujeres libres y que luego no presentan cuatro testigos, azotadles, (dadles) ochenta latigazos, y no admitas evidencia proveniente de ellos nunca más; ya que ellos son los transgresores. Excepto aquellos que se arrepienten y actúan bien, porque Allah perdona y es bondadoso” (Corán, 24:4-6).

Cabe destacar que estas prácticas merecedoras de castigo físico según el derecho islámico tradicional siguen siendo sancionadas en la actualidad, pero de diferente modo, a través de penas de cárcel o de multas. Sin embargo, aquellos ciudadanos marroquíes que tienen más dinero pueden permitirse pagar sobornos a las autoridades para librarse

de estos castigos. Anouar, uno de Nuestros informantes de Fez, nos explica que hay una mayor permisividad con los extranjeros provenientes de Europa:

“Hablando en general, sin hablar de la gente de los ricos de Marruecos, que tienen una vida aparte, otra cultura, otro mundo... O sea, yo puedo decir que más europeos, porque tienen una vida muy muy diferente de la normal. Son gente que tiene muchísimo dinero, otra mentalidad, otra cultura, que se permiten todo y no se prohíbe nada y, para ellos que la hija o el hijo traiga la novia a casa ¿sabes? Que hagan el acto sexual o tal, es algo normal y que o hay ningún problema y eso, normalizada que en otras familias normales por ejemplo, eso no se puede hacer”.

### **5.3.5. La prostitución en Marruecos**

Esta insistencia reiterada en la doble moralidad de la sociedad marroquí, nos lleva a otra práctica a la que recurren algunos ciudadanos marroquíes, sobre todo hombres: la prostitución. A menudo, las prostitutas (*cajba*, *mumis*, *charmuta*, *daria*) son consideradas mujeres sucias, perversas y viciosas y rechazadas por la sociedad, por no buscar otras opciones de vida. Por ello, son insultadas frecuentemente. La prostituta es la mujer que sale (*tajruj*) sola en busca de hombres (mujer de la calle: *imra diel zanka*). Además, muchas de estas mujeres beben alcohol, fuman y/o se drogan, todas ellas conductas mal vistas en su sociedad, especialmente en la mujer. Carmona Benito (2007: 54-57) estudia la prostitución en varios contextos de Marruecos. Describe Tánger como una ciudad que acoge un turismo sexual árabe de lujo, además de marroquí. Marrakech es descrita como la ciudad más conocida en relación a la prostitución masculina homosexual. Las mujeres prostitutas de Meknes y Tan Tan tienen una gran cantidad de clientes militares. En la gran ciudad de Casablanca la prostitución puede encontrarse en su mayor parte en lugares como los bares, y discotecas, los cuales se benefician de las mujeres que acuden allí solas y se dedican a seducir a los hombres. Esta actividad de seducción es descrita por las propias prostitutas como un largo proceso en el que no siempre consiguen sus objetivos. También en Casablanca, la prostitución puede ejercerse en la calle, habitualmente en el centro de la ciudad, pero aquí el cortejo es reducido. Por ello, las prostitutas muchas veces prefieren este último lugar, ya que el contacto con el cliente se produce aquí de un modo más directo. Uno de nuestros informantes nos menciona la calle Boulevard Mohamed V en Casablanca, como el principal foco de prostitución.

Ashma, uno de nuestros informantes de Tánger, nos describe la prostitución en su ciudad de origen:

“Tánger tenía un puerto. Había casas de citas durante la Primera Guerra Mundial, que montan en Tánger los soldados, los barcos, los marineros, o sea, había un barrio en Tánger. Mi madre me decía que todo esto eran casas de visitas, en la primera época. En la segunda, que era mi generación, la mayoría venían de fuera de Tánger. Una chica para que haga de prostituta pierde cualquier vínculo con la familia. (...) En las clases medias bajas viven de esto para tener unos recursos económicos. (...) La clase alta, media-alta, eran chicas cómodas, de clase media-alta, se prostituyen, pero se prostituyen también en una categoría social alta y la mayoría iba con extranjeros, o sea europeos que pagan mucho o iban con personas del Golfo Árabe, Arabia Saudí, Kuwait, Siria... pero esto es bastante caro. (...)”.

Said, otro informante de Tánger nos cuenta:

“En Tánger, la prostitución siempre ha existido. Al lado de donde he estudiado, existía una casa que se llamaba la Casa Verde, ha desaparecido, pero siempre sabía que ahí había chicas, ¿no? prostitutas, que la gente venía, entraba y hacía lo que tenía que hacer...pero estaba siempre.... Y he sabido siempre en los hoteles en Tánger, siempre han existido, y en los hoteles casi todas las tardes hay música, bailarinas, también chicas que abundan, digamos, a los que han visitado, eso sí lo he visto con mis propios ojos, ¿no? Que toman su copita y... por lo tanto, yo creo que por el aspecto antiguamente se sabía que era una prostituta o no. (...) En una zona, yo me acuerdo, una mujer venía con el *hiyab*, tapada totalmente y ella es una prostituta, pero lo hace de una forma... que entonces puede acercarse, puede incluso intentar seducir... o estar...ahhh, pero está en una zona donde la conocen, los que vienen ya la conocen, porque... Por lo tanto, yo creo no se puede negar que la prostitución existe y sigue existiendo”.

Resulta difícil que la prostitución en Tánger pase desapercibida, según nuestros informantes. En algunas conversaciones informales que mantuvimos con inmigrantes marroquíes, éstos nos contaban que, en los hoteles de playa, los mismos trabajadores facilitan a los huéspedes el contacto con las prostitutas. Además, las discotecas, pueden resultar “prostíbulos camuflados” en los que encontrar estos servicios, sobre todo

dirigidos a los extranjeros, los cuales saben, y se aprovechan de ello, que la pobreza de muchas de estas mujeres no les deja otra salida. Recientemente, en una jornada organizada por la Unión Nacional de Asociaciones Familiares (UNAF) con el tema clave de “Maternidad invisible: madres solteras en Marruecos” el 23 de mayo de 2017, tuvimos ocasión de conocer a Lorenzo Benítez, periodista, productor y director del documental *Madres invisibles*, en el cual se recogen los testimonios de muchas madres solteras que se dedican a la prostitución en Tánger, aunque por temor y miedo a sus familias, muchas de ellas lo hicieron detrás de pantallas. Otra película que merece la pena destacar es *Much Loved* de Nabil Ayouch, la cual trata acerca de la prostitución en Marrakech. Esta película tuvo vetada su difusión en Marruecos, ya antes de empezar el rodaje. Esto incrementó aún su atractivo morboso, por encima del afán de ocultar una realidad más que evidente.

Además de sobre Tánger y Marrakech obtuvimos también información sobre la prostitución en Fez. Anass, un informante nos cuenta:

“Antes no había, pero ahora sí. Yo que he estado allí en Septiembre, existe en la calle. (...) Hay prostitución, la gente va ¿sabes? Antes eso no había, o sea, había pero, por ejemplo, en bares en la medina antigua muy escondido ¿sabes? No cualquiera podía llegar hasta allí, porque es muy peligroso, pero ahora ya está extendido. Ahora en el centro mismo lo puedes encontrar y encima hay... más o menos, no igual que aquí, sino, por ejemplo, en sitios de lujo, en hoteles no, sólo en cafeterías, discotecas y tal. Hay lo que llamamos entre comillas prostitutas de lujo o en los scorts ¿Sabes? o en las discotecas, la calle y tal”.

Hemos tratado de encontrar inmigrantes marroquíes que trabajasen en la prostitución, pero tenemos que reconocer que ha sido una tarea un tanto complicada. En nuestra búsqueda a través de asociaciones y nuestras redes de contactos, Juan Álvarez, psicólogo de “Médicos del Mundo” en Palma de Mallorca, nos ofreció algunos contactos interesantes con mujeres inmigrantes marroquíes que trabajan como prostitutas. Este contacto supuso el desplazamiento a Palma de Mallorca para entrevistar a estas mujeres en Noviembre de 2015. Para ello, contribuimos con un aliciente económico, puesto que estas mujeres se negaban a ser entrevistadas en un horario en el que podían tener clientes. Pero, sólo una de ellas, Nadia, nos permitió grabar la entrevista. Es una mujer de 35 años, natural de Casablanca. Nadia se casó a la edad de

14 años. Fue un matrimonio “arreglado” y ella era la tercera mujer de su marido. Tuvo un hijo que hoy día tiene 18 años. Se divorció hace 14 años y se vino a España. Empezó a trabajar en la prostitución para salir adelante económicamente, pero reconoce que le gustaría cambiar de trabajo. De este modo, uno de los factores que parece conducir más claramente a estas mujeres a dedicarse a la prostitución es la necesidad económica. Nadia nos cuenta:

“Por ejemplo, yo misma. Yo vengo aquí (hace 6 años) y trabajo. No vengo de la calle. Vengo casada. Llego con otro, mi primo. La mujer vieja, muy celosa de mí, no lleva bien. Siempre peleamos y encima ella trabaja en limpiar y tiene suerte para trabajo. Él llevar a Marruecos y marido pide divorcio. Es gay, decía el cabrón. (...) Para familia, para hijos, para no trabajo. En mi familia en Marruecos, nadie saber. Ellos no puedes saber que hago yo. Es desprecio. No puedo decir que voy a buscar dinero con hombres, no vale nada eso, es vergüenza eso. (...) Ahora, poco dinero con niños. Ahora mi tiempo con niña, 2 ó 3 horas en la calle y yo volver, tengo que dejar con alguien, con una mujer, pero no muchas horas. Por la tarde, todo el día no, no puedo. Llevo en esto 6 años. El tiempo que llevo en España”.

La falta de formación y aprendizaje de un oficio no les deja, en muchas ocasiones, otra alternativa. El trabajo en una fábrica, al igual que el trabajo doméstico al servicio de otros, proporciona sueldos muy bajos, que no les permiten mantener a la familia. Muchas de ellas se sienten obligadas a ganarse su vida de este modo para ser más independientes. Asimismo, al contrario que en otros empleos, la práctica de la prostitución tiene la ventaja de facilitarles un horario más flexible, que les permite cuidar de sus hijos.

Tuve ocasión de conocer a dos prostitutas de Fez, y, a pesar de que no les gustó la idea de grabar la conversación, tuvimos una charla interesante y distendida. Ellas insistían en la relevancia de la transición de *bent* (niñas y/o hijas vírgenes), hasta que se casan y son *mra* (mujer, esposa que ya no es virgen). De no ser así, la mujer se expone al rechazo familiar. Por ello, algunas mujeres encuentran una salida económica en la prostitución. Las informantes de Fez nos explicaban que, gran parte de las prostitutas de la medina de Fez venían de otras ciudades, tras haber sido repudiadas por su propia familia. La razón estriba en que estas mujeres no habían cumplido con las expectativas esperables en una mujer, las cuales están ligadas a su “presunta virginidad”, ya que

aunque las jóvenes no hubiesen mantenido encuentros amorios con penetración, sus comportamientos podían dar lugar a habladurías y malentendidos. También, estas mujeres nos contaron que otras de sus compañeras se encontraban en una difícil situación económica que les condujo a la prostitución y a llevar una doble vida para poder cuidar de sus hijos o para poder cubrir los gastos de medicación de sus padres enfermos.

Algunas mujeres campesinas relegadas al espacio doméstico que se ven empujadas a la prostitución por unas circunstancias concretas, se encuentran con la necesidad de cuidar su cuerpo al convertirse éste en un valor de mercado. Además, nos encontramos con otra realidad, la del fenómeno estudiantes/prostitutas del barrio Agdal de Rabat, un barrio de clase media conocido por el elevado número de jóvenes de origen campesino que acuden a la ciudad para asistir a la Universidad. Algunas de ellas terminan prostituyéndose, de manera directa o indirecta para satisfacer su deseo de adquirir algunos “caprichos”, propios de un estilo de vida más acomodado (Rodríguez Quiroga, 2009). Sin embargo, no nos hemos topado en este estudio con mujeres marroquíes que hayan elegido la prostitución como una opción libre o por causas estrictamente diferentes de la económica. Existen, sin embargo, estudios al respecto, como el de Benita Carmona Benito, *Ellas salen, nosotras salimos* (2007) centrado en la prostitución en Casablanca.

Como ya hemos indicado anteriormente, en Marruecos el control social sobre las mujeres es mayor que el que se ejerce sobre los hombres. En algunos casos, las mujeres que son menos recatadas o que no se ajustan al “perfil” de mujer virtuosa son tildadas de “mujeres de la calle”. Es el caso de las madres solteras, las cuales encuentran una salida económica en la prostitución, según nos cuenta Mohamed Ahssisene, uno de nuestros informantes:

“La prostitución está muy extendida, sobre todo, por los problemas económicos y socioeconómicos que está viviendo el país, y sobre todo por el tema de las madres solteras. La cantidad de madres solteras que hay, porque una madre soltera suele ser sin... sin estudios. Puede ser sin formación...suele ser sin recursos...y encima desvinculada de su unidad familiar, entonces para alimentar a su bebé, la única opción que tiene es la prostitución”.

Pero no sólo las madres solteras son “sospechosas” de ejercer la prostitución. También pueden serlo, a veces, las mujeres sin velo, las mujeres trabajadoras que se ausentan del domicilio o las mujeres que son más independientes de sus maridos. Por supuesto, esta visión no está igual de extendida en todo Marruecos y el control social se relaja en las zonas más urbanas.

No es extraño que se recurra a algunas creencias tradicionales para salvaguardar el propio honor. Ejemplo de ello es el recurso de las mujeres casadas con maridos que han emigrado y que quedan embarazadas. Por otra parte, otras mujeres optan por el aborto de manera clandestina, dado que el mismo no es una práctica legal en Marruecos, salvo cuando hay un riesgo de salud para la madre. Estas estratagemas tienen el objetivo de huir del estigma en el que se ven envueltas las mujeres prostitutas. El desprecio social podría generar en estas mujeres un fuerte sentimiento de vergüenza o *hashuma* (Serhane, 1984: 55). A este respecto podemos decir que la vergüenza aparece cuando se hace o se dice algo prohibido, y se experimenta la reprobación colectiva. Para evitarla se busca amoldar el propio comportamiento a las normas colectivas, aunque ello suponga restringir la propia libertad personal. Parece difícil establecer un término medio al grado de transgresión permitida. Así ocurre, sobre todo, en el caso de las mujeres. Se trata, pues, de encontrar de un modo discreto, las prácticas prohibidas.

Por esta razón, algunas de ellas optan por trabajar en lugares cerrados como hoteles cabarets, bares o discotecas, a fin de ejercer la prostitución fuera de la vista de su entorno más próximo. En la calle, los lugares de encuentro son conocidos por ambas partes. En el caso de una posible redada policial, se decide cambiar esos lugares por un periodo de tiempo. Nadia, nuestra informante prostituta nos cuenta a este respecto:

“Tiempo de primavera, tiempo de verano... la policía mucho. Las chicas que trabajan en la calle, lleva la policía, llevaron la policía 3 días, 3 días y suelta, sólo. (...) Menor, pequeña, joven o una mujer... 6 meses o menos, 5 meses, 4 meses, 3 meses. Muchas mujeres la han robado. En Marruecos muchos hombres puedes robarla o pueden matarla. Hay sitios, hombre borracho, droga también...Otras chicas bailan con striptease también. Por ejemplo, baila árabe. Otra como Europa aquí, en España, Francia... todo”.

Las técnicas de seducción por parte de las prostitutas consisten en miradas, guiños, una palabra...., pero en menor grado una vestimenta provocativa, ya que lo que

buscan es pasar más desapercibidas. Khadija, una mediadora marroquí nos contaba al respecto:

“Hay prostitutas que utilizan un código diferente. Algunas de ellas usan el velo. Hay de todo, pero se liga de una forma más respetuosa (menos directa). Por ejemplo.... ¿qué hora es? Pero él en verdad no quiere saber qué hora, solamente quiere hablar contigo para pedir el número de teléfono (risas)”.

Por otra parte, las “mujeres de la calle” no comparten sus clientes. Sin embargo, algunas de las informantes nos cuentan que se han ayudado entre ellas, en el caso de que alguna necesitase techo bajo el que alojarse, hubiese quedado embarazada o necesitase dinero, incluso para un aborto, ante el miedo a posibles represalias que puede tomar la familia. Nadia nos cuenta:

“Casada o divorciada sale a la calle. Si quedo embarazada, él tiene miedo y yo tengo miedo de la familia. Muchas clínicas... pero paga”.

La parte más negativa de su existencia aparece en el momento en el que se enfrentan a las agresiones por parte de los clientes o a los ladrones, puesto que no pueden acudir a la policía. De hacerlo, podrían ser arrestadas por llevar a cabo una práctica prohibida. Por otro lado, estas mujeres reconocen que la policía acepta chantajes y propinas en algunos casos. Sin embargo, en ramadán los clientes parecen volverse más “generosos”. Mohamed Ahssisene, al que ya hemos escuchado antes, nos cuenta:

“Es un poco diferente según las clases sociales y de las personas. Por ejemplo, las personas que tienen estudios, en ese aspecto no tienen problemas. Es un país que tiene más del 50% de la población que sufre el analfabetismo, entonces para la policía es una tarea fácil molestar a la gente y chantajearles. Es lo que suele hacer la policía, chantajear para coger sobornos”.

Nadia, nuestra informante inmigrante que se dedica a la prostitución, diferencia el comportamiento de sus clientes marroquíes y españoles (según su experiencia):

“Los españoles no pegan a la mujer. En Marruecos no porta bien. El español trata bien, siempre guapa. Ahora muchos problemas, poco trabajo. Viene la gente, roban, muchos yonquis. Yonquis siempre problema. En Marruecos ella atrás y él más chulo, pero ella puede estar detrás ella todo el tiempo”.

Pero la lista de problemas no termina aquí. Otras muchas viven sin un domicilio fijo, puesto que muchas propietarias de viviendas no quieren problemas al acoger inquilinas que trabajen en “la calle”. Además, las prostitutas que tienen hijos se ven obligadas a dejarlos solos mientras trabajan. Es más, otras tienen que utilizar pseudónimos para separar su vida laboral y su vida personal. Por ello, en algunas situaciones estas mujeres deciden rechazar alguna invitación a una fiesta por miedo a ser reconocidas por alguno de los presentes.

A estas dificultades se añade el riesgo de contraer alguna enfermedad de transmisión sexual. La vergüenza o *hashuma*, les impide acudir al médico y recurren con mayor frecuencia a los remedios naturales como el agua caliente con lavanda. Muchas de ellas desconocen los síntomas de este tipo de enfermedades de transmisión sexual y tratan de aliviar la enfermedad o, como ellas lo llaman: el frío o *bard*. No obstante, parece ser que los hombres tienen menor reparo en acudir a los sanitarios y, en el caso de contraer alguna enfermedad, culpan a las mujeres del despertar de su frío o *bard*. Sería útil resaltar, sin embargo, que el SIDA en Marruecos es una enfermedad de la que no se habla, a pesar de que la transmisión del virus está creciendo entre personas que mantienen relaciones eróticas heterosexuales. Las mujeres que se prostituyen en la calle se encuentran en situación de desventaja, puesto que son los clientes los que deciden si usarlo o no: “el que paga, manda” (Otegui, 1999). Se acentúa una vez más, el valor de mercado de la mujer que mencionamos anteriormente. Ellas conocen que el preservativo previene enfermedades, pero pueden optar por no utilizarlo para atraer al cliente. Por ello, algunas ONG’s como la ALCS (Asociación de Lucha contra el SIDA), la OPALS (Organización Panafricana de Lucha contra el SIDA) o la AMPF (Asociación Marroquí de Planificación Familiar) tratan estas enfermedades que el Estado no reconoce de manera oficial (Carmona Benito, 2007: 33). Un apunte significativo es la falta de campañas en la televisión sobre métodos anticonceptivos en Marruecos.

Nadia, la informante ya mencionada nos cuenta:

“Ellos no llevan preservativo. Muchos no (no quieren ponérselo). Muchas mujeres tienen miedo. Ellos quieren sexo sin condón, pero quieren hacer. Aquí y en Marruecos, si quiere sí, si no quiere no. La pastilla no puede dejarte embarazada, pero la enfermedad...Hombres muchos quieren y sin condón”.

Hasta el momento, nos hemos ocupado de la prostitución femenina, pero nos hemos encontrado también con José Luis Aguirre, director de un centro de menores, otro de nuestros informantes, que nos ha hablado de la prostitución de muchachos:

“Hay que tener en cuenta que los menores que vienen a nuestro país tienen una condición de vida diferente a la de un chaval normalizado ¿no? Son menores en riesgo de exclusión. Son analfabetos hasta en su propio idioma. (...) A nivel intelectual, ellos te dicen ‘esto no’, esto no puedo hacerlo, ‘que esto no’ y ‘esto no es bueno’, pero en la práctica en su vida yo sé que lo hacen, ¿No? Entonces ellos sobre las prácticas fuera del matrimonio yo tengo claro que ellos no están en contra ¿No? pero yo sé que los chavales tienen relaciones sexuales, eso no me cabe la menor duda, ¿no? (...) Sale en los medios de comunicación de que hay un poco de prostitución en el parque, que están persiguiendo a 3 ó 4 ancianos... prostitución masculina, y lo hacen por un motivo de tema físico, es decir, en momentos de situación desesperada, cuando están en la calle, pasando frío... ven que es una fuente de ingresos”.

“Jaén es una ciudad pequeña. Es decir, que cuando una época en la que eso se daba, pero la policía lo detectó. Nosotros también dimos parte a la policía de que sabíamos que había un par de chavales que lo estaban haciendo con otros chavales. Entonces pues... ahora mismo en Jaén, al menos visualmente, no se da. El problema está superado ¿No? Y que a veces también está ligado a la falta de programas de atención en el tiempo libre que promovemos los viernes y los sábados”.

Estos chicos se encuentran con grandes dificultades económicas que les lleva a realizar conductas que rechazan en su fuero interno. En su país de origen, Marruecos, esta prostitución infantil era encubierta de forma sistemática, pero, cada vez más, la sociedad se enfrenta a este tipo de abuso desde asociaciones como “No Toques a mi Hijo” (*Touche pas à mon enfant*). Sin embargo, los casos que nos relata José Luis Aguirre no pueden colocarse bajo la etiqueta de abuso hacia un menor, puesto que estos

chicos se aprovechan de los adultos que solicitan sus servicios, robándoles en muchas ocasiones.

Aparecen otras nuevas formas de sexualidad marroquí entre la prostitución masculina. Los chicos quieren seducir a las mujeres turistas extranjeras para así, no sólo disfrutar, sino tener la posibilidad de emigrar (Dialmy, 2000:120). Estos hombres, llamados gigolós son descritos como unos *vividores* que buscan a mujeres de buena posición económica, las cuales les pagan con dinero, regalos o incluso les ayudan a conseguir papeles para salir de Marruecos. Otros hombres, en su mayoría transexuales, travestis y homosexuales son llamados *putos* (*montak, mabun, luty o lubia*) y mantienen relaciones eróticas a cambio de una gratificación económica (Carmona Benito, 2007). Estos no son visibles, puesto que se consideran una desgracia y pueden ser agredidos.

Es preciso aclarar que, si bien la prostitución es una práctica ilícita en Marruecos, la imperiosa necesidad lleva a algunas mujeres a su ejercicio como única opción para su supervivencia. Además, con el proceso migratorio, cada vez son más las mujeres que llegan a España reagrupadas por sus maridos y que, una vez que se divorcian, son presa fácil para la prostitución, puesto que no conocen el idioma del país, no tienen redes sociales y se encuentran en situación irregular. Pero no siempre es así. Algunas jóvenes ofrecen sus servicios sexuales para alcanzar un estatus socio-económico superior y no acuciadas a una imperiosa necesidad económica. Sin embargo, es más difícil encontrar un hombre que sienta que su cuerpo es “vendido”, ya que su fin es el goce y, “de paso”, obtener una compensación material o ayuda, lo que acrecentaría aún más la virilidad y proactividad sexual masculina.

A modo de síntesis, nuestra pretensión no es otorgar un mayor protagonismo a ningún modelo de prostitución en concreto, sino mostrar de alguna manera, algunos de los datos que hemos obtenido en esta investigación, conscientes de que todavía queda mucho por hacer. Todo ello nos anima a emprender investigaciones futuras que nos permitan ahondar en ello.

## 5.4. OTRAS PRÁCTICAS Y PECULIARIDADES

### 5.4.1. Algunas prácticas no permitidas

Con respecto a estas conductas, el Islam permite las relaciones eróticas entre hombre y mujer siempre que éstas sean lícitas, es decir, que discurren en un marco normativo como lo es el del matrimonio<sup>62</sup>. La finalidad es la reproducción como mandato natural y divino, por lo que la castidad y el celibato no son vistos con buenos ojos. A este respecto, hay que recordar que el Islam desapruueba la vida monástica cristiana, aunque ciertos ascetas sufíes han llegado a aproximarse bastante a la misma. Por otro lado, todo aquello que se desvía del código normativo, como las relaciones extramatrimoniales, la prostitución y la homosexualidad es considerado ilícito<sup>63</sup>.

Entre las prácticas no permitidas, sucede, sin embargo, que cada vez son más, los jóvenes del entorno urbano que optan por juegos eróticos que no implican el coito. Los jóvenes marroquíes entrevistados en esta investigación comentan algunas conductas en cuanto a sus relaciones eróticas. Los cambios sociodemográficos han retrasado la edad del matrimonio y los jóvenes se "las arreglan" para buscar su satisfacción con otros juegos. Muchos de ellos mencionan la práctica de relaciones extramatrimoniales con prostitutas, con mujeres casadas, con mujeres de la propia familia o vecinas. Pero cada vez se da una tendencia mayor a las relaciones eróticas extramatrimoniales entre hombres y mujeres jóvenes, sobre todo en determinadas zonas más "liberales". Se realizan prácticas que preservan la virginidad de la chica como puede ser el *golpe de pincel* o lo que es lo mismo, cuando el pene pasa sólo por el exterior de la vagina de la chica. También son mencionadas otras prácticas como la sodomía y la felación, aunque siguen siendo mal vistas, tal y como nos cuenta Mohamed, uno de nuestros informantes, de origen tetuaní:

“Entre los jóvenes, la práctica sexual suele ser sin penetración, para conservar la virginidad de la chica. Suelen practicar el sexo sin penetración y eso está muy extendido, muchísimo, muchísimo más extendido de lo que imaginamos”.

En algunos casos, se celebran simulacros de matrimonio bendecidos como uniones bendecidas con una dote simbólica y la lectura de la *fatiha*, primera azora del

---

<sup>62</sup> El derecho islámico tradicional reconocía el concubinato, si bien, esta institución ha desaparecido con la abolición de la esclavitud.

<sup>63</sup> Ver capítulo 5.

Corán que podría equipararse al Padre Nuestro de la religión cristiana, con el fin de evitar los encuentros eróticos entre los jóvenes antes del matrimonio.

Otra de las prácticas mencionadas en este estudio es la masturbación (*nikâh al-yied* o “el matrimonio de la mano”; *al-adat-as-sirria* o “la costumbre secreta”), la cual es condenada por la escuela jurídica malekí, aunque algunos juristas sí la aceptan. Algunos informantes hacen referencia al conocido Imán marroquí de tendencia salafista Abdelbari Zanzami, el cual ha desatado grandes polémicas en Marruecos al afirmar en una fatua que la mujer puede masturbarse siempre que lo necesite con botellas, zanahorias e incluso con el mango de un mortero, con el fin de que no incurra en relaciones extramatrimoniales o, para satisfacer sus deseos eróticos en el caso de que esté condenada a la soltería. Otra de sus polémicas fatuas autorizaba a los hombres a tener relaciones eróticas con sus esposas recién fallecidas, por lo que incluso en su caso, la necrofilia resultaría aceptable.

Mohamed Al-Madkhouri, uno de nuestros informantes, nos contaba:

“Muchas veces se dan incluso en las mezquitas. De hecho, hay un Imán marroquí, iba a decir un cura, un Imán marroquí llamado Zanzami, que tiene una fatua sobre esta cosa, que, por ejemplo, perturba que, por ejemplo, asociado... y habla del sexo abiertamente. Ah, me preguntaba antes, sobre la masturbación femenina. Ese señor, ahora que me acuerdo, sí que habla de la masturbación femenina, que es legítima y que puede utilizar consoladores, incluso, incluso una zanahoria”.

Una mediadora marroquí también alude a este Imán cuando aparece el tema de la virginidad:

“Le llaman el Imán de la zanahoria. Si pierde la virginidad (la mujer) es difícil acceder al matrimonio, mal vista... y él dice que no (El Imán marroquí), que las mujeres que no son vírgenes porque entiende que necesitan esa parte de su vida”.

Este Imán ha sido objeto de numerosas controversias debido a otros comentarios suyos como el derecho de un hombre a tener relaciones con su esposa muerta. Para ello recurre al versículo coránico que afirma que “los creyentes estarán en el Paraíso con sus esposas”, lo que nos sumerge en el ámbito del romanticismo lúgubre y siniestro.

En otras escuelas se permite la masturbación del hombre, si ésta es practicada por la mujer o por la concubina. Si nos remontamos a otros momentos históricos, en la época medieval, Ibn Sina (980-1037) la aceptó por razones médicas, ya que consideraba que la acumulación de semen podría perjudicar al hombre. Según la teoría humoral de la época, si se evitaba la masturbación podrían enviarse humores venenosos al cerebro y al corazón. Más recientemente, Naamane Guessous (1997) realizó una investigación en donde sólo pudo abordar este tema con mujeres de ciudad o más formadas académicamente, lo que no nos resulta significativo a la hora de determinar que sólo las mujeres de este contexto practiquen la masturbación, pero sí para señalar que sólo ellas están dispuestas a hablar de ello.

#### **5.4.2. Otras prácticas y peculiaridades**

Entre las peculiaridades, en primer lugar mencionamos el binomio exhibicionismo/voyeurismo. El exhibicionismo puede tomarse como una falta de respeto hacia la persona ante la que se realiza la exhibición. El voyeurismo recibe mayores críticas, cuando atenta a la intimidad del sujeto o al pudor del “mirado”. Pero hoy día, son numerosos los recursos para mirar de un modo indirecto a través de los distintos medios técnicos y los medios de comunicación (Internet, cine...). Asimismo, el voyeurismo se ha profesionalizado a través de la pornografía. Al Bujari (810-870), contaba un caso en el que el deseo de mirar corre a cargo de un tercero, lo que podría llamarse un “voyeurismo imaginado”, lo que ocurre cuando, por ejemplo, una mujer describe otra mujer a su marido y éste goza con ello como si la estuviese mirando él mismo (Chebel, 1997: 41).

En segundo lugar, vamos a referirnos a la peculiaridad del fetichismo. Según Chebel (1997: 42), a medida que los comportamientos eróticos eran reprimidos y aumentaban las frustraciones, la cultura árabe fue generando también más fetichistas en comparación con otras sociedades, aunque desde mi punto de vista, lo mismo ha sucedido o sucede aún en otras sociedades también tradicionales, incluida España. Este fetichismo puede observarse, por ejemplo, en la noche de bodas. En esta noche, el marido espera que el himen de su esposa esté intacto, adoptando hacia ello una actitud que roza lo infantil, por la ilusión con la que vive este momento. Pero, tal y como explicamos en el apartado referente a la “virginidad”, la caída del himen no está ligada necesariamente a una penetración vaginal. En realidad, el fetichismo es una de las peculiaridades eróticas más universales, puesto que es común sentir atracción hacia

alguna zona del cuerpo o también hacia un objeto “fetiche”, dado el amplio abanico de posibilidades de deseo en este campo en cuanto a las sensaciones que suscita en nuestros sentidos. El grado de fijación exclusiva en estos “fetiches” es lo que permite dilucidar si se trata ya o no de una patología, lo que podría suceder cuando se hace más énfasis en el objeto en sí que en su significado simbólico. Sin embargo, Ellis lo entiende como una metáfora que convierte lo insignificante en importante (Amezúa, 2010:61). Puede ocurrir también que en el caso de que no se favorezca el deseo, algunas mujeres perciban una dificultad en sus encuentros amorosos con la primera o primeras penetraciones, lo que podría percibirse como una desobediencia neurótica de la vagina. Es lo que llaman vaginismo cuando no es posible la entrada del pene, lo cual puede darse cuando no hay deseo o atracción, lejos de un problema fisiológico. Son dificultades comunes ante la imposición de una conducta de “lo que tiene que pasar”.

En tercer lugar, nuestros informantes nos hablan del binomio masoquismo/sadismo, aunque ellos no nos permitieron grabar esta parte, por miedo a posibles represalias en su entorno. Aquellos hombres que nos hablaron de masoquismo guardaron silencio por temor a que se cuestionase su virilidad. Este término proviene de Leopold Sacher-Masoch, el cual describe en su obra *La Venus de las Pielas* una relación íntima entre dos sujetos y el sufrimiento del hombre como reflejo de su amor. Por otro lado, la peculiaridad erótica del sadismo rara vez tiene compañeros involuntarios (Williams & Moser, 1984), aunque se ha vinculado a los sadistas con violadores, razón por la que “callan” sus deseos más íntimos. Asimismo, tampoco hemos encontrado datos que evidencien esta relación entre sadismo y violación. De hecho, hay referencias que explican el origen del sadismo, entre ellas el análisis que lleva a cabo Ivan Bloch en *Vida y obra de Sade* en 1924<sup>64</sup>, en donde define a Sade como un libertino revolucionario, cuyas obras son meramente ficción y que incitan al imaginario erótico, aunque es habitual confundir el deseo erótico que provoca este tipo de literatura con la violencia y el sufrimiento.

Por último, otra peculiaridad amorosa que también mencionan algunos informantes es la pederastia, la cual proviene del griego *pedé*, de *paidós*: niños y *erastés*: atracción, deseo, amor. Ya desde la época clásica, era innegable la atracción que algunos sentían hacia los niños y los jóvenes. Sin embargo, los casos de violencia extrema y de terror han ido generando una visión sobre esta atracción que no tiene que

---

<sup>64</sup> Ver referencias en Ángeles Llorca (1996).

estar necesariamente vinculada con los abusos o las agresiones<sup>65</sup>. Pero, estas agresiones suceden de hecho. Ejemplo de ello lo encontramos en la historia de Gilles de Rais, un lugarteniente de Juana de Arco, el cual se hizo célebre por las monstruosas torturas que infringía a los niños y que, finalmente fue ejecutado por ello en 1440. Su historia le sirvió a Perrault para construir el personaje mítico de Barba Azul (Amezúa, 2010:68). Los movimientos revolucionarios de los sesenta y setenta en el plano sexual han sido respondidos con otros de “limpieza moral”<sup>66</sup>, como ha sucedido en Estados Unidos en los años ochenta (Levine, 2003) y que problematizaba los juegos o relaciones entre niños de edades similares, relacionando estos juegos con un abuso en el pasado o algún tipo de trastorno psicológico (Nathan y Snedeker, 2001). Esto ha generado una mayor protección sobre los menores y una mayor prevención hacia la pederastia concebida siempre desde su lado más negativo. Tal y como explica Agustín Malón (2004: 230): “Esto no significa que todo el discurso sobre el abuso se explique sencillamente desde un intento por criminalizar nuevamente lo sexual o convertirlo una vez más en una fuente de peligro en lugar de ser un valor humano digno. No es esa al menos la finalidad aparente en todos los que han denunciado el peligro”. El discurso del peligro sitúa a las mujeres en sujetos pasivos y víctimas del deseo masculino y a los niños y niñas en sujetos a los que hay que proteger. Hoy día, en Europa se está entrando en una lógica similar que insiste en los peligros de lo sexual (Malón, 2004:229). Desde luego, el acoso y el abuso existen, pero no necesariamente todos los casos dramáticos que suceden en la sociedad tienen un agresor y una víctima predeterminada.

Otro asunto es cuando la relación no es consentida. En este caso no hablamos de una relación erótica entre un adulto y un niño, sino de una imposición mediante la fuerza, habitualmente del mayor sobre el menor a fin de conseguir la satisfacción erótica sólo para una de las partes. Este lenguaje en torno al “abuso” ha venido a sustituir viejos lenguajes como los “del pecado” o “la honra”. Es un lenguaje que subraya el elemento de peligro (Malón, 2004:18). Si nos ceñimos ahora a Marruecos, entre los cambios introducidos más recientemente se encuentran las legislaciones que prohíben el matrimonio forzado según el artículo 503-2-1, lo que evita que las niñas contraigan matrimonio con hombres de mayor edad. El incumplimiento de esta ley condena a la persona a entre seis meses y un año de cárcel, con multas de entre 10.000 y 30.000

---

<sup>65</sup> Ver *El erótico* de Plutarco (46 ó 50-120), Biblioteca Clásica Gredos, 2003.

<sup>66</sup> Ejemplo de ello puede verse en el trabajo sobre Estados Unidos que explica con detalle Levine (2003). En este trabajo estudia una visión problematizadora en voga en ciertos ámbitos de lo erótico que favorece una educación sexual a favor de la castidad y la abstinencia, que conduce a evitar hablar de placer y de deseo.

dirhams marroquíes (entre 1000 y 3000 euros aproximadamente), pero no es fácil que se apliquen estas penas, según nos cuentan varios informantes:

“Por ejemplo una familia tiene un niño o una niña que ha sufrido un abuso sexual de alguien mayor, entonces prefieren mudarse del... del barrio. Por ejemplo, si el acosador es del... del mismo barrio, prefieren mudarse de barrio, cambiar de barrio o cambiar de ciudad a denunciarle, porque... para conservar el honor del niño o la niña”.

“La chica (menor) es abusada por un chico. Pero tiene la mala suerte de que, encima de que abusan de ella, se casan con ella, que es lo peor, porque piensan solamente en la vergüenza familiar. No piensan en lo que ella quiere. Lo que quiere la chica, la felicidad o, si quiere que ese chico sea el marido de su vida”.

Este cambio legislativo duplica la pena, si la mujer es menor de edad o si es agredida. Se pone de relieve la importancia del consentimiento, ya que las mujeres y las niñas que contraen matrimonios “arreglados” se someten a las presiones y las represalias del esposo y de la familia. Por esta razón, las denuncias por violación o acoso son retiradas en muchas ocasiones, y en otras muchas nunca son presentadas. Tal y como se comentó en el capítulo cuarto sobre modelos de pareja los matrimonios “arreglados” aún se siguen dando en algunas zonas de Marruecos. Merece la pena señalar la justificación de los matrimonios con niñas por parte de algunas personalidades marroquíes, como el jeque salafista Mohamed Ben Abderrahman Al Maghraoui, el cual emitió una fatua en 2008 en la que afirmaba que una niña de 9 años ofrecían mejores “prestaciones sexuales” que una de 20. Ello provocó un gran escándalo en la sociedad marroquí. Conviene subrayar distintas fuentes que señalan que el Profeta Mahoma se casó a la edad de 52 años con Aisha cuando ésta tenía 9 años<sup>67</sup>. No obstante, lo cierto es que desde 2005, la edad para casarse se ha elevado hasta los 18 años, según el artículo 19, pero el sistema judicial marroquí sigue sin imponer penas severas a aquellos que abusan de los menores.

Sin embargo, hay algunas excepciones solicitadas por los padres que sí permiten a los jueces autorizar matrimonios en los que la mujer es menor de 18 años según los artículos 20 y 21, incluso sin el consentimiento del tutor legal. Estas excepciones hacen

---

<sup>67</sup> Algunas fuentes desmienten este dato <http://www.webislam.com/articulos/81203-aisha-la-esposa-del-profeta-sas-tenia-19-anos-de-edad-cuando-se-caso-segun-exper.html>

referencia, por lo general, a razones socioeconómicas cuando las niñas provienen de familias pobres. Estas excepciones son criticadas por el Comité de los Derechos del Niño de la ONU, que establece que la edad mínima general para contraer matrimonio ha de ser de 18 años para que éste pueda ser consentido por ambos cónyuges, aunque la ley puede determinar excepciones que garanticen el consentimiento válido del matrimonio.

Las condenas de abusos de menores son más suaves en Marruecos que en otros países, ya que son conductas tratadas como delitos y no como crímenes. Por ello, muchas personas europeas visitan Marruecos con el fin de poder llevar a cabo estas prácticas eróticas de un modo más “libre”. Uno de los casos más escandalosos fue el de un ex ministro francés que fue detenido en una redada en Marrakech por participar en una orgía con menores y que fue liberado cuando se supo su identidad. En el periódico digital *El espectador* (29 de enero de 2015) se mencionan otras detenciones, también en Marrakech, auténtico “paraíso turístico sexual” de Marruecos, en donde por tan sólo 5 euros, se ofrece a los extranjeros encuentros eróticos con niños menores. Entre estas detenciones se encuentra la de un sexagenario francés que recibía en su casa a niños a los que hacía regalos o les ofrecía ayuda humanitaria, si éstos accedían a pasar la noche con él. Según Omar Arbib, representante en Marrakech de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH), este hombre abusó de dos hermanos, mientras el padre de los niños dormía en otra habitación en su domicilio, por lo que fue condenado a dos años de cárcel. Puede parecer sorprendente que los padres no denuncien este tipo de conductas, pero ello puede explicarse por la ayuda económica que recibían. De hecho, este tipo de condenas puede no exceder de un año, puesto que son recurridas y no hay indicios de coacción ni de violencia física.

No es hasta el 2004 cuando aparece la ONG “No toquéis a mis hijos” (*Touche pas à mon enfant*, en francés). Es entonces, cuando se empieza a tratar específicamente esta cuestión. Najia Adib considera vergonzoso que algunas personas occidentales aprovechen la pobreza de los niños marroquíes para satisfacer sus necesidades eróticas. Sin embargo, a su vez, también se dan muchos casos de ciudadanos de este país que abusan de los niños. Estas personas están más protegidas por los jueces que las occidentales, ya que si la víctima es una niña, estos hombres recurren en ocasiones al argumento de que “sólo ponían a prueba la virginidad de la niña e iban a casarse con ella”. Además, Adib sostiene que cuanto más joven es el niño, más dinero paga un pederasta. Aunque no existen cifras al respecto, esta ONG calcula que unos 26.000 niños son agredidos sexualmente al año, es decir, más de 70 al día. Por otro lado, Amina

Lmalih, directora de la ONG Bayti explicaba en una entrevista en RTVE (7-8-2013) que sólo el 10% de los 19500 niños en situación de exclusión que habían estado en sus programas reconocían que habían sido víctimas de abusos.

La máxima pena por este delito ha sido impuesta en 2010 por la Justicia Marroquí para el español Daniel Galván, nacido en Irak, pero que obtuvo la nacionalidad en España al casarse con una mujer española, aunque tiempo después se divorció de ella. Galván fue condenado en Kenitra (Marruecos) el 2 de Mayo de 2011 a 30 años de cárcel por abusar de varios niños, aunque fue indultado por el rey Mohamed VI. Pero las numerosas movilizaciones y protestas hicieron que se volviese a juzgar el caso. Por ello, Daniel Galván fue puesto a disposición judicial en España. La Audiencia Nacional en España acordó que terminase de cumplir la condena que le impusieron los tribunales marroquíes en España, por lo que fue detenido el 5 de agosto de 2013 en Murcia. Asimismo, se han dado otras detenciones durante 2014 de personas provenientes de Francia, España, Italia, Alemania o Reino Unido.

La Organización Mundial del Turismo estimó que, de los 700 millones de personas que viajaron en 2005, un 20% lo hizo por razones de turismo sexual y un 3% de ellas reconocían viajar para tener relaciones eróticas con menores, según las cifras recogidas por ECPAT, una organización que pretende poner fin a la Prostitución Infantil, la Pornografía Infantil y el Tráfico de Niños con fines sexuales. En España, Unicef llevó a cabo una encuesta en 2007 según la cual el 10% de los 1.200 encuestados reconocía conocer a alguien que había viajado con el fin de tener relaciones eróticas con menores. Por otro lado, Save the Children estimaba que unos 4000 turistas españoles viajaban cada año con este mismo objetivo.

La violación se define como una invasión forzada de la intimidad corporal de la otra persona. Sin embargo, el artículo 486 del Código Penal Marroquí, que la condena con penas entre 5 y 10 años de cárcel, no define la violación conyugal como un delito. Los artículos 486, 487 y 488 del Código Penal pueden llegar a imponer hasta penas de 30 años, cuando la persona abusada es menor de edad (como ocurrió en el caso en el que se condenó a Daniel Galván), una persona con discapacidad, una mujer embarazada o una mujer que con ello pierde su virginidad, o si la persona que abusa hace uso de su autoridad, como puede ser el caso de los funcionarios de Estado. Pero, a pesar de estas leyes, el honor y la reputación de las mujeres y las niñas violadas se ven dañados, debido al fuerte rechazo social al que se ven sometidas. El proyecto de ley, según el artículo 446, podría obligar a los profesionales sanitarios a testificar en el caso de que

observasen indicios de violencia en sus pacientes, lo que podría cohibir a las mujeres y las niñas a buscar atención médica, por temor a que se averiguase lo que ha sucedido.

Estas observaciones acerca de la “patologización” e incluso de la criminalización de ciertas prácticas eróticas y peculiaridades eróticas nos conducen a la reflexión que nos planteábamos al principio de este apartado acerca de “lo no visibilizado” en el ámbito del erotismo y la amatoria. A pesar del control social existente, estos comportamientos aparecen en el momento en el que la persona descubre aquello que le satisface eróticamente, pero que oculta si el acto es condenado en su medio social. Estas prácticas son clasificadas en función de lo que consideren normal y no lo es, pero la historia nos ha enseñado cómo unos mismos comportamientos han sido permitidos y más adelante prohibidos, o a la inversa. El discurso del peligro no permite visibilizar la variedad y la diversidad de los deseos del sujeto sexuado. Por ello, insistimos en la necesidad de una educación en valores, lejos de imposiciones o prohibiciones, con el objetivo de que, cada cual pueda aceptarse a sí mismo y expresar su erótica de un modo satisfactorio para él. La inclusión de unos valores en los que prime la libertad del individuo permite la actuación de determinadas prácticas desde el respeto a uno mismo y a los demás con la responsabilidad y prudencias necesarias o es que ¿dejaríamos de cruzar la calle porque nos puede atropellar un coche? Por supuesto, esta temática puede abrir un interesante debate, aunque aquí no podemos profundizar más en ella.

## 6. ALGUNAS CONCLUSIONES

Esta investigación acerca del arte de amar entre los inmigrantes marroquíes en España se ha basado en el marco teórico del Hecho Sexual Humano, el cual nos ha proporcionado una serie de conceptos clave para nuestra investigación, siendo el principal de ellos el de amatoria, dada su capacidad para conectarse con otros aspectos de la existencia del colectivo estudiado.

Tal y como hemos explicado a lo largo de la investigación, resulta sorprendente la enorme complejidad y heterogeneidad que actualmente presenta la sociedad marroquí. Gran parte de esta complejidad procede de la coexistencia de diferentes sistemas normativos que dirigen los comportamientos de las personas, como lo son la ley islámica (*Sharia*), las costumbres locales (*orf*) y los códigos morales y legislativos importados de Occidente, unos códigos, todos ellos, que muchas veces entran en contradicción entre sí, lo cual se ha complicado aún más, en muchas ocasiones en el caso de la población inmigrante marroquí en España.

Hay que tener en cuenta que, estas contradicciones poseen una dimensión histórica. Marruecos ha experimentado en las últimas generaciones un complejo proceso de cambio social, muy contradictorio e inducido, en parte, desde el exterior, que ha provocado profundas transformaciones en todos los ámbitos y también en los modelos de familia y en la organización de la sexualidad y la amatoria.

A efectos didácticos y sabiendo que la realidad es siempre mucho más compleja, hemos representado esta transformación como el paso de un sistema familiar rigurosamente patriarcal a otro al que podemos llamar más moderno e individualista.

Si empezamos por el sistema patriarcal tradicional, éste se caracteriza por la existencia de una clara jerarquía y desigualdad en función del género, pero también de la edad. La sociedad se organiza en gran medida en grupos corporativos basados en la filiación patrilineal. Estos patrilinajes pueden luego intercambiar mujeres entre sí, a través de matrimonios arreglados. Por medio de estos matrimonios se establecen alianzas entre los distintos grupos y circulan los bienes patrimoniales. De ahí que los deseos de los contrayentes, en especial los de las mujeres, se subordinen a esta lógica política. Igualmente, el derecho de pertenencia al grupo de linaje, y, por tanto, también el acceso a la propiedad, vienen dados por la filiación por línea masculina. Por todas estas razones, resulta de enorme importancia estratégica el control sobre la actividad sexual de la mujer y, en un sentido más amplio, sobre el conjunto de su existencia,

mediante prácticas como la segregación sexual, la reclusión femenina y la adopción de una vestimenta pudorosa.

A pesar de su carácter represivo, y de toda la infelicidad que a menudo genera, este modelo patriarcal tradicional se encuentra muy bien adaptado a las características básicas de una sociedad basada en grupos corporativos que compiten entre sí, en una situación, en general, de fuerte escasez material y de debilidad de los poderes públicos reguladores.

La llamada de atención sobre esta funcionalidad social resulta de gran importancia para contrarrestar la pretensión simplista de que este patriarcado tradicional es un mero efecto del Islam. De hecho, existía mucho antes de que surgiera esta religión. No obstante, sí puede afirmarse que las versiones históricamente predominantes de esta religión han postulado un modelo claramente patriarcal y que, por tanto, han tendido a reforzar y a legitimar el patriarcado ya existente de hecho (Tillion, 1982). Asimismo, los códigos normativos tradicionales, el *orf*, han postulado este mismo patriarcado, a veces de una forma mucha más dura que el derecho islámico clásico. Pero también hay que decir que, a menudo, mucha gente ha infringido en la práctica las imposiciones de este patriarcado y vivido una existencia más liberal. La literatura árabe clásica proporciona buenos ejemplos de todo ello.

Este modelo patriarcal tradicional se ha visto parcialmente afectado por el ya mencionado proceso de modernización de la sociedad marroquí. En el curso de la misma, la población se ha urbanizado, ha elevado drásticamente su nivel cultural y la mujer ha entrado en el mercado de trabajo y accedido a la educación. Asimismo, los grupos de linaje se han tendido a disgregar, conforme sus distintas funciones han pasado ahora a ser desempeñadas por los poderes públicos o por el mercado capitalista, en lo referente a la seguridad o al suministro de los bienes y servicios básicos. En especial, se ha incrementado el individualismo, con lo que supone la búsqueda de la propia satisfacción personal, en detrimento de los intereses del propio grupo, por ejemplo, en lo referente a la elección de la pareja o al ejercicio de la propia sexualidad. Estos procesos sociológicos de fondo favorecen una mayor receptividad hacia los valores y los códigos de comportamiento importados desde Occidente. El resultado de todo ello es un cambio parcial en el modelo de familia, en donde la familia nuclear tiende a reemplazar a la extensa, el matrimonio por amor al arreglado y se acrecienta la permisividad sobre los comportamientos antes prohibidos. Asimismo, la mujer accede en mucha mayor medida al espacio público (Luque Morales y Castien Maestro, 2013a).

Sin embargo, este proceso de cambio también se topa con distintos factores que actúan en su contra. De una parte, la propia pobreza y la debilidad institucional favorecen a menudo la subsistencia de los grupos corporativos patriarcales. Asimismo, se ha ido produciendo en paralelo un proceso de reislamización cultural, ligado en parte al auge del islamismo como movimiento socio-político. Este movimiento de reislamización de las costumbres responde a factores muy diversos, aunque uno de ellos estriba en la búsqueda de una autoafirmación identitaria frente a Occidente. Una de las consecuencias del mismo ha sido justamente la promoción de un mayor pudor en la vestimenta femenina (Castien Maestro, 2013a: 38-39), un aumento de la práctica religiosa y una defensa de unos comportamientos más puritanos. Nos encontramos, pues, ante una situación muy contradictoria.

Todo este escenario se vuelve aún todavía más complejo con la emigración a España. Ello ocurre así por varias razones. La exposición a los códigos normativos occidentales es ahora mucho mayor. Del mismo modo, se pueden producir presiones sociales muy fuertes en contra de aquellos comportamientos que resultan más chocantes para la población autóctona, como puede ocurrir con el uso del *hiyab*. Al mismo tiempo, las oportunidades para acceder a placeres antes prohibidos aumentan claramente. Pero, por otra parte, el control social dentro del propio colectivo puede seguir siendo muy poderoso y producirse asimismo procesos de repliegue conservador en ciertos casos. El resultado final es una complejidad todavía mayor.

Debe destacarse una fuerte pervivencia del modelo más tradicional. Dentro del mismo existe una clara división entre los comportamientos amorios en función del género. El hombre se caracteriza por un ethos autoafirmativo y proactivo, en contraste con la pasividad de la mujer. Todo ello repercute en la amatoria de los sujetos y las formas de entender el erotismo. En este contexto, se dan escasas posibilidades para el cortejo y la seducción, aunque la misma puede ser ejercida de un modo más indirecto y recatado. En el nuevo escenario, en el que se generalizan las parejas por libre elección, el cortejo también lo hace. Pero la práctica del mismo sigue sujeta a fuertes limitaciones derivadas del control social en contra de comportamientos considerados poco pudorosos, especialmente en el caso de la mujer. Aquellos espacios públicos en donde se produce una mayor mixticidad y una mayor posibilidad de conocer a nuevas personas de manera casual, como el transporte público, las tiendas, las consultas del médico o los locutorios adquieren ahora una gran importancia. Las redes sociales son útiles para escapar de este control social, sobre todo el de la generación más mayor menos

familiarizada con ellas, aunque puede no ser así en el caso del control de los hermanos sobre las hermanas. Todo ello favorece el surgimiento de relaciones con una gran rapidez, que pueden desembocar en el matrimonio, sin que los cónyuges lleguen a conocerse mucho. Es lo que a veces se denomina “casarse a la marroquí”. De no ser así, el noviazgo podría desembocar en deslices y habladurías, afectando negativamente a la reputación de la mujer y a la de su familia. Por esta razón, algunos noviazgos se mantienen secretos o son tolerados siempre que no sean públicos. De igual manera, determinados hombres pueden llevar a cabo durante un tiempo un modo de vida más “liberal” para más tarde consagrarse a una relación de pareja más tradicional con una mujer considerada adecuada para ello.

Por otra parte, aunque se generalice el matrimonio por elección, los padres siguen aconsejando, incluso vetando algunos matrimonios, sobre todo la familia del novio en el caso de que la chica no pertenezca a una familia respetable. Nos encontraríamos, por tanto, ante unos matrimonios semiarreglados, en donde se entremezclan los modelos tradicional y moderno. En términos generales, las relaciones entre hombre y mujer fuera del matrimonio siguen siendo objeto de un fuerte rechazo social. Es especialmente dramático a este respecto el caso de las madres solteras de Marruecos. Hoy en día no son encarceladas, pero sí fuertemente estigmatizadas.

Pero, ¿se mantienen estos comportamientos amatorios de nuestros informantes cuando llegan a España? Parece ser que en gran medida. Nos hemos topado igualmente con algunos matrimonios que viven de un modo más tradicional y que se han visto obligados a “invertir los roles” cuando el marido se ha quedado en paro y es la mujer la que ha empezado a trabajar, lo que ha podido valorarse por otros compatriotas suyos como un factor disgregador de la familia en el que la mujer va adquiriendo más poder que el hombre fuera del hogar. Otras mujeres, sin embargo, se sienten solas al estar lejos de su familia y su red social y experimentan un cierto repliegue conservador en el país de acogida.

Un dato que me parece muy significativo es el aumento de las parejas mixtas en España. En nuestras entrevistas nos hemos encontrado con algunos hombres marroquíes que han contraído matrimonio con mujeres españolas, lo que nos ha llevado a plantearnos nuevos interrogantes acerca de la gestión de la amatoria entre personas de culturas diferentes. Este tipo de parejas tratan de aminorar sus diferencias y buscan aquellos puntos que tienen en común a partir de sus creencias religiosas o en conductas u opiniones que comparten. La dificultad mayor entre ellos podría aparecer con la

llegada de los hijos, ya que éstos pueden desestabilizar las reglas ya acordadas en la pareja. Por último, las diferencias en la pareja podrían amplificarse si aparecen elementos como la exclusión social o el paro de alguno de los dos miembros. No obstante, no hemos podido profundizar en ello, dado que ésta no era la prioridad de nuestra investigación.

Junto a estos comportamientos amorios centrados en el matrimonio, o realizados con vistas al mismo, nos hemos ocupado también, si bien en menor medida, de aquellas otras prácticas amorios socialmente condenadas, como las de carácter homosexual, las de carácter adúltero o las realizadas con trabajadores sexuales. Todas ellas están penadas por la ley en Marruecos, aparte de la condena social que frecuentemente reciben.

Nos encontramos, en definitiva, ante un panorama enormemente rico y complejo, que sólo hemos podido explorar aquí en una medida limitada. Aún así, hemos podido extraer algunas conclusiones. En primer lugar, se observa una fuerte resistencia de las estructuras sociales patriarcales, pese a todos los cambios sociales experimentados. Es lo que conduce a ciertos autores a hablar de un “neopatriarcado” (Sharabi, 1992). El matrimonio heterosexual es el modelo aceptado por la inmensa mayoría y las desviaciones con respecto al mismo son fuertemente condenadas. De igual manera, la idea de la decencia femenina sigue muy arraigada, aunque ahora se observa una defensa de la misma en términos no sólo de afirmación identitaria, sino también de adquisición de una mayor autonomía e independencia personal, por medio del mantenimiento de una esfera de privacidad.

A mi parecer, aún queda mucho camino por recorrer para que los sujetos puedan expresar libremente lo que desean, ya sea en la sociedad marroquí o en la española. El individuo se enfrenta a muchas desigualdades y conflictos, lo que dificulta el encuentro amorio tanto en una cultura como en otra. De ahí que no abogamos por ningún *ars amandi* concreto, puesto que cada pareja crea el suyo propio. Nos preguntamos si, en España, nuestro modo de actuar es buscado por el sujeto o si se mueve por unas circunstancias concretas en las que la estabilidad personal ha perdido fuerza. De ser así, el individuo que busca un futuro menos incierto, podría no encontrarlo en una “sociedad líquida” como lo es la occidental actualmente (Bauman, 2005).

Llegados a este punto, en el que puede darse dar por concluida esta investigación, creemos que la misma, más allá de la utilidad que pueda tener en el ámbito antropológico y psicosociológico, también ofrece un interés pedagógico al

ofrecer una teoría educativa en el marco teórico del Hecho Sexual Humano. Sin embargo, siempre hay hilos de los que seguir tirando y cuestiones en las que seguir profundizando.

Con este fin, nos gustaría retomar el contacto con nuestros informantes para extraer nuevas informaciones pasado un tiempo, atendiendo a cómo han gestionado sus vivencias en el proceso migratorio, en concreto, aquellas ejercidas en el seno de las parejas de inmigrantes marroquíes y de las parejas mixtas. Según lo planteado en este estudio, no nos hemos detenido en aquellos aspectos de la amatoria que discurren al margen de la pareja, al no formar parte de nuestro principal objeto de estudio. Pero consideramos de un especial interés aquellas prácticas y peculiaridades mal vistas socialmente con las que nos hemos encontrado y, que merecen una atención más exhaustiva, ¿dónde queda el deseo que no es aceptado socialmente y/o legalmente? En suma, esta investigación abre muchas puertas para futuras investigaciones. No cesaremos en nuestro empeño de seguir trabajando.

## 7. GLOSARIO TÉRMINOS ÁRABES

*Adra*: virgen.

*Al-adat-as-sirria*: “la costumbre secreta”, masturbación. Ver *nikah al-yied*.

*Awlâd az-zinâ*: hijos del pecado.

*Awra*: partes vergonzosas.

*Ayn al hassed*: literalmente, “ojo de la envidia”, mal de ojo.

*Bajur*: vapor de una hoguera en donde se queman una serie de ingredientes, a veces con la finalidad de hacer daño a una rival amorosa o a una co-esposa.

*Bard*: frío.

*Basha-poch* (persa): niño-mujer.

*Bent*: niñas y/o hijas vírgenes hasta que se casan.

*Bina*: edificio.

*Bismilah*: “En el nombre de Dios”.

*Cajba, mumis, charmuta, daría*: prostituta.

*Efrit*: genio (hombre). *Efrita*: genio (mujer).

*Fadiha*: escándalo.

*Fakih*: especialista religioso.

*Fatiha*: primera azora del Corán, que podría asimilarse al Padre Nuestro de la religión cristiana.

*Fitna*: desorden, caos.

*Ghassoul*: champú de arcilla y loción con flores aromáticas para eliminar la alheña y los aceites del *hammán*.

*Gulam*: doncel.

*Gulamiyat*: muchachas disfrazadas de mozos.

*Halal*: lícito.

*Hamsa*: cinco.

*Haram*: ilícito.

*Hashuma*: vergüenza.

*Hamman*: baños.

*Henna*: alheña.

*Hiyab*: Velo. Instrumento de protección. En ocasiones, puede ser utilizado como amuleto.

*Hudud*: fronteras.

*Idda*: periodo de espera de tres menstruaciones que la mujer debe respetar tras su viudedad o divorcio para asegurar la paternidad de su exmarido.

*Ihtiram*: respeto.

*Imra diel zanka*: mujer de la calle.

*Junta*: androginia.

*Kifkif*: iguales.

*Leilat ed-djol*: noche de bodas o “noche de la entrada”.

*Liwat*: homosexualidad.

*Mahar*: dote de la novia.

*Majyuba*: protegida.

*Maslaha*: interés común.

*Mhecca*: Trozos redondos de corcho envueltos en fundas de lana de ganchillo que tienen la función de limpiar las células muertas.

*Montak, mabun, luty o lubia*: prostitutas.

*Mra*: mujer, a veces en oposición a doncella.

*Mudawana*: Código del Estatuto Personal de Marruecos.

*Nafaqa*: pensión alimenticia.

*Nikâh al-yied*: “matrimonio de la mano”, masturbación. Ver *al-adat-as-sirria*.

*Nikah*: matrimonio.

*Orf*: costumbre local.

*Qabla*: comadrona.

*Qadisha*: sagrada.

*Sahhâra* o *shuwwâfa*: mujeres que realizan rituales mediante pactos con los *yunn*, o “genios”.

*Sdag* o *sbag*: sangre himenal.

*Sharia*: ley islámica.

*Shrwita* o *mahabba*: amorosa.

*Suhur*: magia.

*Tajruj*: mujer que sale.

*Taleb*. Pl: *Tolab*: estudiante de materias religiosas.

*Tqâf* o *kirâha*: magia agresiva.

*Umma*: comunidad de creyentes.

*Yahiliya*: tiempo de ignorancia.

*Yariya*: concubina-esclava.

*Yinn*: genio.

*Zamel*: bujarrón.

#### FRASES Y CITAS

*Al-'Ain az-zarga jana b-kul khir*: los hombres de ojos azules trajeron todo tipo de bendiciones.

*Al-alr bi-il-ma'aruf wa an-nayi 'an al-munkar*: ordenar el bien y prohibir el mal.

*Layali al-unsi fi Vienna*: noches de placer en Viena.

*Shof al -yudur wa la al-yulud*: fíjate en las raíces y no en la piel.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

ABKARI AZOUZ, Abderrahim (traductor) (2008): *Código de la Familia en Marruecos*. Madrid: ATIME (Asociación de Trabajadores e Inmigrantes Marroquíes en España).

AGGRAWAL, Anil (2009): *Forensic and medico-legal aspects of sexual crimes and unusual sexual practices*. Florida: CRC Press.

AIXELÀ, Yolanda (2002): “Descubriendo velos políticos. Discursos de género e Islam en Marruecos”. En RAMÍREZ, A. y LÓPEZ, B. (eds.): *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*. Barcelona: Bellaterra.

ALAMINOS, Antonio (2008): “Matrimonios mixtos intraeuropeos: un modelo empírico”. *Revista OBETS*, 1.

ALBERONI, Francesco (2006): *Innamoramento e amore*. Milano: Garzanti.

ALTMAN, Irwing (1974): “The communication on interpersonal Attraction: an ecological approach”. En HUSTON, T.L. (ed.): *Foundations on Interpersonal Attraction*. Nueva York: Academic Press.

ALVAR, Antonio (2009): “Ars amandi en Grecia y Roma”. *Revista Española de Sexología*, 152.

ALVAR, Carlos (1982): “El amor en la poesía tradicional y el romancero”. *Revista de Occidente*, 15-16.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA) (2000): *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. Washington: APA.

AMEZÚA, Efigenio (1974): *La erótica en sus comienzos*. Barcelona: Fontanella.

AMEZÚA, Efigenio (1978): “Sobre las actitudes”. *Revista Vida Sanitaria*, 1.

AMEZÚA, Efigenio (1993): “Los hijos de Don Santiago. Paseo por el casco antiguo de nuestra sexología”. *Revista Española de Sexología* (extra doble), 59-60.

AMEZÚA, Efigenio (1999): “Teoría de los sexos: la letra española de la Sexología”. *Revista Española de Sexología* (extra doble), 95-96.

AMEZÚA, Efigenio (2000): “El Ars Amandi de los sexos: la letra española de la sex therapy”. *Revista Española de Sexología* (extra doble), 99-100.

AMEZÚA, Efigenio (2004): “La línea política de la Reforma sexual. Memoria histórica y planes de futuro”. *Anuario de Sexología AEPS*, 8.

AMEZÚA, Efigenio (2006): “Sexologemas”. *Revista Española de Sexología* (extra doble), 135-136.

AMEZÚA, Efigenio (2010): “Dos nociones muy útiles en Sexología: dificultades comunes y peculiaridades eróticas”. *Revista Española de Sexología*, 160.

AMIGAS DE HABLA HISPANA (2012). *Revista entre Hispanas*. Disponible en <https://revistaentrehispanas.wordpress.com/2012/09/24/la-historia-de-antar-y-abla/>

ARNAIZ KOMPANIETZ, Ana (2010): *La condición sexual humana y la construcción de la realidad* (tomo 1). Madrid: Biblioteca Nueva.

ARONSON, Elliot y LINDER, Darwyn (1965): “Gain and loss of steem as determinants of interpersonal attractiveness”. *Journal of Experimental Social Psychology*, 1.

ARROYO DE LA FUENTE, Amparo (2013): *Vida cotidiana en la Roma de los Césares*; Madrid: Alderaban.

BALI, Wahid Abdussalam (2003): *La protection des hommes des djins et de Satan*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmyah.

BAUMAN, Zygmunt (2005): *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

BECKER, Berd (1990): “Le pentagramme au Maroc: symbole religieux, emblème politique, sceau magique”. En BENCHERIFA, A. y PROPP, H. (ed): *Le Maroc: espace et société*. Passau: Passavia Universitätsverlag.

BEN JELLOUN, Tahar (1987): *El niño de arena. La noche sagrada*. Madrid: Círculo de lectores.

BERTAUX, Daniel (ed.) (1981): *Biography and History: The Life History Approach in Social Sciences*. Beverly Hills CA: Sage.

BESSIS, Sophie y BELHASSEN, Souhair (1994): *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*. Madrid: Horas y Horas.

BIBLIA (La) (La Nueva Versión Internacional de la Biblia) (1997): Ed. John Smith. Chicago: Sunset Publishing.

BLOOM, Benjamin (1978): “Marital disruption as a stressor: a review and analysis”. *Psychological Bulletin*, 85.

BLUMER, Herbert (1982): *Interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

BOUHDIBA, Abdelwahab (1998): *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi Books.

BOURDIEU, Pierre (2005): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

BRAS, Jean-Philippe (2007): “La réforme du Code de la Famille en Maroc et en Algérie. Quelles avancées pour la démocratie?”. *Critique Internationale*, 38.

BREGER Rosemary y HILL, Rossana (eds) (1998): *Cross-cultural Marriage. Identity and Choise*. Oxford: Berg.

BURGAT, François (1996): *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra.

BUSS, David M. (1988): "Love acts: the evolutionary biology of love". En STERBERG, R.J. y BARNES, M.L. (eds) *The Psycology of Love*. New Haven: Yale University Press.

BRUCKNER, Pascal y FINKIELKRAUT, Alain (1979): *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona: Anagrama.

BYRNE, Erwin (1971): *The attraction Paradigm*. Nueva York: Academic Press.

CARMONA BENITO, Sara (2007): *Ellas salen, nosotras salimos*. Barcelona: Icaria.

CARNES, Patrick y SCHNEIDER, J. (2000): "Recognition and management of addictive sexual disorders: Guide for the primary care clinician". *Primary Care Practice*, 4.

CARRASCO, María José y col. (1990): "Disfunción Sexual y otros trastornos de la pareja". En MAYOR, J. y LABRADOR F.J. (eds): *Manual de modificación de conducta*. Madrid: Alhambra.

CARREÑO, Mercedes (1991): *Aspectos psicosociales de las relaciones amorosas*. Tesis doctoral. Facultad de Psicología, Universidad de Santiago de Compostela.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1995): "El amor a través de la trilogía del Cairo. Una perspectiva sociológica". *Awraq*, Volumen XVI.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1999): "El juego de las combinaciones. Principios de valoración moral en la cultura marroquí". *Awraq*, Volumen XX.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2003): *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2005): "Un Islam múltiple. La definición de la identidad religiosa entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid". *Encuentro Islamo-Cristiano*, 404.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2012): "Islam, secularización e inmigración musulmana en Occidente". En NDOUBA, Kayamba Tshitshi (ed.): *Inmigración y comunidades religiosas, implicaciones para las políticas de integración de los inmigrantes*. Madrid: Fundación de Estudios Internacionales e Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2013a): “La mujer musulmana en Occidente: Repensando los significados del “respeto”, el “pudor” y la “identidad”. *Revista Española de Sexología*, 176.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2013b): “Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proleísmo y militancia. *Cuadernos de estrategia*, 163.

CASTILLA DEL PINO, Carlos (1971): *Sexualidad y represión*. Madrid: Ayuso.

CENTLIVRES, Pierre y CEWNTLIVRES-DEMONT, Micheline (1988): “*Et si on parlait de l’Afghanistan: Terrains et Textes 1964-1980*”, Neuchâtel: Ed. de l’Institut d’ethnologie; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l’homme.

CHANG, Jolan (1994): *El Tao del amor y del sexo*. México: Año Cero.

CHARFI, Mohamed (2001): “Islam y modernidad. El malentendido histórico”. Granada: Almed.

CHEBEL, Malek (1997): *El espíritu del serrallo*. Barcelona: Bellaterra.

CHODOROW, Nancy (1999): *The Reproduction of Mothering. Feminism and Psychoanalytic Theory. Femininities, Masculinities and Sexualities. The Power of Feelings*. New Haven: Yale University Press.

COHEN, Abner (1969): *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. California: University of California Press.

CONTÉ, Édouard (2001): “Filiations prophétiques. Réflexions sur la personne de Muhammad”. En BONTE, Pierre/CONTÉ, Édouard y DRESCH, Paul (dir.): *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. París: CNRS-Éditions.

CORÁN (el) (1986). Trad. de Julio Cortés. Barcelona: Herder.

CORBIN, Henry (2000): *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Editorial Trotta.

CRAPANZANO, Vincent (1973): *The Hamasdha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

CRAPANZANO, Vincent (1980): *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.

CRESWELL, John (1994): *Research design: Qualitative & quantitative approaches*. Thousand Oaks. Calif: Sage Publications.

CRIADO, María Jesús (2001): *La línea quebrada. Historias de vida de migrantes*. Madrid: Consejo Económico y Social de España.

DALY, Mary (1978): *Gyn/ecology: The Metaphysics of radical feminism*. Boston: Beacon.

DAOUD, Zakya (1993): *Féminisme er politique au Maghreb. Soixante ans de lute*. Casablanca: Eddif.

DAVIS, Susan (1983): *Patience and Power: Women's lives in a Morocan Village*; Rochester (Vermont): Schenkma Publisihing Company.

DAVIS, D.L. (1996): "Cultural sensitivity and the sexual disorders of the DSM-IV: Review and assessment". En MEZZICH, J.E./ KLEINMAN, A./ FABREGA, H. y PARRÓN, D.L. (Eds.): *Culture and psychiatric diagnosis: A DSM-IV perspective*. Washington, DC: American Psychiatric Press.

DE BEAUVOIR, Simone (1987): *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX.

DE LA CRUZ AGUILAR, Emilio (1996): *La Tuna*. Madrid: Editorial Complutense.

DEL CAMPO, Salustiano (2004): "Las transiciones de la familia española". *Arbor* CLXXVIII, 702.

DELEITO Y PIÑUELA, José (1998): *La mala vida en la España de Felipe IV*. Madrid: Alianza Editorial.

DEMAZEUX, Steeves y SINGY, Patrick (2015): *The DSM-5 in Perspective. Philosophical Reflections on the Psychiatric Babel*. Nueva York: Springer.

DENTI DI PIRAJNO, Alberto (2006): *Medicina para serpientes*. Madrid: El viento.

DENZIN, Norman (1989): *The Research Act*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

DIALMY, Abdessamad (1988): *Sexualité et discours au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.

DYALMY, Abdessamad (2000): *Jeunesse, Sida et Islam*. Casablanca: Eddif.

DE MIGUEL, Amando (1992): *La sociedad española 1992-1993*. Madrid: Editorial Alianza.

DU PLESSIX GRAY, Francine (2002): *El Marqués de Sade, una vida*. Madrid: Punto de Lectura.

EL AYADI, Mohamed; RACHIK, Hassan y TOZY, Mohamed (2007): *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Prologues, coll: Religion et société.

ELÍAS, Norbert (1990): *La sociedad de los individuos*. Ensayos. Barcelona: Península.

ELLIS, Havelock (1913): *Summa sexológica*. Madrid: Marín.

EL-SAADAWI, Nawal (1991): *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid: Horas y horas.

ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM (1916-1927): *Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*. París: Maissonneuve-Larose.

ENGELS, Friedrich (1971): *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Barcelona: Fundamentos.

ETIÈNNE, Bruno (2006): *El Islamismo radical*. Madrid: S XXI.

FELIU I MARTÍNEZ, Laura (2004): *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Madrid: Los libros de la Catarata.

FENICHEL, Otto (1945): *Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nueva York: Norton.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier (2004): *La España de los SS XIII al XV. Transformaciones del feudalismo tardío*. San Sebastián: Nerea.

FLICK, Uwe (2012): *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.

FORTUNY, Francisco José (2001): *Pedro Abelardo y el paradigma jurídico de los universales y la ética*. Barcelona: Kosmoi, Archai, Logoi (KAL).

FOUCAULT, Michel (2010): *Historia de la Sexualidad* (tomos I, II y III). México: S. XXI.

FREUD, Sigmund (2003): *Obras completas* (3 tomos). Madrid: Biblioteca Nueva.

FRIDMAN, Raisa (1979): "Los trovadores y sus comentaristas". En AA.VV: *El modo de producción feudal*. Madrid: Akal.

FROMM, Eric (1989): *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.

GASPAR, Sofía (2009): "Mixed marriages between European free movers". *CIES-ISCTE e-Working Paper*, 65.

GHULAM, Nadia y ROTGER, Agnès (2010): *El secreto de mi turbante*. Barcelona: Planeta.

GIAMI, Alain (2015): "Between DSM and ICD: Paraphilias and the Transformation of Sexual Norms". *Archives of Sexual Behavior*, 44.

GIDDENS, Anthony (1998): *La transformación de la intimidad Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

GLASER, Barney y STRAUSS, Anselm (1967): *The Discovery of grounded Theory: A Basic Strategies for Qualitative Research*. Nueva York: Aldine.

GOFFMAN, Erving (1970): *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

GONZÁLEZ MENDIONDO, Lucía (2013): “El discurso contra la violencia de género. Aportaciones y limitaciones para el abordaje de la violencia en la pareja” (Parte I). *Revista Española de Sexología* (extra doble), 179-180.

GONZÁLEZ MENDIONDO, Lucía (2014): “El discurso contra la violencia de género. Aportaciones y limitaciones para el abordaje de la violencia en la pareja” (Parte II). *Revista Española de Sexología* (extra doble), 181-182.

GREER, Germaine (1972): *The Female Eunuch*. Melbourne: Paladin.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994): *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

HAZAN, Cindy y SHAVER, Phillip (1987): “Romantic love conceptualized as an attachment process”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 3.

HERMANN, H. (1991): “Narratives Interview”. En FLICK, U. / KARDOFF, E. V. / KEUPP, H. / RO-SENSTIEL, L.V. y WOLFF, St. (Hg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung*. München: Psychologie Verlags Union.

HELLER, Erdmute y MOSBAHI, Hassouba (1995): *Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona: Herder.

HENDRICK, Susan y HENDRICK, Clyde (1992): *Liking, loving and relating*. California: Brooks Cole Pub. Co: Pacific Grove.

HILL Charles T. y col. (1976): “Break-ups Before Marriage: The End of 103 Affairs”: *Journal of Social Issues*, 32, 1.

HIRCHSFELD, Magnus (1962): *Sexual anomalies and perversions*. Londres: Encyclopaedic Press Ltd.

IBN HAZM (1985): *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial.

KALMIJN, Matthijs (1998): “Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends”. *Annual Review of Sociology*, vol. 24.

KAPLAN, Helen Singer (1988): *The Illustrated Manual of Sex Therapy*. Londres: Routledge.

KLEINPLATZ, y DIAMOND (2014): “Sexual Diversity”. En el *APA Handbook of sexuality and psychology*. (e-book). APA

KOEDT, Anne (1970): *The myth of the vaginal orgasm*. New England: Free Press.

KRAFFT-EBING, Richard Von (1950): *Psicopatías sexuales, étude medico-legale a l'usage des medecins et des juristas*. París: Payot.

KARDINER, Abram (2013): *El individuo y su sociedad*. Granada: Librerías reciclaje.

KERSKHOFF, Alan C. y DAVIS Keith E. (1962): "Value consensus and need complementarity in mate selection". *American Sociological Review*, 27, 3.

KINSEY, Alfred (1998a): *Sexual Behavior in the Human Male*; Indiana: Published by Indiana University Press.

KINSEY, Alfred (1998b): *Sexual Behavior in the Human Female*. Indiana: Published by Indiana University Press.

LASCH, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. Nueva York: WW Norton & Company.

LAWS, Richard y O'DONAHUE, William T. (2008): *Sexual Deviance: Theory, Assessment, and Treatment*. Nueva York: The Guilford Press.

LEE, John Allan (1976): *Lovestyles*. Londres: J.M Dent & Sons Ltd.

LERNER, Gerda (1986): *The Creation of Patriarchy*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

LEVINE, Judith (2003): *Harmful to minors. The perils of protecting children from sex*. Nueva York: Thunder's Mouth Press.

LLORCA, Ángeles (1995): "La Liga Mundial para la Reforma Sexual sobre bases científicas (1928-1935)". *Revista Española de Sexología*, 69.

LLORCA, Ángeles (1996): "La obra sexológica de Iwan Bloch". *Revista Española de Sexología* (extra doble), 74-75.

LOFLAND, John H. y LOFLAND Lyn H. (1984): *Analyzing Social Setting*. Belmont: CA: Wadsworth.

LUENGO, Tomasa y RODRÍGUEZ, Carmen (1999): "El mito de la fusión romántica. Sus efectos en el vínculo de la pareja". *Anuario de Sexología*, 11.

LUQUE MORALES, Lidia y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2013a): "Una mirada sexológica sobre la población marroquí en Marruecos y en España. Matrimonio pareja y cortejo". *Revista Española de Sexología*, 176.

LUQUE MORALES, Lidia y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2013b): "Algunas aproximaciones en torno a la pareja en Marruecos. Una pluralidad de puntos de vista". *Revista Española de Sexología*, 176.

LUQUE MORALES, Lidia y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2014): "Apuntes sobre la vivencia de la sexualidad entre la juventud marroquí. Investigaciones en Marruecos y en España". *Prisma Social. Revista de ciencias sociales*, 13.

LUQUE MORALES, LIDIA y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2016): "Apuntes sobre la sexualidad, el embarazo y la crianza en la mujeres marroquíes en la Comunidad

de Madrid”. Comunicación presentada al XII Congreso Español de Sociología organizado por la Federación Española de Sociología (FES) en Gijón los días 30 de junio, 1 y 2 de julio de 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw (1974): *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires: Nueva Visión.

MALINOSWKI, Bronislaw (1975): *La vida sexual de los salvajes*. Madrid: Morata.

MALLA, Kalyana (2004): *Ananga Ranga*. Buenos Aires: Longseller.

MALLANAGA, Vatsyayana (2005): *Kamasutra*. Madrid: Edaf.

MALO DE MOLINA, Carlos/ VALLS BLANCO, José M<sup>a</sup>/ PÉREZ GÓMEZ, Antonio (1988): *La conducta sexual de los españoles*. Barcelona: Ediciones B.

MALÓN, Agustín (2004): “Infancia, Sexualidad y peligro. El moderno discurso de los abusos sexuales infantiles en las sociedades contemporáneas”. *Revista Española de Sexología* (extra doble), 121-122.

MALÓN, Agustín (2012): Teoría, ética y pedagogía sexual en Roger Scruton; *Revista Española de Sexología* (extra doble), 171-172.

MALÓN, Agustín (2016): *Ética Sexual Contemporánea Aspectos Pedagógicos y Límites*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

MARAÑÓN, Gregorio (1930): *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid: Rústica editoriales.

MARAÑÓN, Gregorio (1934): *Tres ensayos sobre la vida sexual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

MARCUSE, Herbert (2003): *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

MARTÍN MUÑOZ, Gema (2006): “Patriarchy and Islam”; Barcelona: Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMED). *Cuadernos del Mediterráneo*, 7.

MARTÍNEZ SOLA, Felicidad (1998): “¿Qué es ser mujer? Algunos conflictos en torno a la identidad femenina”. *Revista española de Sexología*, 90.

MASLOW, Abraham (1954): *Motivation and Personality*. Nueva York: Harper & Row.

MARTÍN SERRANO, Manuel (1991): “Los valores actuales de la juventud en España”. *Instituto de Juventud en España (INJUVE)*, 3.

MASSAD, Joseph A. (2007): *Desiring Arabs*. Chicago: The University of Chicago Press.

MASTERS, Williams y JOHNSON Virginia (1976): *La Respuesta Sexual Humana*. Buenos Aires: Inter-médica.

- MASTER Williams y JOHNSON Virginia (1977): *El vínculo del placer: un nuevo enfoque del compromiso sexual*. Mexico: Grijalbo.
- MATEO DIESTE, Josep Lluís (2010): *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona: Bellaterra.
- MCCONAGHY, N. (1999): "Unresolved issues in scientific sexology". *Archives of Sexual Behavior*, 28.
- MEAD, Margaret (1985): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MEILLASSOUX, Claude (1977): *Mujeres, graneros y capitales*. México: S. XXI.
- MERNISSI, Fátima (1992): *Islam y modernidad. El miedo a la democracia*. Barcelona: Muchnik-Editores.
- MERNISSI, Fátima (2002): *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MERNISSI, Fátima (2007): *Sueños en el umbral*. Barcelona: Quinteto editores.
- MERTON, Robert K., FISKE, Marjorie y KENDALL, Patricia L. (1956): *The Focused Interview*. Glencoe, IL, Free Press.
- METCALF, Bárbara Daly (1982): *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- MONCADA, Alberto (1980): *Los usos de la sexualidad en la España actual*. Barcelona: Kairós.
- MONEY, John & EIRHARDT, A.A. (1972): *Man and woman, boy and girl: Differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- MOSER, Charles y KLEINPLATZ, Peggy (2004): "El DSM-IV y las parafilias: un argumento para su retirada". *Revista de Terapia Sexual y de Pareja*, 19.
- MURDOCK, George Peter (1956): *Nuestros contemporáneos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MUNSON, Henry (1984): *The House of Si Abd Allah. The Oral History of a Moroccan Family*. Nueva York: Yale University Press.
- NAAMANE GUESSOUS, Soumaya (1997): *Au-delà de toute pudeur*. Casablanca: Eddif.
- NATHAN, Debbie y SNEDEKER, Mike (2001): *Satans's silence. Ritual abuse and the making of a modern American with hunt*. USA: Autohors Choice Press.

- NEFZAWI, Jeque (1975): *El jardín perfumado*. Barcelona: Ediciones 29.
- ONFRAY, Michel (2002): *Teoría del cuerpo enamorado*. Valencia: Pre-textos.
- OSBORNE, Raquel (1993): *La construcción social de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*. Madrid: Cátedra.
- OTEGUI, Rosario (1999): “La construcción social de las masculinidades”. *Política y Sociedad*, 32.
- OVIDIO NASON, Publio (1991): *El arte de amar*. Madrid: Akal.
- PARIS, Joel, PHILLIPS, James (2013): *Making the DSM-5 Concepts and Controversies*. Nueva York: Springer.
- PEAKMAN, Julia (2009): *Sexual Perversions, 1670–1890*. Birkbeck College. University of London.
- PEAKMAN, Julia (2013): *The pleasure’s all mine: A history of perverse sex*. Londres: Reaktion Book.
- PEELE, Stanton (1975): *Love and Addiction*. Nueva York: Taplinger Pub. Co. Inc.
- PERCEVAL, José María (1996): *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- PÉRES, Henri (1990): *Esplendor de Al-Andalus: la poesía andaluza en árabe clásico*. Madrid: Hiperion.
- PÉREZ OPI, Esther y LANDARROITAJAUREGI, Joserra (1995): “Teoría de pareja: introducción a una terapia sexológica sistémica”. *Revista Española de Sexología* (extra-doble), 70-71.
- PÉREZ SANZ, Pilar y BRU RIPOLL, Carmen (1987): “La Sexología en la España de los años 30. Tomo I. Las jornadas eugenésicas de 1928 y 1933”. *Revista Española de Sexología*, 30.
- PITT-RIVERS, Julian (1971): *Los hombres de la Sierra*. Barcelona: Grijalbo.
- PILLAI FRIEDMAN, Sabitha; POLITT, J.L. y CASTALDO, Annalisa (2014): “Becoming kink-aware - a necessity for sexuality professionals”. En *Sexual and Relationship Therapy*. Sidney: Routledge.
- POMEROY, Sarah (2013): *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid: Akal.
- PLATÓN (2004): *El banquete*. Madrid: Alianza Editorial.

- PLUMMER, Ken (1989): *Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*. Madrid: Siglo XXI.
- PRADO, Abdennur (2006): *Homosexualidad en el Islam*. Córdoba: Junta Islámica Catalana.
- PRADO, Abdennur (2008): “Introducción de la emergencia del feminismo islámico”. En AA.VV.: *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap-Colección Asbab.
- PUMARES FERNÁNDEZ, Pablo (1994): *La inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- QARADAWI, Yusuf al (2005): *Lo lícito y lo ilícito en el islam*. Buenos Aires: Oficina de Cultura y Difusión Islámica.
- RAMADAN, Tariq (2000): *El reformismo musulmán, desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (1998): *Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles y JIMÉNEZ ÁLVAREZ, Mercedes (coord.) (2005): *Las otras migraciones*. Madrid: Akal.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia (1996): *Inmigrantes en España: Vidas y experiencias*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- REICH, Wilhem (1971): *Sexualidad: libertad o represión*. México: Grijalbo.
- REICH, Wilhem (1979): *Reich habla sobre Freud*. Barcelona: Anagrama.
- RICH, Adrienne (1983): *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*. Barcelona: Icaria.
- ROUGEMONT, Denis de (1993): *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- RIZVI, Sayyid Muhammad (2010): *Sexualidad en el Islam*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait (P); formato digital.
- RIEMANN, G. y SCHÜTZE, F. (1987): “Trajectory as a Basic Theoretical Concept for Analyzing Suffering and Disorderly Social Processes”. En MAINES, D. (ed): *Social Organization and Social Process: Essay in Honor of Anselm Strauss*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, María José (2005): “El Feminismo “Pro-sexo” o anti-censura: una lectura sexológica. *Anuario de Sexología*, 9.

ROSENTHAL, Gabriele (1993): "Reconstruction of Life Stories: principles of Selection. En *Generating Stories for Narrative Biographical Interviews*". *The narrative study of lives*, 1.

ROYO, Enric (2003): *Salud sexual y reproductiva en Marruecos: políticas y cooperación*. Barcelona: Fundación CIDOB.

RUBIN, Gayle (1992): "Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality". En VANEY, C.S. (Ed.). *Pleasure and danger: Exploring female sexuality*. Londres: Pandora Press.

SAQI, Rachida (1998): *Marocaines en mâle vie*. Casablanca: Eddif.

SALEH, Waleed (2010): *Amor, sexualidad y matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente Medio y Mediterráneo.

SÁNCHEZ ORTEGA, Helena (1986): "Costumbres y actitudes eróticas en la España de los Austrias". *Cuadernos de Historia*, 16.

SANGRADOR, José Luis (1993): "Consideraciones psicosociales sobre el amor romántico"; *Psicotema*, 5.

SANTACREU FERNÁNDEZ, Óscar y FRANCÉS GARCÍA, Francisco (2008): "Parejas mixtas de europeos en España: integración, satisfacción y expectativas de futuro". *Revista OBETS*, 1.

SANZ AGÜERO, Marcos (1978): *La moral sexual española*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

SCHACK, Adolf Friedrich (2003): *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Biblioteca Virtual Universal.

SCRUTON, Roger (1986): *Sexual desire. A moral philosophy of the erotic*. Nueva York: The Free Press.

SERHANE, Abdelhak (1984): *Conflits d'identité et vécu sexual des jeunes marocains*. Tesis doctoral. Universidad de Rabat.

SÈVE, Lucien, PIERRE, Bruno y CLEMENT, Catherine (1974): *Para una crítica marxista de la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires: Granica editor.

SHARABI, Hisham (1992): *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Values in Arab Society*. Nueva York: Oxford University Press.

SHAKESPEARE, William (2008): *Sueño de una noche de verano*. Madrid: Alianza Editorial.

SILVERSTEIN, Charles (1984): "The ethical and moral implications of Sexual Classification: A Commentary". *Journal of Homosexuality*, 9.

SUPPE, F. (1984): "Classifying sexual disorders: The Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association". *Journal of Homosexuality*, 9.

SZASZ, Thomas (2004): *El mito de la psicoterapia*. México: Ediciones Coyoacán.

STERBERG, Robert J. (1986): "A Triangular Theory of Love". *Psychological Review*, 93, 2.

STRACCIATI, Ettore (1975): *El amor en la Roma pagana*. Barcelona: Ediciones Rodegar.

TENNOV, Dorothy (1979): *Love and Limerence*. Nueva York: Stein Day.

TERNISIEN, Xavier. (2007): *Los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

Tharaud, Jean y THARAUD, Jerome (1930): *Fes ou les bourgeois de l'Islam*. París: Libraire Pon.

TILLION, Germaine (1982): *Le harem et les cousins*. París: Éditions du Seuil.

TOZY, Mohamed (2000): *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.

ULLERSTAM, Lars (1999): "Las minorías eróticas". *Revista Española de Sexología* (extra doble), 93-94.

VANCE, Carol (1989): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa.

VERMEREN, Pierre (2001): *Le Maroc en transition*. París: La Découverte.

VERNET, Juan (traductor) (1990): *Las mil y una noches*. Barcelona: Planeta.

WESTERMARCK, Edvard (1921): *Les cérémonies du mariage au Maroc*. Paris: Ed Leroux.

WILSON, Edward O. (1980): *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona: Omega.

WILSON, Gleen (1981): *The Coolidge effect: an evolutionary account of human sexuality*. Nueva York: William Morrow.

WOLTON, Dominique (1974): *Le nouvel ordre sexual*. París: Editions du Seuil.

YELA, Carlos (2003): "Mitos, paradojas y problemas". *Encuentros en Psicología Social*, 1.

YELA, Carlos (2015): *El amor desde la psicología social*. Madrid: Pirámide.

ZERDOUMI, Nefissa (1970): *Enfants d'hier*. París: Maspero.

ZNANIECKI, Florian (1934): *The Method of Sociology*. Nueva York: Farrar and Rinehart.

ZAFRANI, Häim (2000): *Deux mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*. Casablanca: Eddif.