

**APUNTES SOBRE
LA VIVENCIA DE LA
SEXUALIDAD
ENTRE LA
JUVENTUD
MARROQUÍ**

Investigaciones en
Marruecos y en España

**NOTES ON THE
EXPERIENCE OF
SEXUALITY AMONG
MOROCCAN YOUTH**

Research conducted both
in Morocco and Spain

**Lidia Luque
Morales**

Universidad
Complutense de
Madrid, España

**Juan Ignacio
Castien
Maestro**

Universidad
Complutense de
Madrid, España

RESUMEN

La sexualidad constituye un aspecto fundamental de la existencia humana. Se encuentra profundamente relacionada con las distintas maneras de sentirse hombre o mujer, al tiempo que intensamente condicionada por el contexto social e histórico. Este artículo explora las vivencias en torno a la sexualidad de los jóvenes marroquíes en Marruecos y en España. La relevancia de un estudio semejante radica principalmente en el hecho de que estos informantes proceden de una sociedad en donde se articulan de un modo complejo una serie de elementos culturales de origen muy diverso (tradicionales, occidentales e islámicos). La coexistencia entre estos elementos tan diferentes no siempre es sencilla. La emigración a un país occidental añade todavía más complejidad a este cuadro inicial.

ABSTRACT

Sexuality is a fundamental aspect in the life of individuals. It is deeply related to the different ways of feeling like a man or a woman whilst profoundly conditioned by the social and historical context. This article explores the experiences of young Moroccans in Morocco and Spain in relation to sexual fact. The main focus of attention in such a study lies in the fact that these informants come from a society in which a series of cultural elements of very different origin (traditional, western and islamic) are combined in a complex manner. The coexistence of such different elements is not always easy. Migration to a western country makes this initial situation even more difficult.

Palabras clave

Inmigración; Islam; juventud; Marruecos; patriarcado; sexualidad.

Key words

Immigration; Islam; youth; Morocco; patriarchy; sexuality.

1. Introducción

En este trabajo se exploran algunas de las formas de vivir la sexualidad presentes entre los jóvenes marroquíes residentes tanto en Marruecos como en España. Se trata de una problemática general que está siendo abordada con mucho mayor detenimiento en la tesis doctoral que actualmente prepara Lidia Luque Morales, bajo la dirección de Juan Ignacio Castien Maestro en el Departamento de Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Se pretende aquí ofrecer algunos resultados preliminares de esta investigación, que se desarrolla en la Comunidad de Madrid, en combinación con diversos análisis basados en los materiales recogidos por Juan Ignacio Castien en el curso de otras investigaciones anteriores, llevadas a cabo tanto en esta misma Comunidad como en distintas localidades de Marruecos, tales como Tetuán, Martil, Alhucemas, Targuist y Beni Mellal¹. Las informaciones referentes a los jóvenes se han combinado además con otras recabadas entre personas de mayor edad, a fin de obtener una visión de conjunto más completa. Se ha procurado luego contextualizar los datos sobre la vivencia de la sexualidad, poniéndolos en conexión con una serie de aspectos básicos de la cultura y la sociedad marroquíes.

¹ El título de la tesis doctoral en curso de Lidia Luque es *El arte de amar entre los inmigrantes marroquíes. Una mirada psicosocial*. Entre las investigaciones de Juan Ignacio Castien de las que se han extraído materiales para este artículo, se pueden mencionar *Itinerarios personales y relatos subjetivos entre los inmigrantes marroquíes en España* (2002-2004), financiada por el Programa de Becas Postdoctorales en España y en el Extranjero del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, *Adquisición de la ciudadanía española y discriminación: el sentimiento de pertenencia a la sociedad receptora en las inmigrantes de origen marroquí* (2008-2009), financiada por la Universidad Complutense de Madrid, y *Sociedad civil e inmigración clandestina en Marruecos* (2010-2012), financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID).

2. Objetivos

Nuestro objetivo consiste en ofrecer una visión panorámica sobre la vida sexual de este colectivo. Se abordan, así, temas como la socialización sexual, los espacios para el cortejo, el uso del velo, el tabú de la virginidad femenina, las leyendas populares, la prostitución y la homosexualidad. A través del estudio de todas estas problemáticas particulares, los autores pretenden elevarse hasta otras de carácter ya más general, como las concepciones sobre lo masculino y lo femenino, el sentido del pudor y de la vergüenza y las actitudes adoptadas hacia las normas morales. De este modo, el estudio de la sexualidad permite el conocimiento de otros aspectos más profundos de la vida social (Luque Morales y Castien Maestro, 2013: 59-62). Por supuesto, mucho de lo que aquí se dice presenta todavía un carácter muy tentativo, que sólo podría ser superado mediante futuras investigaciones más detalladas. Es lo que los autores esperan hacer más adelante.

3. Metodología

La metodología empleada ha sido de carácter cualitativo. Se ha recurrido principalmente a la entrevista semidirigida, acompañada del grupo de discusión y la observación participante. Esta última ha permitido recoger un gran número de situaciones cotidianas y participar en una multitud de conversaciones informales. Gracias a todo ello, ha resultado luego mucho más fácil reconstruir ciertas relaciones entre los discursos, las prácticas y las situaciones en las que se ven implicados nuestros informantes. En lo que respecta a las entrevistas y los grupos de discusión, sus temáticas han sido muy variadas. No siempre han estado centradas expresamente

en la problemática sexual, sino que, en ocasiones, ésta emergía en el curso de un discurso referido a otras cuestiones diferentes. Este tipo de desplazamientos han resultado, sin embargo, de una gran utilidad para entender los sistemas de asociaciones por los que se rigen estas personas. Se ha hecho también un amplio uso de fuentes secundarias, como trabajos académicos, novelas, canciones, artículos de prensa y foros de Internet. Todas estas fuentes resultan especialmente pertinentes en una investigación como ésta, en donde los temas abordados suscitan con frecuencia fuertes resistencias por parte de los informantes. La opción por una metodología cualitativa ha respondido asimismo a la complejidad de nuestro objeto de estudio. Tal y como se ha explicado en el apartado anterior, nos interesa fundamentalmente analizar una serie de posiciones ideológicas, vinculadas con discursos y comportamientos prácticos. Aunque, en un estado de mayor formalización, muchas de estas realidades se prestarían perfectamente a una investigación de naturaleza cuantitativa, en este momento, lo que se pretende es reconstruir la estructura interna de estas distintas posiciones, junto con sus relaciones con el contexto más amplio en el que operan. Al aspirar prioritariamente a aislar una serie de tipos básicos, nos preocupa relativamente poco la representatividad de la muestra en términos estadísticos. Más que lo representativo se ha buscado lo significativo. De ahí que a menudo nos hayamos concentrado en ciertos hechos, aparentemente banales, y hayamos tratado de extraer sus implicaciones más generales. Hemos tratado, de este modo, de movernos de lo general a lo particular y de lo particular a lo general, ateniéndonos a una perspectiva teórica y epistemológica perfectamente argumentada en su momento por Georg Lukács (1969). Debido también a esta prioridad otorgada a la significatividad sobre la representatividad, tampoco se ha cuidado apenas la aleatoriedad de la muestra, sino que se han aplicado procedimientos bastante

habituales en la investigación cualitativa, tales como el de la "bola de nieve", en donde unos informantes conducen a otros y el de la "saturación", en la que se entrevista a exponentes de un determinado perfil sociológico e ideológico hasta que la información recogida acaba por volverse repetitiva (cf. Valles Martínez, 1997).

4. Contenido

4.1. La sexualidad en el marco de una modernización contradictoria

La sociedad marroquí se encuentra sujeta a un proceso de modernización complejo y contradictorio. Se constata un fuerte avance de la familia nuclear, tanto en términos objetivos, como normativos. Los matrimonios arreglados por los padres retroceden también visiblemente y la mujer se incorpora de manera patente al mercado de trabajo y al mundo de los estudios. Unos cambios semejantes favorecen, en principio, unas relaciones de género más igualitarias. Pero no siempre ha de ser así necesariamente. Por ejemplo, ciertas mujeres pueden interpretar su entrada en el mercado de trabajo como una contribución añadida a su rol general de reproductoras del hogar, mediante la cual se consolida su papel subordinado dentro de la familia patriarcal (Ramírez, 1995). De igual manera, la legislación matrimonial se va volviendo cada vez más equitativa, en lo que se refiere al divorcio, las pensiones y la custodia de los hijos, al tiempo que las trabas para el ejercicio de la poligamia se incrementan de manera progresiva (Bras, 2007). Pero mientras ciertos sectores de la población exhiben unos estilos de vida notablemente "liberales", otros experimentan un giro hacia una intensa reislamización, uno de cuyos principales componentes consiste precisamente en un puritanismo ostentoso. Se produce, así, un curioso

entrelazamiento entre elementos tradicionales y modernos. Es más: muchos elementos tradicionales son reformulados en términos modernistas, del mismo modo que otros modernistas lo son de un modo más compatible con la tradición. Del mismo modo que el uso del *hiyab* adquiere en ciertos casos una clara función de autoafirmación individual, y, por tanto, hasta cierto punto, de emancipación frente a la colectividad, en otros la adopción por muchas jóvenes de formas de vestir occidentales, o incluso la asistencia a la universidad, son puestas al servicio de objetivos tradicionales, como el de atraer a un posible "buen partido", mediante una seducción controlada, que limite el riesgo de acabar viéndose tachada de "indecente". Esta complejidad se hace todavía mayor cuando se emigra a Occidente. Allí el control social puede relajarse, al tiempo que se incrementa la exposición a estilos de vida menos restrictivos y a una mayor igualdad de género. Pero, a veces, también se produce un repliegue sobre el propio grupo o una afirmación de la diferencia frente al entorno, ejemplificada precisamente por un comportamiento más puritano. Asimismo, resulta posible moverse entre estos distintos universos y hacerlo además a lo largo del ciclo vital (Castien Maestro, 2003: 462-468). Un joven varón emigrado puede disfrutar durante un tiempo de esta liberalidad, para acabar luego casándose con una prima suya mucho más recatada.

Una existencia vivida entre modelos culturales tan distintos se verá afectada probablemente por intensas contradicciones. Autores clásicos, como Hisham Sharabi (1988: 7-9) y Bruno Etienne (1996), han insistido en el margen de libertad que ofrece esta pluralidad normativa, pero también en los conflictos prácticos y psicológicos que puede acabar acarreado. Así es sobre todo a causa del intento de contentar a un mismo tiempo a personas con puntos de vista muy diferentes. La adaptación a estas exigencias contradictorias propicia con frecuencia el desarrollo de sofisticadas

estrategias de disimulo. Una joven puede, por ejemplo, salir con sus amigas españolas y vestirse de un modo atrevido en tales ocasiones, pero ocultar estos comportamientos a su prometido. No hay en esto nada especialmente extraordinario y sobre todo nada que no resulte familiar a la propia experiencia española de hace unas décadas. Lo que otorga un cierto sello distintivo a estas situaciones estriba en lo intenso de los contrastes y en las complicaciones que supone manejarse con todos ellos. Es esto precisamente lo que se va a intentar mostrar a lo largo de este artículo.

4.2. Nuevos canales de socialización, nuevos ámbitos de relación... y nuevas formas de moral patriarcal

En la sociedad marroquí tradicional la socialización sexual se encontraba al servicio de un sistema familiar intensamente patriarcal. De resultas de ello, los modelos de comportamiento que acababan interiorizando hombres y mujeres eran muy diferentes. Mientras que el varón debía desarrollar un ethos claramente autoafirmativo, la mujer debía cultivar en mayor medida su modestia y su sentido de la obediencia. Los canales de socialización eran también diversos, abarcando la familia, los grupos de pares de ambos sexos y el clero. Un intenso sentimiento de vergüenza, *hashuma*, volvía muy difíciles las conversaciones sobre temas sexuales con parientes, personas de más edad y de distinto sexo, lo que otorgaba una gran relevancia a los grupos de allegados y allegadas. Actualmente existen nuevos canales de socialización, y nuevos ámbitos en donde relacionarse, como los centros de estudio y de trabajo y las redes sociales basadas en las nuevas tecnologías. A través de todos estos nuevos canales, se entablan nuevas relaciones y se va aprendiendo de un modo práctico, algo que anteriormente resultaba notablemente más complicado. Por medio

suyo también puede eludirse el control social con mucha mayor facilidad. Resulta, así, posible utilizar el teléfono móvil o internet para comunicarse libremente, del mismo modo que uno puede crearse nuevas identidades con las que actuar en las redes sociales. Pero con frecuencia esta nueva libertad también tropieza con ciertos límites. Quizá los padres no puedan acceder a estas nuevas redes, pero sí pueden hacerlo los hermanos mayores y varones, que disponen entonces de un instrumento mucho más efectivo para rastrear las andanzas de sus hermanas y de sus hermanos menores. Lo que se gana por un lado puede perderse por el otro. De ahí la conveniencia de tomar precauciones, como la adopción de falsas identidades.

La relación entre el desarrollo de estos nuevos canales de socialización y de relación y el antiguo modelo patriarcal resulta, por ello, harto ambivalente. En términos generales, se hace ahora posible una mayor autonomía personal, tanto para hombres como para mujeres. No obstante, el control social sigue siendo con frecuencia enormemente estricto. Una joven de Beni Mellal, de condición bastante humilde, nos comentaba que: *“si vas a la escuela, tienes que volver sin falta. No puedes hablar con tus amigos fuera de clase (...) No se pueden tener relaciones de amistad (con jóvenes de otro sexo). Porque, aunque sea amigo tuyo, la gente lo verá como algo extraño. Aquí la gente siempre piensa mal y no piensa que sean simplemente amigos y compartan las mismas preocupaciones”*. De este modo, aunque se amplían las oportunidades para trascender los límites del sistema patriarcal, también lo hacen, en contrapartida, las suspicacias con respecto a los nuevos espacios ahora disponibles. Todo ello obliga a una permanente negociación. Por ejemplo, para una joven que sale a estudiar o a trabajar el uso del *hiyab* puede servirle para remarcar su honestidad y no levantar tantos recelos en su entorno. En otros casos, sin embargo, sí aparece la posibilidad de un menor control social, aunque sea bajo la forma de una eventualidad

futura. Una adolescente marroquí, a la que se entrevistó junto a otras dos compatriotas de similar edad en Móstoles, nos decía, en marcado contraste con el testimonio de la joven anterior, que *“en un futuro a mis hijas no les diría nada, porque ya es más normal. No tiene por qué ser amigo y novio. Para ellos (para sus padres), si tu vas con un amigo, tiene que ser...el novio. Para nosotras no. Es un amigo de clase, con el que puedes hablar normal. Pero para ellos no”*. Se asumía ya la posibilidad de una interacción más libre entre personas de distinto sexo, en contraste con esos impedimentos, como la prohibición de contacto físico, la restricción de la conversación y la segregación espacial en numerosas actividades, desde las comidas cotidianas hasta las celebraciones festivas, con los cuales el modelo patriarcal tradicional obstaculiza las relaciones entre personas de distinto sexo, no vinculadas por lazos de parentesco, que les impidan casarse legalmente entre sí, es decir, entre personas que no sean *mahram*.

Esta mayor libertad ahora obtenida podría ser el resultado de una relativa “desexualización” de tales relaciones. Frente a la arraigada sospecha tradicional de que las relaciones entre personas de distinto sexo, especialmente durante la etapa vital de mayor actividad sexual, pudieran acabar desembocando en una unión física, si es que no estaban ya guiadas desde el principio por un interés de este tipo, al menos por parte de uno de los implicados, la preocupación al respecto es ahora mucho menor. Las razones de este cambio parecen ser diversas. Por una parte, el hecho sexual despierta ya en sí mismo muchas menos prevenciones, con lo cual la posible relación con el mismo parece, en general, mucho menos grave. No en vano, su capacidad para desestabilizar las relaciones sociales es inferior a la que podía tener antaño, cuando los matrimonios consistían en uniones pactadas entre grupos familiares extensos. Se constata también que, existiendo en la práctica mayores oportunidades de

satisfacción, se hace menos probable que ciertas relaciones en concreto acaben adquiriendo una faceta sexual. Quizá también se preste ahora una mayor atención a los gustos individuales, lo que restará plausibilidad a numerosos emparejamientos potenciales. Esta mayor selectividad resulta también lógica, si se tiene en cuenta que uno de los aspectos fundamentales de la modernización consiste en la individuación, es decir, en el surgimiento de unos individuos más autónomos y más atentos a su propia idiosincrasia personal (Elias, 1990; Giddens 1995: 114-127), lo que puede volverles también más exigentes con respecto a la existencia o no de afinidades personales con aquellos con quienes puedan llegar a establecer vínculos de cualquier tipo.

No obstante, como señalaba la informante a la que se ha hecho referencia más arriba, conviene seguir salvando las apariencias ante los padres, cuya mentalidad es diferente. Esta declaración nos pone ya sobre la pista un fenómeno recurrente al que se va a prestar gran atención a lo largo de este artículo. Se trata de la conveniencia de "respetar" a los demás, evitando comportamientos que puedan ofenderles. Es muy frecuente, por ejemplo, que quienes no cumplen con los tabúes alimenticios se abstengan de violarlos en presencia de aquellos a quienes deben este respeto, *ihitiram*, como ocurre con sus parientes. Del mismo modo, en su presencia puede optarse por una vestimenta más pudorosa. Son muy conocidos los casos de jóvenes ataviadas de manera occidental que luego tornan con suma presteza a la indumentaria tradicional cuando cambia el contexto. Pero este respeto no ha de sentirse solamente hacia los demás, sino también hacia uno mismo. Como uno ha de respetarse, no debe realizar ciertos actos que le degradarían. No importa ya tanto la obediencia a la ley revelada, ni a la tradición, ni a los demás. Lo que importa es uno mismo. Una de las adolescentes entrevistadas en grupo decía así "yo por ejemplo lo

hago más por respeto a mí, que a mi familia, por respetarme a mí misma”. Los condicionantes externos han sido ahora interiorizados. En términos psicoanalíticos, podría decirse que se estaría produciendo un fortalecimiento del yo y sobre todo del super-yo. Este fortalecimiento de las instancias de control interno, fundamento de una moral más individualizada, constituye, por otra parte, un rasgo central de las sociedades modernas (Elias, 1990: 180-270), en contraste con el mayor énfasis en el seguimiento de las normas impuestas desde fuera y en la búsqueda del reconocimiento colectivo que caracterizarían a las más tradicionales (cf. Benedict, 1974). De este modo, nos encontramos, así, ante una nueva manifestación de este proceso de individuación al que se hace referencia en el párrafo anterior. Pero lo curioso de este caso consiste en su articulación con ciertos comportamientos y concepciones tradicionales, surgidos originariamente en un contexto social mucho más represivo y colectivista. En el curso de esta articulación, estos elementos tradicionales reciben ciertamente nuevos significados más modernistas. Pero también ocurre lo contrario. Una relativa individuación y una relativa modernización dotan a estos elementos tradicionales de una nueva funcionalidad, lo cual contribuye a consolidarlos, aunque sea bajo una forma atenuada. El modelo patriarcal se transforma, así, incorporando elementos novedosos, que le permiten adaptarse a las nuevas circunstancias, sin tener que transformarse más que en una medida muy limitada (cf. Ramírez, 1995).

4.3. El respeto, el pudor y sus plasmaciones en la indumentaria

Se acaba de hacer referencia al respeto y a algunos de los múltiples usos que pueden hacerse del mismo. Estas primeras alusiones no agotan, sin embargo, una

cuestión dotada de una enorme relevancia en este concreto contexto social. El respeto constituye, ciertamente, una categoría harto compleja. Ensayando una suerte de definición universal, podemos decir que respetar es valorar positivamente a algo o a alguien. Pero esta valoración ha de plasmarse luego en la conducta que se desarrolla en relación con lo valorado. Uno de los aspectos fundamentales de esta conducta respetuosa consiste en la reducción de los diversos comportamientos posibles. Ante aquello o ante aquel a quien se respeta debe evitarse hacer o decir ciertas cosas. Quienes nos respetan a nosotros deberán proceder de igual manera, reduciendo igualmente el abanico de sus posibles acciones. El respeto implica entonces una restricción del comportamiento propio y ajeno. Semejante restricción puede entenderse como una pérdida de libertad. Pero constituye, al mismo tiempo, una salvaguarda contra las molestias ocasionadas por los demás, lo que depara entonces una mayor autonomía con respecto a ellos. De ahí el carácter profundamente ambivalente de esta categoría. En cuanto al pudor, con su concomitante sentimiento de vergüenza, puede considerársele una faceta particular del respeto, ligada a lo corporal en un sentido amplio. Este pudor implica igualmente pérdida de libertad, pero también ganancia de la misma (Castien Maestro, 2013: 17-29).

Los niveles de exigencia del respeto y del pudor varían de unas culturas a otras. En el caso que nos ocupa, la sociedad marroquí tradicional era muy estricta en estas materias, mientras que la sociedad occidental actual lo es bastante menos. Asimismo, en la sociedad marroquí tradicional, como en casi todas las demás sociedades humanas, las normas sobre el pudor eran especialmente intensas con respecto a la mujer. La sociedad marroquí de nuestros días se mueve entre estos dos polos, el tradicional y el occidental y moderno. De una parte, las exigencias sobre el pudor se vuelven, en conjunto, menos intensas que antaño. De la otra, estas exigencias siguen

siendo en conjunto mayores que las presentes en el mundo occidental. Pero, sobre todo, se produce un llamativo desequilibrio entre las aplicadas al hombre y a la mujer. Es habitual ver en cualquier playa a un hombre en bañador junto a su mujer cubierta con chilaba. Estas diferencias entre las concepciones actuales de marroquíes y occidentales generan ciertos conflictos. Así, el mayor pudor de la mujer marroquí puede denunciarse desde el punto de vista occidental como mera represión, mientras que desde el otro lado puede destacarse el respeto que entrañan tales restricciones. Y, obviamente, se elogiará a la mujer que sea capaz de asumirlas. Un marroquí de ideas de extrema izquierda comentaba, sin embargo, el orgullo que sentía cuando evocaba la figura de su madre, una tetuaní de origen rifeño ya fallecida. Era, decía, una "mujer de respeto". A los vecinos solamente les saludaba y nunca se paraba a hablar con ellos en la calle. De forma también muy gráfica, una de las adolescentes entrevistadas grupalmente a las que se ha escuchado decía: *"para nosotros la mujer vale mucho, sobre todo su cuerpo. Y eso no lo tiene que tocar cualquiera. Sólo lo tiene que tocar su marido en su vida"*. En esta misma línea, otra de ellas relataba su resistencia hacia lo que ella percibía como unos contactos físicos impropios por parte de personas no vinculadas por lazos de parentesco o pareja. En el Instituto de secundaria en donde estudiaba *"vino uno y me dio dos besos. Así. Y no es que esté mal, pero yo no quería, la verdad. Por no dejarle mal (lo aceptó). Pero otro día yo le dije 'mira, por favor, a mí no me gusta que me des dos besos. Si quieres, me das la mano, pero los besos no me gustan'. Y ahí lo respetan y no pasa nada"*. Hay varios elementos interesantes en este pequeño testimonio. El respeto ha de ser bidireccional. Ella respeta la costumbre ajena y acepta en un primer momento los dos besos, siendo además consciente de que no implican en sí mismos ningún acercamiento sexual.

Pero, por otra parte, exige que se la respete también a ella, lo cual hace el otro. Es una pequeña lección de acomodo y tolerancia entre personas con criterios diferentes.

La exigencia de un mayor respeto y pudor, sobre todo en el caso de la mujer, suele plasmarse en el uso del *hiyab*. Los modos en que esta prenda es utilizada son, sin embargo, muy diversos. Puede operar como elemento de autoafirmación cultural y religiosa, como salvoconducto social, pero también como instrumento de coquetería. No en vano, se puede combinar con un vestuario muy diferente, desde el más tradicional y recatado de la chilaba, al uso de pantalones y blusas muy conjuntadas en cuanto a los colores (El Ayadi, Rachik y Tozy, 2007: 204-210). Hay en Marruecos quien llama a estos usos del *hiyab* "*hiyab-especial*" o "*hiyab-moda*", teniendo en cuenta que en dialecto el extranjerismo "moda" se traduce como vestir con gusto y elegancia, es decir "a la moda". También se habla del "*hiyab-forma*", aludiendo a su combinación con ropa ajustada que remarca las formas del cuerpo. Más allá de estas curiosas expresiones, podemos abordar el papel del control social en la promoción de esta prenda. La variación es aquí grande, dependiendo de los ambientes y de las familias. Un joven tangerino de veinte años comentaba que "*no les ponemos una escopeta. Mi hermana no lleva, porque no quiere y las tres de detrás lo llevan porque quieren. Nuestra familia nos ha enseñado a tener libertad*". Otras mujeres, por el contrario, pueden sentirse agredidas por no llevarlo. Una joven de 20 años que vive en Madrid, nos explicaba que cuando iba de vacaciones a su ciudad natal, Tánger, la agredían con piedras 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 Makada, yo fui a Beni*

Makada un día y casi me matan". No obstante, las cosas son a menudo mucho más sutiles. Puede haber una tolerancia hacia los modos de vestir en el presente, pero estos hábitos indumentarios pueden acarrear consecuencias desagradables más adelante. Un periodista tangerino de treinta y dos años señalaba que a "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 está menos vestida o más vestida. Pero en el momento de pensar en casarse con una chica, están buscando una chica que tenga los criterios tradicionales y conservadores, que tenga que llevar velo... y que vaya a estar tapada...y que sea una chica religiosa, creyente y practicante y otras cosas".

En ocasiones se considera que el uso del *hiyab*, y de una indumentaria tradicional constituye un mecanismo de defensa contra el posible acoso de quienes considerarían que la mujer sería de lo contrario más "fácil". En una ocasión, nos encontrábamos junto a un joven matrimonio marroquí junto a las cataratas de 'Ayn Serdum, en las cercanías de Beni Mellal. La esposa observó a una mujer marroquí vestida de manera occidental y comentó que le gustaría ataviarse como ella. Su marido, antiguo inmigrante en España, respondió que tal cosa no era aconsejable en Marruecos. En España no pasaba nada, porque la gente era respetuosa, pero él aquí no se lo podía permitir, porque los marroquíes "eran locos" y "no respetaban". No quedaba, pues, más remedio que plegarse ante la hostilidad del medio. Pero los significados y usos del *hiyab* no concluyen aquí. Se presta, en especial, a esa reinterpretación individualista que, por otra parte, constituye también un modo de legitimar una práctica tradicional. Una joven que estudiaba una carrera de ciencias sociales en una universidad de Madrid declaraba, de este modo, que para ella el *hiyab* constituía un medio de "preservar su privacidad", de separar su cara pública de su cara privada.

Constituía, pues, un mecanismo de defensa de su individualidad, casi un instrumento al servicio de su propia individuación. Pero obviamente, estos usos del *hiyab* pueden ser denunciados a veces por otros como un medio de aparentar una devoción religiosa y una virtud de las que en realidad se carece. Son frecuentes, así, los comentarios jocosos acerca de mujeres veladas, pero de dudosa "decencia". Se trataría en este caso de una manifestación más de esa hipocresía, *nifaq*, tan criticada en la cultura islámica tradicional, sobre todo porque se la percibe como un intento de burlar el necesario control social (Castien Maestro, 1999: 68-69). El contraste entre el pudor en la indumentaria y el comportamiento indecente, se hace mayor aún cuando se alude a los vicios de ciertas mujeres que cubren su rostro con el *niqab*. Se habla, por ejemplo, de una mujer cubierta con un *niqab* a la que se vio fumando dentro de un coche. También a veces de forma humorística estas mujeres son llamadas "ninjas", en alusión burlesca a los antiguos guerreros japoneses. No en vano, esta prenda en concreto suscita reacciones complejas entre la población marroquí, incluida la más conservadora. Puede denunciársela a veces como una "exageración", el resultado de un exceso de celo, que, aparte de sus connotaciones políticas, chocaría con una concepción más tranquila y amable de la existencia, bastante extendida en Marruecos. En palabras de un *fqih*, maestro coránico, de Beni Mellal, de ideas, por cierto, muy conservadoras: *"llevar el niqab es extremismo. Es algo que existe en la Sunna. Pero lo moderado para el rito malikí (escuela jurídica imperante en Marruecos), que busca el término medio, es el velo o el hiyab. El niqab está en contra de algunas tradiciones de la sociedad. Lo intermedio es llevar el hiyab"*. Se volverá más adelante sobre algunos usos que pueden hacerse de esta noción de la moderación, del ofrecimiento de ciertas facilidades, de cara al cumplimiento de la norma, en consonancia con el concepto islámico tradicional del *yasser*.

5. El valor de la virginidad

La virginidad femenina prematrimonial ha sido tradicionalmente objeto de auténtica devoción en la sociedad marroquí. En ello se ha coincidido no sólo con las otras sociedades musulmanas, sino también con la mayoría de las otras sociedades fuertemente patriarcales. La virginidad tenía que ser demostrada en la noche de bodas, *leilat-ed-dojol*, mediante la consabida exhibición de la ropa manchada de sangre. En la región magrebí este tabú es históricamente muy anterior a la llegada del Islam (Tillion, 1982), por lo que su presencia no puede ser considerada en modo alguno un producto de la islamización, si bien las versiones conservadoras del Islam lo han legitimado y reforzado con posterioridad. Las razones de esta valoración de la virginidad no son difíciles de comprender desde el punto de vista patriarcal. Por medio suyo se contribuye a garantizar la paternidad legítima de los hijos, vital para asegurar la pertenencia al linaje paterno, cuya relevancia social es manifiesta. En un sentido más amplio, este tabú constituye uno más de los distintos dispositivos mediante los cuales se ha regulado históricamente la sexualidad, a fin de que ésta discurriera de un modo acorde con los requisitos del sistema patriarcal. Forma parte así del mismo complejo socio-cultural que las normas ya examinadas sobre el pudor, dirigidas a restar ocasiones para los encuentros sexuales improcedentes. No debe sorprender entonces que la mujer virgen haya sido contemplada como más pura y completa, al no haber sido todavía alterada por el contacto sexual. El afán de preservar en ella esta pureza y completud podía llevar, ya en la poesía árabe preislámica, a exaltar el amor platónico, *'udri*, en donde los dos amantes mantenían siempre las distancias (Boutros-Ghali, 1996: 60-80). Al igual que en otros lugares, el tabú de la virginidad, junto con las demás restricciones, tenía como consecuencia habitual el que los jóvenes no hubieran tenido contacto físico alguno antes del matrimonio. Era también

frecuente que ni siquiera se conocieran, al haber sido su matrimonio arreglado por los padres.

La situación ha ido cambiando y el matrimonio por elección de los propios cónyuges es cada vez más habitual. Sin embargo, los noviazgos suelen ser muy cortos, lo que muchas veces no permite un adecuado conocimiento mutuo. El riesgo de que la mujer quede "deshonrada" y, por lo tanto, degradada en relación al matrimonio, aconseja acentuar las precauciones (Luque Morales y Castien Maestro, 2013: 74-76). La joven de Beni Mellal a la que ya se ha escuchado explicaba que *"es imposible (el noviazgo). Y si llegan tus padres a saber el caso, es posible que te expulsen de la casa (...). La madre es la que ve a la chica y viene para pedir su mano. El hombre no puede ver a la chica. Así, la madre se encarga de ver a la chica y luego dirá al chico que es una buena chica, joven, no sale de casa y es guapa. Si sale, nadie va a querer casarse con ella. Y cuando llegues a los veinte años, nadie querrá casarse contigo (...). Cuando un chico ve a una chica guapa, manda a su madre para confesar el asunto y luego pedirá su mano. Por ejemplo, si te gusta alguna chica, la tienes que seguir hasta su casa, pero sin hablar con ella y luego vendrá tu madre. Y no puedes hablar con ella en la calle (...). Si ella no quiere casarse con él y los padres lo quieren, lo hará obligada. Hay chicas que lloran el día de su boda. Los padres dicen que sólo nosotros sabemos lo que está bien y mal para vosotras. En el caso de que la chica esté enamorada de alguien, no lo puede confesar"*.

Naturalmente, existen situaciones mucho menos dramáticas. Puede suceder, por ejemplo, que la relación se lleve con discreción y que los padres lo toleren, siempre y cuando no rebase estos límites. De ahí que muy pocos vayan a saber de esta relación hasta la víspera de la boda. Es también más fácil establecer relaciones con primos, a

los que quizá se conozca desde la infancia y con los cuales se puede coincidir en distintas reuniones familiares. Por último, puede optarse por prácticas que no impliquen riesgos, como el sexo oral y anal y el juego erótico en general. Y es que la virginidad prematrimonial sigue siendo muy valorada. Se la considera un "regalo" para el futuro marido. Una mujer tangerina nos decía que *"una chica, por ejemplo, tangerina puede... estoy hablando de mi entorno. Puede ser tan moderna. Puede salir. Puede tener una relación (...) Pero hay una parte también conservadora. O sea, a ella le gustaría casarse con un símbolo de pureza"*. De ahí también el miedo a perder esta "pureza" accidentalmente. Una de las tres adolescentes entrevistadas en grupo en Móstoles declaraba que *"antes del matrimonio, para ver que todo va bien, pues vas al médico"*. Otra de ellas nos explicaba que: *"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'. Obviamente, el tema principal es que tienes que llegar virgen al matrimonio, desde luego, y entonces lo que te van diciendo es que no tienes que estar con uno y con otro"*. Pero de nuevo, se produce una cierta privatización e individuación de esta exigencia. Así, esta informante continuó su discurso diciendo *"es un problema entre yo y mi marido. No se lo tengo que decir a otra persona"*. La virginidad ya no tiene que ser demostrada ante todo el grupo, exhibiendo, por ejemplo, la ropa manchada de sangre.

Pero es importante destacar que sigue siendo valorada y demandada por muchos futuros maridos. Ya se ha hecho referencia anteriormente a la propensión de muchos jóvenes a buscar chicas "serias" una vez que deciden "sentar la cabeza". Esta "seriedad" atañe también a su virginidad prematrimonial. La informante adolescente dice también que *"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'". En un caso como éste también se encuentra una clara tendencia a acomodarse a los deseos de los demás, al no considerarse uno lo suficientemente fuerte como para enfrentarse a ellos. Hay que mantener las formas. Es lo que explica que cuando el himen está rasgado se recurra a médicos para que lo reconstruyan y emitan certificados de que estaba intacto. Resulta entonces posible cuidar de la propia "decencia" a posteriori, obteniendo placer sin menoscabo del honor.

Ciertos varones jóvenes, más *progresistas*, decían no estar preocupados, sin embargo, por el pasado de sus parejas. En palabras de Amir, un joven de 20 años, *"antes de conocerla, cómo era ella, eso no importa. Importa cuando estás con ella, en ese momento y cómo es"*. Pero, pese a que uno mismo no le importe, sí le puede importar a su entorno familiar. A modo de ejemplo, un informante, natural de Beni Mellal, contaba que su esposa era mirada con malos ojos por sus padres porque ya había estado casada previamente y no había llegado "pura" hasta él. Así, incluso aunque la virginidad se haya perdido de un modo legítimo, puede ser considerada una pérdida, que rebaja el valor de la divorciada y de la viuda. Nos encontramos, en definitiva, ante una auténtica piedra de toque del cambio de valores, una piedra de toque que muestra la elevada pervivencia de los modos de pensar tradicionales. Basta simplemente con comparar esta preocupación por el pasado sexual de la novia, con la franqueza con que distintos hombres casados, de cualquier edad, reconocen haber "hecho sus chapuzas" con anterioridad al matrimonio. Esta expresión de "chapuza" no deja, por otra parte, de resultar de lo más significativa. Una "chapuza" es para ellos ante todo una actividad laboral informal y ocasional, opuesta al empleo formal y continuado, justo lo mismo que estas experiencias prematrimoniales, tenidas por poco trascendentes, frente a la ulterior vida dentro del matrimonio.

6. Sexualidad y creencias populares

En la antigua sociedad marroquí el complejo socio-cultural tejido en torno a la sexualidad albergaba numerosos elementos de carácter mágico y religioso. Era lógico que fuese así, desde el momento en que el universo ideológico tradicional estaba colmado de tales elementos. No sólo la religión islámica vertebraba una gran parte de la cultura, sino que esta última albergaba, asimismo, numerosas creencias mágicas de origen preislámico. Parte de ellas constituían retazos de antiguos sistemas más elaborados, que habían perdido buena parte de sus anteriores sentidos, quedando degradadas a la condición de meras supersticiones. La creencia en los "genios", los *yinn*, constituía un claro nexo de unión entre el Islam y estas otras creencias populares. Los *yinn*, cuya existencia se recoge expresamente en el Corán, presentan una naturaleza intensamente ambivalente. Al igual que los propios seres humanos, pueden ser buenos o malos y, como ellos, pueden ser musulmanes, cristianos, judíos o paganos. Esta condición ambivalente se halla en la raíz de su actividad al servicio de Dios o del Demonio y a favor del Bien o del Mal. De ahí que sus relaciones con los seres humanos sean complejas y hasta cierto punto impredecibles (cf. Bali, 2003). Esta ambivalencia e imprevisibilidad de los *yinn* no deja, por otra parte, de corresponderse con un rasgo fundamental del mundo social sobre el cual actúan, en donde también se alternan de manera permanente el conflicto y la alianza. De este modo, estas creencias revelan, a su manera, una especial sabiduría sociológica. Pero, y esto es también en extremo interesante, estos aspectos más bien desagradables de la existencia humana quedan expresados precisamente a través de su relación con unas entidades sobrenaturales y peligrosas. Esta particular asociación tiende entonces a relegar tales facetas de la vida al ámbito de lo misterioso, de lo amenazante y, por

tanto, de aquello de lo que no debe tratarse más que bajo ciertas circunstancias. El sistema mágico expresa, por tanto, estas realidades, pero también las reprime, en consonancia con los presupuestos de cualquier aproximación psicoanalítica. Habida cuenta de la importancia de la vida sexual y familiar en ésta, y en cualquier otra sociedad, es también lógico que a esta específica esfera de la existencia se la considere especialmente expuesta a influencias sobrenaturales. Estas acciones van a ejercerse, en concreto, en varias direcciones diferentes. De una parte, el Demonio y sus auxiliares, genios o humanos, van a intentar desestabilizar el orden social, atentando contra las buenas costumbres y propagando la lujuria. De la otra, Dios y sus colaboradores, también humanos o no, van a actuar en sentido contrario. Y finalmente, muchas personas van a obrar al servicio de su propio interés particular y coyuntural, poniéndose, según el caso, del lado del Bien o del Mal, y recurriendo entonces a unos u otros auxiliares. El mundo sobrenatural deviene entonces en una prolongación de los combates sostenidos en el propio plano terrenal.

El recurso a la magia es frecuente. Debe tenerse en cuenta que Marruecos posee una gran tradición de prácticas mágicas, parte de ellas traídas al país por los antiguos esclavos negro-africanos. Esta magia puede utilizarse con fines de seducción, pero también de venganza. A menudo las mujeres utilizaban, y utilizan, el *bajur*, el vapor de una hoguera en donde se han quemado una serie de ingredientes y que, convenientemente orientado, puede dañar a alguien, como una rival amorosa o una co-esposa (Saqi, 1998: 17-19). Existen, asimismo, diversos sortilegios, reunidos bajo la rúbrica colectiva de *tqaf*, dirigidos a provocar la impotencia masculina, sobre todo en la noche de bodas, o impedir que el himen de la novia se rompa (El Ayadi, Rachik, Tozy, 2007: 71-73). Con estos mismos fines puede recurrirse a la labor de profesionales. También se obra de este modo cuando se cree estar sufriendo un

ataque sobrenatural. El mal de ojo, el *'ayn al-hassed*, literalmente el "ojo de la envidia" juega un papel fundamental en este tipo de conflictos. Esta creencia nos revela la importancia que se concede a la envidia en las relaciones sociales. Un rasgo que vuelve especialmente peligroso a este mal de ojo estriba en que puede ser producido de manera inconsciente e incontrolada. Naturalmente, se asocia con el parpadeo ojo izquierdo, ya que el lado izquierdo es el lado negativo, asociado al Mal y al Demonio. Y ante todo, la creencia en el *'ayn* apunta también hacia el poder destructivo de la mirada, en cuanto que examen del otro que se vuelve demasiado inquisitivo y que rebasa los límites, *hudud*, del debido respeto, *ihdiram*. Así, mediante un pequeño rodeo, esta creencia nos conduce de nuevo a la cuestión central del respeto y de las distancias que han de guardarse. Por ello mismo, una mujer que no baja la mirada, en señal de modestia, que mira con "descaro", puede, sin pretenderlo, transmitir el mal de ojo.

Contra esta agresión puede recurrirse a oraciones, al incienso y a la célebre mano de Fátima. Se la conoce como la *hamsa* (cinco) en alusión a los cinco dedos de la mano, pero también a las cinco figuras sagradas de Muhammad, el Profeta, su hija Fátima, Alí, el marido de ésta, y los dos hijos de ambos, Hassan y Hussein (cf. Conté, 2001: 75). En principio, este símbolo hace alusión a la protección que se logra desplegando la mano con el brazo estirado frente a algún tipo de rayo maligno. Sin embargo, existen otras interpretaciones más ajustadas ya a la problemática familiar y sexual. Un joven tangerino explicaba, de este modo, el uso de este símbolo en referencia al daño que se hizo Fátima en su mano cuando vio entrar en casa a su marido, Alí, acompañado de una concubina, mientras ella estaba preparando la cena. Este relato tiene el mérito de presentarnos de manera muy condensada una serie de cuestiones sociales de gran importancia. En primer lugar, es sabido que Alí tiene fama

de haber sido un gran mujeriego. El Profeta Muhammad le impidió desposar a otras mujeres, mientras estuviese casado con su hija. Pero a la muerte de ésta mantuvo numerosas relaciones. En segundo lugar, el episodio alude al sufrimiento que puede ocasionarle a la mujer la infidelidad, aunque sea legal, de su marido. Al ser Fátima una suerte de mujer ejemplar, su ejemplo vale para todas las demás mujeres, que, en cierto modo, quedan identificadas con ella, cuando se hace uso de un pensamiento sincrético que asimila, en un momento dado, la parte con el todo. Es muy significativo también que los distintos amuletos empleados para protegerse del mal de ojo o de otras agresiones sobrenaturales lleven el nombre de *hiyab*. Tanto ellos como el pañuelo que cubre la cabeza constituyen medidas para protegerse de los otros, y sobre todo del peligro que anida en sus miradas.

Pero el mal de ojo no es la única acción sobrenatural involuntaria aunque de efectos nefastos. De hecho, existen numerosos peligros, derivados de sucesos accidentales, pero llenos de concomitancias mágicas. Se dice, así, que si una doncella se da un golpe con una escoba, ya nunca podrá casarse. Probablemente, se haya establecido una asociación simbólica entre la escoba y el falo, y, en consecuencia, entre el golpe con la escoba y la penetración, que invalidaría en efecto a la joven para el matrimonio. Se trataría, pues, de una suerte de pérdida figurada de la virginidad. Evidentemente, la mayoría de las personas simplemente conservan esta creencia desprovista ya de otras asociaciones. Es lo que caracteriza a la superstición. En otros casos, incluso, ya ni siquiera se puede hablar de tal superstición, sino simplemente de unas acciones que se realizan por mera tradición, o en virtud de sus cualidades estéticas, sin que se les conceda ningún significado sobrenatural añadido, lo que no deja de implicar un cierto “desencantamiento” de los mismos. Es lo que ocurre con los dibujos a base de alheña con los que se decoran las manos y pies, especialmente en

las bodas. Se dibujan estrellas de cinco puntas, pero muchas veces no se sabe el por qué. Pero la estrella de cinco puntas alude al planeta Venus, al "lucero del alba", cuya aparición en los cielos anuncia el amanecer y la retirada de las tinieblas. De ahí que este símbolo se haya utilizado tanto en la magia ritual, en aquella en la que hay que dominar a los demonios para ponerlos al servicio de los propios fines. El uso de esta estrella constituye también una defensa contra los agentes maléficos (Becker, 1990: 232-236). Y esta defensa parece especialmente necesaria en un momento tan trascendental, pero, precisamente por ello, también tan peligroso como lo es el de la boda y el desfloramiento.

Pero no siempre es fácil defenderse del Mal. Se han encontrado jóvenes varones que decían haber caído en una depresión como consecuencia de la brujería de una joven a la que no habían hecho caso. El responsable de un centro para menores marroquíes contaba otra historia del mismo cariz: *"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. Claro esa es la información que me han dado a posteriori. Él decía que la cabeza se le iba, y quería irse a Marruecos"*. Estos encantamientos realizados por mujeres nos ponen sobre otra pista. En numerosas culturas, incluida la occidental, la mujer tiende a ser asociada con la brujería. Las razones son diversas. Por una parte, la brujería es el arma del débil, de aquel desprovisto de poder social. Por eso, a veces, en el Marruecos tradicional se atribuía también su práctica a los esclavos y a los judíos. Pero asimismo, la mujer se ocupa de la cocina y de la limpieza de la casa, es decir, de la manipulación de ciertos ingredientes que pueden ser empleados luego con fines mágicos. La mujer es también

el canal por el que le llegan al varón los alimentos preparados y la sexualidad. Ella alimenta, así, por distintos medios, el cuerpo del varón. Goza de un acceso privilegiado al mismo. Pero esta circunstancia le otorga también un inmenso poder sobre él, lo que contrasta con su posición socialmente subordinada. No debe extrañar entonces que a menudo se acuse a las mujeres de dominar a sus maridos hechizando los alimentos que les preparan. Por último, y sobre todo, la mujer es desde el punto de vista patriarcal una criatura radicalmente ambivalente. Es necesaria para la reproducción, para resolver los problemas cotidianos y para obtener placer sexual. Pero es, al mismo tiempo, peligrosa, ya que, por causa suya, puede desestabilizarse el delicado equilibrio social, como cuando un hombre abandona a su esposa por otra mujer. En particular, sus dotes de seducción le permiten dominar al varón, lo cual no deja de ser un atentado contra la jerarquía de género establecida (cf. El Ayadi, Rachik y Tozy, 2007: 216-219).

Esta figura de la mujer fatal encuentra su reflejo sobrenatural en la célebre figura de Aisha Qandisha. Se trata de un personaje extremadamente interesante, empezando por su propio nombre, cuyo origen resulta un poco oscuro. El término Aisha se utiliza para referirse de manera genérica a la mujer, al igual que el de Muhammad lo es para los hombres. Una *Aisha Rayel* es, así, una Aisha-hombre, es decir un "marimacho". En cuanto al término Qandisha es considerado una deformación de Qadisha, "sagrada". Esta probable etimología ha sido, sin embargo, relegada con frecuencia en provecho de otras más discutibles. El término Aisha Qandisha es entonces presentado como una deformación de "esa condesa". Se alude con ello a una supuesta condesa española o portuguesa, muy bella, que habría realizado razzias para capturar esclavos en el área de Rabat-Salé. En otra versión diferente es una mujer marroquí, también de una gran belleza, que se hace pasar por una condesa cristiana y

seduce y asesina a los ocupantes portugueses. Pasa, así, de enemiga a patriota. Pero siempre es una hermosa mujer que daña a los hombres sirviéndose para ello de sus atractivos físicos. Con ello, conserva los rasgos fundamentales de esta figura mítica. Es un ser sobrenatural, que se presenta ante los hombres como una mujer muy atractiva y seductora, a veces cerca de los manantiales. Los seduce y luego los esclaviza o los mata. En estos casos, es posible que la anteriormente bella criatura se transforme ahora ante sus víctimas en un ser monstruoso. Este relato mítico ejemplifica la doble cara de la mujer, seductora y peligrosa al mismo tiempo. Uno puede ser seducido por una atractiva mujer que luego se convierte en un monstruo que le esclaviza o le devora. Hay que desconfiar de las apariencias agradables, lo cual nos remite, por cierto, a esa contraposición entre la superficie engañosa y el fondo oculto tan frecuente en la cultura marroquí (Castien Maestro, 1999: 68-73). En ocasiones, el daño ocasionado por esta nueva versión de la sempiterna figura de la "mujer fatal" resulta menos grave. Se cuenta que un joven campesino, siempre que regresaba por la tarde de trabajar en el campo, se cruzaba con una bella mujer, que permanecía sentada sobre un peñasco. Una vez ella le llamó y se lo llevó. Al día siguiente, lo encontraron aturdido y con señales de haber sido golpeado y él contó que había conocido a Aisha Qandisha. Resulta obvio que el cultivo de este miedo a las apariencias seductoras se adecua muy bien a una sociedad patriarcal, en donde se hace preciso supeditar el deseo a otras consideraciones tenidas por más importantes. Lo hace también a un modelo de sociedad en donde el miedo a la mujer no es sino el reverso de la dominación que se ejerce sobre ella.

A veces sus pies son pezuñas de cabra. Circula un relato sobre una atractiva mujer ataviada con una larga chilaba, que le cubre los pies, que entra a comprar en una tienda. Una vez que se ha marchado, los presentes descubren que ha dejado huellas

de pezuña de cabra sobre la harina que estaba derramada sobre el suelo. Hemos escuchado, por último, otro relato que nos muestra todavía en mayor medida el carácter ambivalente de este personaje. Un taxista solía llevar a jóvenes prostitutas a un *night club*. Un día se montó en su taxi una especialmente bella. Le contó que ella era Aisha Qandisha y que él merecería que ella le matara a causa de su conducta pecaminosa, pero que no lo iba a hacer porque veía que su corazón era bueno. Acto seguido desapareció. A partir de ese día el taxista dejó de transportar a prostitutas y se convirtió en un hombre muy piadoso. Aunque conserva su extraordinaria belleza, en este relato Aisha Qandisha no ejerce directamente su rol seductor, ni constituye ya una figura maléfica, sino que se pone del lado de la moral establecida. Tampoco daña, por último, al varón. Amenaza simplemente con hacerlo, si éste no retorna al buen camino, lo que, de nuevo, refuerza ese carácter más bondadoso con el que en esta ocasión se le ha investido. Sin embargo, a semejanza de las narraciones anteriores, su rol consiste en poner de manifiesto las nefastas consecuencias de una conducta pecaminosa, ya sea castigando a quienes ella misma seduce o amenazando con hacerlo a quienes de algún modo colaboran con el comportamiento licencioso de otros. Malvada o no, torturadora o sólo exhortadora, siempre obra, a fin de cuentas, en un mismo sentido.

Como otros tantos elementos del rico sistema de creencias mágicas marroquíes, Aisha Qandisha va deviniendo paulatinamente en motivo de cuentos, en los que ya no se cree, y de relatos para asustar a los niños. Un taxista tetuaní de edad avanzada, muy aficionado a este tipo de historias, comentaba que hacía tiempo que ya no se oía nada sobre ella, ni siquiera en el área de Chaouen, donde solía actuar. Era posible que se estuviera haciendo vieja, concluyó. Este curioso envejecimiento de un ser sobrenatural quizá fuera una peculiar manera de explicar las menguantes noticias

acerca de ella. Pero pese a esta decadencia, lo cierto es que el personaje detenta una extraordinaria carga simbólica, lo que le brinda asimismo un inmenso potencial heurístico. No ha de sorprendernos entonces que a menudo se aluda a él. Una mujer manipuladora será llamada una Aisha Qandisha. Formuladas con frecuencia de forma humorística, tales alusiones sirven mediante su comicidad para restar gravedad al asunto, para volverlo más fácilmente admisible. Es así como funciona a menudo el humor, permitiendo recuperar cuestiones más escabrosas. En la medida en que esta recuperación humorística del mito se hace ahora posible, estaríamos no sólo ante una cierta manifestación de un proceso de secularización más general, sino también ante una pérdida de ese carácter tan peligroso que se atribuía anteriormente a la sexualidad femenina. Ello apuntaría quizá también a un debilitamiento del complejo cultural en torno al sistema patriarcal y, por tanto, a un posible debilitamiento también de este último.

7. Sexualidad y prostitución

En una sociedad tan tradicionalmente patriarcal como la marroquí, la prostitución femenina, pero también masculina, aunque en menor medida, revestía una clara funcionalidad. Las relaciones sexuales extramatrimoniales estaban prohibidas por la *Shar'ia* para ambos sexos. Pero la tolerancia de la que disfrutaban los varones era muy superior. Una concepción agonística y autoafirmativa de la sexualidad masculina promovía igualmente la búsqueda de emparejamientos extramatrimoniales (Castien Maestro, 1999: 61-68). Sin embargo, las mujeres disponibles para tales empresas eran escasas, habida cuenta del estricto control que pesaba sobre sus actividades. Incluso, aunque fuesen legalmente accesibles, mediante el matrimonio, la fuerte

represión imperante podía volverlas menos sensuales. A ello podía añadirse además un comportamiento en general más "aburrido", sometido al imperativo prioritario de preservar su "decencia" en todo momento. Esta situación favorecía el surgimiento de un estrato de mujeres libres dedicadas a estos otros menesteres. En tiempos pasados, la gente acomodada hacía también un amplio uso de esclavas, a menudo negro africanas. Existía, incluso, la costumbre de proporcionar esclavas a los hijos adolescentes para que se iniciaran sexualmente con ellas (Tharaud y Tharaud, 1930: 28-29). Junto a estas esclavas, las prostitutas de condición libre jugaban también un papel destacado. Sus orígenes sociales eran diversos. Generalmente se trataba de mujeres venidas de medios humildes. Era también frecuente que hubiesen quedado descalificadas socialmente para vivir como mujeres "honestas", a causa de algún embarazo extramatrimonial, un divorcio que las hubiera dejado en condiciones de miseria o, simplemente, la mala fama adquirida a causa de su conducta real o supuesta. Imposibilitadas para casarse, quedaban privadas casi siempre de cualquier medio de vida, al carecer de propiedades y enfrentarse con una oferta laboral extraordinariamente restringida en lo atinente a las mujeres. En ocasiones, ejercían su oficio en combinación con el canto y la danza, proporcionando, así, un entretenimiento completo a su público masculino. Éste es el caso de las célebres *shijat* ("jequesas"), tan solicitadas tradicionalmente para amenizar eventos y especialmente las bodas. En estos casos, era además habitual la procedencia de ciertas regiones y tribus, como el área de Jenifra, localidad muy estigmatizada hasta nuestros días por esta razón.

Este cuadro perdura en gran parte en la actualidad. Pero ha adquirido mayor complejidad. Ciertamente, las desigualdades sociales hacen de la prostitución un medio relativamente efectivo para mejorar la propia situación ofreciendo servicios

sexuales. La fuerte presencia de extranjeros, con un poder adquisitivo muy superior al de la media de los marroquíes, actúa en el mismo sentido. A ello se añade finalmente, la prostitución de lujo al servicio de los naturales de los países del Golfo. Debe recordarse que Marruecos se ha convertido en un destino privilegiado para este género de turistas desde los años setenta, cuando la inestabilidad del Líbano aconsejó trasladarse a lugares más seguros. Esta situación favorece, por cierto, la difusión de unos estereotipos muy negativos sobre los habitantes del Golfo, especialmente los saudíes, y, en menor medida, también acerca de los libios, antes de que Libia se deslizase hacia el caos actual. Se les reprocha su puritanismo extremo, combinado con el incumplimiento de normas islámicas básicas, como el amor al alcohol, el juego y las mujeres. Ello les convierte en hipócritas, *munafiqun*, un tipo humano, como hemos visto, fuertemente condenado en la tradición musulmana. A esta condición hipócrita se añade igualmente su "animalidad", el hecho de vivir para el placer inmediato, sin capacidad para el autocontrol, otro rasgo muy denostado en una cultura como la marroquí, en donde esta capacidad se encuentra tan ampliamente valorada. Constituyen, en definitiva, el paradigma del rico inculto (Castien Maestro, 1999: 61). De manera humorística, se les suele motejar de *hawala*, "borregos", en razón de la estupidez que se les atribuye, pero también de un juego de palabras sobre la base de su homofonía parcial con el término *hawala*, "transferencia", aludiendo a las promesas que se dice que hacen a las jóvenes sobre futuras transferencias bancarias en su beneficio.

Una gran parte de esta prostitución presenta un cierto carácter informal. Es ejercida de tanto en cuando y además no se remunera con unos honorarios prefijados, sino mediante regalos e invitaciones. Quien la ejerce recibe también una calificación mixta entre la condición de prostituta y de mujer "decente". Los

fundamentos para esta interesante conducta híbrida y liminal son varios. Por una parte, existen mujeres que necesitan de estos ingresos y que se encuentran relativamente libres de la "protección" de los varones de su familia, obligados a controlar su comportamiento. Éste puede ser el caso si aquéllos han emigrado al extranjero y ella ha permanecido en el país. Lo mismo puede ocurrir si, por motivos de trabajo o de estudio, ellas se han trasladado a otra localidad dentro del país. De hecho, circulan a menudo rumores maledicentes sobre la conducta de las chicas alojadas en residencias para estudiantes. No sorprende entonces que una joven en cualquiera de estas situaciones de "desprotección" pueda ser contemplada como susceptible de un relajamiento "ulterior" y pueda empezar a ser acosada y tentada mediante ofrecimientos de regalos. No obstante, esta ausencia de vigilancia no tiene por qué darse siempre. Puede que sea también la propia familia la que esté dispuesta a que su hija o hermana se conduzca de este modo a fin de mejorar sus ingresos. Tales actuaciones, despreciadas por la mayoría de la población como "deshonrosas", se vuelven evidentemente más probables en situaciones de pobreza. Bajo tales condiciones el nivel de exigencia moral se relaja notoriamente.

Está muy extendida a este respecto la idea de que, bajo condiciones de pobreza o de dificultad personal, está más o menos justificado un cumplimiento menos riguroso de los mandatos del Islam. Sería una especie de "dispensa" temporal, si bien una vez que la situación mejorase, habría que volver a una práctica más rigurosa. Es este hecho el que explica, en parte, un fenómeno que sorprende muy a menudo a los observadores occidentales, cuando constatan que la práctica religiosa se afianza a veces entre los inmigrantes musulmanes más asentados e integrados y entre los miembros de las clases medias en sus países de origen. Pero, como nos recuerda Tariq Ramadan (2002: 164-165), puede ocurrir simplemente que ahora se sientan

más seguros. No es culpa suya, si tal modo de proceder, enormemente coherente en sí mismo, entra en contradicción con esa asociación simplista establecida por muchos observadores externos entre el rigorismo religioso y el atraso y la pobreza. En un plano más general, a veces se sostiene, de acuerdo a esta misma lógica, que solamente una sociedad sin pobreza reuniría las plenas condiciones para la aplicación estricta de los castigos, *hudud*, prescritos por la *Shar'ia*, como la amputación de la mano por robo, ya que bajo condiciones de prosperidad general no existiría ya ningún eximente social para un delito semejante. No obstante, se sabe también que este retorno a las buenas costumbres no siempre va a tener lugar y que incluso, en el caso de producirse, se habría causado mientras tanto un grave perjuicio a la sociedad. Un hadiz, o dicho del Profeta, reza que "la pobreza está ya en el límite de la infidelidad", *al-faqr qad takun kafr*. Merece la pena escuchar aquí el testimonio de una segunda joven de Beni Mellal: "Hay un refrán que dice 'si la pobreza entra por la puerta, sale la razón por la ventana' (...) Uno de los compañeros del Profeta, que era Omar Ibn Al Jattab, el Califa, dijo que si la pobreza fuera un hombre, él le habría cortado la cabeza, porque sabía que la causa de los problemas de la comunidad es la pobreza, de los crímenes, los robos, la emigración clandestina, los suicidios". Sin embargo, la pobreza es una noción bastante relativa. De ahí entonces que jóvenes de medios más acomodados puedan también ejercer esta prostitución temporal e informal con el fin de acceder a ciertos bienes de consumo, sobre todo los referentes al vestido, desarrollando por lo demás una doble vida. Este fenómeno suscita hoy en día una gran atención por parte de la opinión pública marroquí.

Por lo demás, este tipo de prostitución temporal e informal no deja de constituir en multitud de ocasiones una variante particular de un fenómeno mucho más habitual en esta sociedad, como lo son las relaciones de tipo clientelista. Estas relaciones se

caracterizan por la existencia de un intercambio informal, y con plazos irregulares, entre dos partes desiguales en poder. Una depende de la otra y ha de someterse a ella y soportar frecuentemente su explotación (Castien Maestro, 2011: 210-214). En este caso, una mujer establece un vínculo de este tipo con uno o varios "amigos". Esto atañe también a los extranjeros, quienes con tanta frecuencia son tomados como "patrones", para los que se ejerce de guía y a los que se suministran distintos servicios a cambio de las consabidas "propinas". Una relación de este género es tanto más probable en cuanto que en Marruecos, como en otros muchos lugares, ha adquirido ya un carácter emblemático la figura del forastero llegado en busca de una vida relativamente bohemia, manteniendo confortables relaciones con el lumpen local y viviendo también a salvo del control que ejercería sobre él en su propio país un Estado más fuerte y una población más exigente con algunos de sus comportamientos. El extranjero posee más dinero. Ello le coloca en una posición de poder, lo que propicia una actitud formalmente sumisa por parte de su cliente marroquí. Sin embargo, este extranjero no conoce bien el medio social, lo que le condena a una situación de dependencia, hecho éste que acaba equilibrando relativamente la correlación final de fuerzas. No conoce, sobre todo, los costes ni los contactos, lo que permite, hasta cierto punto, engañarle y explotarle. La relación de quien ejerce la prostitución informal con este extranjero se ajusta bien a este modelo. Puede además, en bastantes casos, combinarse con el manejo de la afectividad, como cuando se consigue de algún extranjero, al que se trata zalameramente, dinero o ayuda para conseguir los "papeles" necesarios para emigrar o para que pueda hacerlo algún allegado.

Con todo, este género de prostitución informal conlleva una serie de riesgos adheridos. El principal consiste en el peligro de sufrir una descalificación social

definitiva, que impida una posterior aceptación por la gente "normal". No en vano, esta frecuentación de los extranjeros por ciertas mujeres marroquíes puede ser vivida por muchos como una auténtica "deshonra" de su comunidad a manos de los mismos. Con ello, la tradicional consideración de la mujer y de su comportamiento como un puntal del honor de toda su familia, es extrapolada ahora al conjunto de su sociedad. De ahí también que se tienda a hacer de ella la garante, por ejemplo, mediante su indumentaria, de la islamicidad de su sociedad (Castien Maestro, 2013: 38-39). Este miedo a la "deshonra" de las propias mujeres a manos de extraños encuentra luego su plasmación en determinados relatos apócrifos, como aquel escuchado en Martil sobre ciertas jóvenes de la localidad reclutadas por un judío para realizar filmes pornográficos en Ceuta. El judío es un no musulmán, hacia el que tradicionalmente ha existido una cierta hostilidad y desconfianza, agravada de forma radical desde el comienzo del conflicto árabe-israelí. Con estos actos corrompe a ciertas musulmanas, y junto con ellas a toda la comunidad musulmana, y además lo hace público al filmarlo, con lo cual la vergüenza se hace todavía mayor. Curiosamente, ya en el Egipto de tiempos de Sadat circulaba un rumor parecido, en el que se acusaba a un grupo de coptos de propagar grabaciones sonoras de los jadeos de jóvenes musulmanas con las que habían mantenido relaciones sexuales (Heykal, 1983).

En el caso de verse despojada finalmente del reconocimiento colectivo, a esta joven resultaría luego prácticamente imposible obtener un buen matrimonio o un buen trabajo. Al cerrarse las puertas de la "vida decente", es probable que no quede otro remedio que adentrarse más plenamente en el mundo de la prostitución, profesionalizándose y pasando a ejercerla de un modo más formal y permanente. En tales circunstancias, es fácil perder las ventajas de la anterior situación mixta. Es más probable ser víctima entonces de una dura estigmatización social, que conduzca a la

ruptura con la familia y, por lo tanto, a un intenso aislamiento social. Esta pérdida de vínculos personales, puede resultar especialmente grave en una sociedad como la marroquí, en donde la debilidad de las instituciones los vuelve tan importantes. A ello habría de añadirse la situación de indefensión en que se queda cuando se está viviendo al margen de la ley. La prostitución, pero también la mera "fornicación", *zina*, son delitos castigados con penas de cárcel. Naturalmente, esta norma sólo se aplica en ciertas ocasiones. Pero la amenaza de que pueda serlo coloca al infractor en una situación de dependencia con quienes tienen el poder discrecional de aplicarla en un momento dado, como ocurre sobren todo con los policías, a los que puede ser preciso sobornar con dinero o servicios sexuales. Nos encontramos, así, ante un ejemplo particularmente claro de la llamada "norma perversa", una norma que difícilmente puede ser cumplida por el interesado, lo que hace de él un infractor sometido entonces a una profunda indefensión (Fernández Dolz, 1992). Pero no siempre tiene por qué producirse este desafortunado final. Existen, por el contrario, algunos caminos de vuelta al mundo respetable. Es posible, de este modo, llevar a cabo una auténtica "compra del honor". Si la prostitución formal o informal ha resultado rentable económicamente y con sus ganancias se ha podido ayudar a la familia, a amigos o a vecinos, es más fácil que las faltas pasadas sean más o menos perdonadas. Así va a ser sobre todo entre las gentes más humildes. También será más fácil que esto suceda si la actividad en cuestión ha sido llevada a cabo con discreción y, preferiblemente, en otra localidad. Se observa, de nuevo, un notorio pragmatismo que atempera la dureza de las convenciones sociales.

Justamente, la emigración favorece a veces todas estas prácticas. En su caso, es más fácil ocultar los propios actos a los más allegados, a los encargados de ejercer el control social sobre uno mismo. Del mismo modo, también puede caerse, a veces, en

situaciones de mayor necesidad que favorezcan este tipo de comportamientos. Sin embargo, al mismo tiempo, la prostitución informal y temporal es ahora menos fácil de ejercer. En un entorno social con una sexualidad más libre, no resulta tan necesario recurrir a ella. Y muchas veces no se dispone del tiempo necesario para establecer este tipo de vínculos informales, frente a lo que ocurre con la prostitución formal en donde tales vínculos previos no son, en principio, tan necesarios. En contrapartida, la estigmatización de quienes exhiben un comportamiento “más libre” va a producirse en menor medida, ante este relajamiento frecuente del control social. Ello permite en un momento dado un retorno menos complicado al mundo de lo “respetable”.

8. Orientación del deseo y homosexualidad

Este mismo problema de la respetabilidad, de su preservación, de su pérdida y de su eventual recuperación, se plantea también con relación a la homosexualidad. Esta última es fuertemente condenada por el sistema normativo imperante en la sociedad marroquí, al igual que en otras muchas sociedades. En el caso de Marruecos, las relaciones homosexuales son sancionadas además con pena de cárcel. Como en otros ámbitos, la actual legislación marroquí se hace eco, con ello, aunque sea de un modo atemperado, del derecho islámico tradicional, el cual podía castigar estos comportamientos incluso con la pena de muerte, recurriendo a métodos tales como arrojar al reo desde lo alto. Aparte de lo que dicta la legislación oficial, existe igualmente un intenso rechazo social hacia estas prácticas. Semejante rechazo resulta explicable en función del ya señalado carácter fuertemente patriarcal de la sociedad marroquí tradicional. La homosexualidad puede ser contemplada como un

comportamiento que parece desdibujar las fronteras entre los dos sexos, afeminando al hombre o masculinizando a la mujer. Supone, de este modo, un atentado contra una división identitaria fundamental para la preservación de este sistema de dominación.

Como suele ocurrir también en otras sociedades, la hostilidad hacia la homosexualidad masculina es muy superior a la existente con respecto a la femenina. La razón estriba en que, al haberse establecido una jerarquía valorativa entre lo masculino y lo femenino, la homosexualidad masculina entraña una equiparación con un colectivo, el femenino, tenido por inferior y, en consecuencia, una renuncia a aquellas cualidades distintivas que legitiman la dominación ejercida sobre el mismo. Justamente también por ello, el homosexual pasivo, que es más "femenino", es especialmente condenado. El término *zamel*- "bujarrón" -resulta muy peyorativo y se esgrime de manera general como descalificación global de la persona, sin tener que interpretarse siempre en su sentido más literal, al igual que ocurre también en España con insultos análogos. No obstante, aunque menos publicitada, 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, y el de Layla Achichi, muerta en 2009 en Amberes a la edad de 18 años, tras ser sometida a un exorcismo, dirigido igualmente a "sanar" su supuesta enfermedad. Este rechazo hacia la homosexualidad, masculina y femenina, puede luego, sin embargo, presentar diversas modalidades. Puede oscilarse, en particular, entre la conmiseración y la hostilidad. A este respecto, la responsable de un Centro de Planificación Familiar en Madrid 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 homófonos”.*

Con todo, y al igual que hemos ido viendo en los apartados anteriores, se hace preciso introducir numerosos matices en este cuadro general. No siempre la homosexualidad masculina atenta directamente contra el patriarcado. El ejemplo de la Grecia clásica lo demuestra, pero no es el único. Dado el carácter expansivo y autoafirmativo de la sexualidad masculina, ésta puede desbordar el marco estricto de las relaciones con mujeres, para extenderse hasta ciertos tipos de varones. Es más: la misoginia imperante puede favorecer, asimismo, una repulsión hacia lo femenino, que impulse la búsqueda de un objeto sexual más atractivo. Más allá del deseo en un sentido estricto, la separación entre los sexos puede conducir además con frecuencia a una disparidad tal entre las experiencias vitales de hombres y mujeres que dificulte luego la mutua complicidad entre ambos. El ejemplo de la antigua Grecia vuelve a resultar aquí de lo más ilustrativo (Pomeroy, 1987: 81). Debe tenerse también en cuenta, por último, que, en términos generales, el Islam es menos hostil hacia los distintos placeres mundanos que el cristianismo. Esta benevolencia hacia el goce material atañe también al sexo, siempre y cuando se practique de forma reglada (Boudhiba, 1998). Se auspicia entonces una mayor sensualidad general, que puede eliminar ciertas barreras para el desarrollo de esta específica orientación sexual. Pero a todo lo anterior hay que añadir también la existencia de una cierta homosexualidad sustitutiva, derivada de la fuerte segregación entre hombres y mujeres. No estando siempre disponibles personas del otro sexo, la opción homosexual puede proporcionar

unos sustitutos más o menos aceptables. A este respecto, uno de los informantes comentaba lo siguiente: *“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”*. A veces, con todo este cuadro puede resultar más siniestro. Un informante de mucha confianza, procedente de un pueblo del Rif, nos contó que, siendo adolescente, un hombre le intentó violar y que sabía de amigos suyos que no habían tenido tanta suerte como él. Esto no les solía ocurrir, en cambio, a las chicas, que estaban mucho más controladas por sus familias y, por ello, también más protegidas. Existe también una prostitución masculina, al servicio de nacionales y extranjeros. A veces, se puede ver en ciertos lugares a muchachos con los ojos pintados y con andares femeninos, como los que merodean en torno a ciertos hoteles. Y algunas ciudades como Marrakech son famosas por su prostitución masculina, en muchos casos de menores (Diouri, 1992: 260-262).

Esta presencia de la homosexualidad mayor de la que muchos quieren reconocer puede favorecer, sin embargo, una cierta atenuación en la hostilidad hacia la misma. En palabras de varios de nuestros informantes, ésta puede ser tolerada, siempre y cuando se practique con discreción. Uno de ellos nos decía que *“en cada barrio conocíamos a algún homosexual, y siempre con respeto, y forma parte como digamos de la comunidad. No se le excluye. Ahora bien, cuando se le mira mal es cuando manifiesta su orientación sexual públicamente. Entonces hay un rechazo”*. Sin embargo, los niveles de disimulo pueden variar. Otro informante contaba que *“los homosexuales en Marruecos se casan con mujeres, tienen niños y practican su homosexualidad con discreción. Y es un tabú. En la sociedad nunca se puede hablar*

de este tema". Pero no siempre hay que disimular tanto, como cuenta otro entrevistado: "una familia puede 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 se 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?'".

Estos mecanismos merecen un examen más detallado. Parece darse una suerte de acuerdo tácito. De una parte, el homosexual disimula relativamente, de la otra la sociedad no se inmiscuye, a condición de que se mantenga la discreción, en mayor o menor medida. De este modo, no importa tanto la supuesta mala acción como el daño que ella podría producir en el caso de llegar a hacerse pública. Al serlo, constituiría un desafío abierto a la moral vigente, un escándalo, *fadiha*, que no dejaría otra opción que un severo castigo, a fin de evitar que cundiera el mal ejemplo. Se dan otras muchas situaciones parecidas, aunque menos graves. Una de ellas, muy habitual, consiste en la abstención, ya señalada, de consumir alcohol delante de otras personas, especialmente si son parientes o personas mayores, por "respeto" hacia las mismas. Otra distinta estriba en la vigilancia que los hermanos varones pueden ejercer sobre sus hermanas, no porque realmente les interesen tanto las supuestas desviaciones que ellas puedan cometer, como por temor a las críticas de las que podrían ser víctimas por parte de su grupo de pares. En el primer caso, se trata de evitar desafiar la autoridad que tendría el pariente y, en general la persona mayor, para ejercer un control social sobre uno mismo. Con ello, se le sigue reconociendo formalmente un cierto derecho a aplicar semejante control social, en este caso de carácter vertical. En la segunda situación, lo que el hermano pretende precisamente es que su derecho a ejercer este control vertical sea respetado. Ello puede promover

incluso una cierta tolerancia hacia las “desviaciones” de su hermana, siempre y cuando éstas se realicen también con discreción. Se produce, entonces, una clara similitud entre los tres casos. En los tres se exige discreción en el comportamiento desviado, a fin de que el derecho y el deber de ejercer un control social, vertical u horizontal, no sea cuestionado. Las otras situaciones de ignorancia intencional que se han estado ya observando a lo largo de este artículo, en lo referente a los noviazgos, la sexualidad extramatrimonial y la prostitución más o menos formal, forman parte también de esta categoría más general.

Son varias las enseñanzas que se pueden extraer de esta extendida combinación de discreción, de una parte, y desatención, de la otra. La primera de ellas consiste en la apuesta por la moderación. Se renuncia a las formas más duras de la *hisba*, de la fiscalización sobre el control ajeno, sobre la base del célebre mandato de “ordenar el bien y prohibir el mal”, *al-amr bi-il-ma’aruf wa an-nayi ‘an al-munkar*. Se apuesta, con ello, por la convivencia entre personas con hábitos diferentes y por la conciliación con el mundo social real, con todas sus imperfecciones desde el punto de vista normativo. Esta postura se opone a cualquier maximalismo moral, como el de los fundamentalistas de todas las épocas, y se traduce, en contrapartida, en un cierto “minimalismo”. Pero esta moderación, este “minimalismo” y esta opción por la convivencia y la conciliación se llevan a cabo de un modo implícito, e incluso vergonzante. La norma no es criticada, ni desafiada abiertamente. Se la incumple salvando las apariencias. La similitud general entre este procedimiento y las celebres “argucias” jurídicas del derecho musulmán, *hyal*, resulta patente. En el caso de estas últimas, se optaba por incumplir la norma en el fondo y aparentar cumplirla formalmente, como cuando se sustituía el préstamo con interés por una doble venta con un ligero beneficio para una de las partes o se administraba la pena de los

latigazos exigiendo que el brazo que empuñaba el látigo tuviera que permanecer pegado al costado (Coulson, 1996: 167). La norma era respetada formalmente e incumplida realmente. Semejante procedimiento implicaría, por otra parte, la introducción de criterios añadidos, como la salvaguarda de la convivencia, en los casos anteriores, el cuidado por el buen funcionamiento de los negocios o el sentimiento humanitario. Estos criterios poseen un carácter secular, aceptable, potencialmente, para cualquier persona con independencia de su profesión religiosa. Por lo tanto, cuanto más se recurra a ellos, más se estará produciendo, ya de por sí, una cierta secularización. Pero este recurso a los mismos se lleva a cabo sin cuestionar la ley religiosa, ni su campo de aplicabilidad. Viene a constituir una suerte de rodeo moral. Nos encontramos, pues, ante a una secularización implícita y vergonzante. Esta operación posee su lado positivo y su lado negativo. En lo que concierne al positivo, permite un cambio no traumático. En lo que atañe, al negativo, implica una componenda que restringe las posibilidades de un cambio socio-cultural más profundo. Por otra parte, el empleo generalizado de estas componendas no está diciendo mucho sobre una determinada actitud general hacia la moral. Se trata de una actitud intensamente convencionalista, centrada en las formas externas y poco crítica. Pero, precisamente gracias a ello, resulta también posible eludir esta normativa, respetando sus aspectos formales y otorgando a su incumplimiento parcial una menor visibilidad. Toda una lección de flexibilidad. Y en un sentido más amplio, todo este conjunto de comportamientos tan variopintos están diciéndonos mucho sobre la cultura de quienes los llevan a cabo. Parece estarse combinando un claro formalismo jurídico y una orientación hacia el plano de lo trascendente, al cual se subordina la norma, con un claro afán, más secular, por disfrutar de la existencia terrenal. El

equilibrio que se establece entre estas distintas orientaciones vitales tiene mucho de precario, pero, aún así, se alcanza a conseguirlo en bastantes ocasiones.

9. Conclusiones

Este artículo concluye con la esperanza de haber puesto de manifiesto los múltiples vínculos entre la sexualidad y el resto de la vida social. Son precisamente tales vínculos bidireccionales los que han permitido, pero también han obligado, a abordar una serie de cuestiones socio-culturales del más hondo calado, con las cuales el mundo de la sexualidad se encuentra vinculado en última instancia. Cuando esta vida social es contradictoria, también han de serlo las creencias y las prácticas vinculadas a su dimensión más ligada a la sexualidad. Es por ello por lo que las personas que hemos ido viendo desfilar ante nosotros manifiestan tan a menudo conflictos y titubeos. Pero no deja de resultar llamativo el esfuerzo desplegado por ellas para alcanzar un mínimo de equilibrio entre distintos elementos culturales y entre distintas dinámicas sociales. También lo es el ingenio y la creatividad de los que hacen gala en muchas ocasiones. Es lo que nos han demostrado una y otra vez al intentar compaginar elementos de su propia tradición y de la modernidad en la que se van viendo inmersos. Podría decirse, incluso, que esta situación tan contradictoria en la que están teniendo que vivir constituiría un extraordinario acicate para una mayor flexibilidad intelectual (cf. Castien Maestro, 2003). Pero, al tiempo, tanta flexibilidad constituye a menudo un excelente instrumento para solventar las contradicciones en el corto plazo, en vez de para tratar de resolverlas de una vez por todas. El resultado puede ser entonces una relativa congelación en última instancia de los procesos de reflexión personal, bloqueados por la exigencia de dar satisfacción a demasiados

compromisos simultáneos. A ella habría que añadir igualmente la propia consolidación de muchas de las relaciones sociales a las que se vinculan tales compromisos. De ahí, en consecuencia, la llamativa pervivencia del viejo sistema patriarcal. Objeto de una debida reinvención, acaba beneficiándose de unos procesos de modernización, que, desde una perspectiva demasiado simplista, se habían considerado llamados a disolverlo rápidamente. Las intuiciones de Hisham Sharabi (1988) acerca del “neopatriarcado” y de sus complejos lazos con una modernización distorsionada no dejaban de estar bien encaminadas, pese a su cariz en exceso generalista.

10. Referencias bibliográficas

BALI, Wahid Abdussalam (2003). *La protection des hommes des djins et de Satan*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmyah.

BECKER, Berd (1990). Le pentagramme au Maroc: symbole religieux, emblème politique, sceau magique. En Bencherifa. A y H. Propp (ed): *Le Maroc: espace et société*. Passavia Universitätsverlag, Passau.

BENEDICT, Ruth (1974). *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial.

BOUHDIBA, Abdelwahab (1998). *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi Books.

BOUTROS-GHALI, Wacif (1996). *Le tradition chevaleresque des Arabes*. Casablanca: Edif.

BRAS, Jean-Philippe (2007): "La réfome du Code de la Famille en Maroc et en Algérie. Quelles avancées pour la démocratie?". *Critique Internationale*; 38. Pp. 93-125. Presses de Sciences Po.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1999). "El juego de las combinaciones. Principios de valoración moral en la cultura marroquí". *Awraq*; V. XX. Pp 39-80. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo. Madrid.

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 (2011). "Clientelismo e identidad. Marruecos ante el desafío democrático". Madrid: *Nomads. Mediterranean Perspectives. Critical Review of Social and Juridical Sciences*. Nº 2. Euro-Mediterranean University Institute (EMUI) de la Universidad Complutense de Madrid.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2013). "La mujer musulmana en Occidente. Repensando los significados del "respeto", el "pudor" y la "identidad"; *Revista Española de Sexología*; Nº 176; 2013; Madrid; Publicaciones del Instituto de Sexología; monográfico titulado *Amatoria y sexualidad en Marruecos y en el Mundo Árabe*.

CONTÉ, Édouard (2001). "Filiations prophétiques. Réflexions sur la personne de Muhammad". En BONTE, Pierre, CONTÉ, Édouard et DRESCH, Paul (dir.) *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris: CNRS-Éditions.

COULSON, Noel J. (1998). *Historia del derecho islámico*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

DIOURI, Moumen (1992). *¿A quién pertenece Marruecos?* Madrid: Libros Límite.

EL AYADI, Mohammed, RACHIK, Hassan y TOZY, Mohamed (2007). *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Éditions Prólogos.

ELIAS, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos. Ensayos*. Barcelona: Ediciones Península.

ETIENNE, Bruno (1996). *El islamismo radical*. Madrid: Siglo XXI. FERNÁNDEZ-DOLZ, José Miguel (1992). "Procesos escabrosos en Psicología Social. La norma perversa". *Revista de Psicología Social*. Vol. 7-2. Madrid.

GIDDENS, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la edad contemporánea*. Barcelona: Península.

HEIKAL, Mohamed (1983). *Otoño de furia. El asesinato de Sadat*. Barcelona: Argos Vergara.

LUKÁCS, Georg (1969): *Prolegómenos a una estética marxista. Sobre la categoría de la particularidad*. Barcelona: Editorial Grijalbo.

LUQUE MORALES, Lidia y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2013). "Una mirada sexológica sobre la población marroquí en Marruecos y España. Matrimonio, pareja y cortejo". *Revista Española de Sexología*. Nº 176. Madrid. Publicaciones del Instituto de Sexología; monográfico titulado *Amatoria y sexualidad en Marruecos y en el Mundo Árabe*.

POMEROY, Sarah (1987). *Diosas, esposas, rameras y esclavas. Mujeres en la Antigüedad*. Barcelona: Editorial Akal.

RAMADAN, Tariq (2002). *El Islam minoritario. ¿Cómo ser musulmán en la Europa laica?* Barcelona: Edicions Bellaterra.

RAMÍREZ, Ángeles (1995). "Las inmigrantes marroquíes en España. Emigración y emancipación". En MARTÍN MUÑOZ, Gema (comp.): *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.

SAQI, Rachida (1998). *Marocaines en mâle-vie*. Casablanca: Éditions Eddif.

SHARABI, Hisham (1988). *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York & Oxford: Oxford University Press.

THARAUD, Jérónime et Jean (1930). *Fes ou les bourgeois de l'Islam*. París: Libraire Pon.

TILLION, Germaine (1982). *Le harem et les cousins*. París: Éditions du Séuil.

VALLES MARTÍNEZ, Miguel S. (1997): *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.