

El movimiento islamista en Marruecos

Entre la institucionalización y el asociacionismo

Paloma González del Miño

Profesora Titular de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid
palomagm@cps.ucm.es

RESUMEN

El artículo analiza la disímil evolución del movimiento islamista en Marruecos, desde la llegada al trono de Mohamed VI en 1999 hasta la actualidad, una etapa de mutaciones en las relaciones entre la monarquía, el islamismo y la gobernanza, que configura un triángulo complejo en su articulación conjunta. La actitud del poder frente al movimiento islamista en Marruecos ha experimentado un largo recorrido, oscilando entre diversas actitudes: impulso en sus orígenes, confrontación, manipulación, "asimilación" de los moderados y exclusión de los radicales. El escenario relacional cambia tras los atentados de Casablanca de 2003, cuyas consecuencias en este terreno se manifiestan en dos planos diferenciados: el intento de la monarquía por reapropiarse el monopolio de la esfera religiosa y la invalidez de la tesis de la excepción marroquí ante el terrorismo islamista. El discurso oficial marroquí se asienta en consagrar la figura del rey como pilar básico de la estabilidad política del país, dado que ostenta una doble representación constitucional: jefe del Estado y príncipe de los creyentes.

Palabras clave: Marruecos, Islamismo, islam, monarquía, democratización, sistema político

La visibilidad del islamismo en Marruecos desde los años setenta del pasado siglo es manifiesta, aunque ha ocupado una posición más o menos destacada en el escenario político dependiendo de la coyuntura de factores internos, a la vez que se ha ido configurando un triángulo complejo entre este movimiento, la monarquía y la gobernanza, en virtud de la propia idiosincrasia de los actores y de su articulación conjunta. En la medida en que el movimiento islamista logra imponerse como vector importante de contestación al poder establecido o, en su facción minoritaria, se ha insertado en el sistema político, la gestión del movimiento islamista se posiciona como una de las cuestiones centrales que deben afrontar las sociedades de los tres países del Magreb central, en este caso concreto de análisis, Marruecos, que ha visto el nacimiento de unas corrientes islamistas heterogéneas en cuanto a fortaleza e inserción sociopolítica.

La evolución del islamismo en Marruecos se puede dividir en dos grandes fases diferenciadas si aplicamos el criterio de relación de este movimiento con el poder monárquico. La primera comprendería desde la constitución del Estado –teniendo un punto de inflexión a comienzos de la década de los setenta hasta mediados del siguiente decenio– correspondiente a la lenta, pero progresiva, penetración del movimiento islamista en la sociedad; la segunda fase, se desarrolla a partir este período hasta la actualidad, caracterizada por un comportamiento heterogéneo en virtud de la consecución de nuevos equilibrios inspirados por la Corona. Marruecos ha adoptado una estrategia matizada en la que la postura oficial ha ido oscilando entre distintas actitudes: impulso en sus orígenes; fuerte represión; tolerancia controlada hacia los sectores moderados y, tras los atentados de Casablanca de 2003, giro a una política tasada.

Los atentados de Casablanca mutan la situación al romper el pilar básico de la monarquía como garante de la estabilidad política del país, lo que conlleva que esta institución vuelva a reapropiarse del monopolio religioso, aunque resulte una tarea sumamente compleja por la política de segmentación practicada en dicho espacio en etapas pretéritas. También se producen cambios en el sistema de percepciones, dejando de ser sostenible la tesis de la excepción marroquí, por la figura religiosa que representa el monarca, frente al terrorismo islamista. Si durante años se pensó que la autoridad religiosa que emanaba del monarca actuaba como *escudo* frente al auge del fenómeno islamista radical, se comprobó que no era así. Además, con la promulgación de una nueva ley antiterrorista, se entra en un terreno excesivamente poroso, que bajo el epígrafe del “fin de la era de laxitud”, anunciada por el propio monarca, está teniendo repercusiones negativas en el ejercicio de las libertades públicas y en el proceso de construcción democrática del país alauita.

LA ECUACIÓN ISLAM-MONARQUÍA

La dimensión político-religiosa de la monarquía en Marruecos queda recogida jurídicamente, por primera vez, en la Constitución de 7 de diciembre de 1962; esta no es cuestionada por los actores del sistema marroquí, puesto que con el referéndum que dio lugar a dicho texto normativo¹ los ciudadanos tuvieron la oportunidad de renovar la Bai'a² e institucionalizar y legitimar la monarquía. Desde esta fecha, los sucesivos preámbulos de las diferentes constituciones del Reino recogen la condición de Marruecos como un Estado musulmán, que contempla el islam como la religión oficial –cuya reforma queda prohibida, al no ser objeto de revisión en todos los textos constitucionales–, al tiempo que se garantiza la libertad de culto.

Además del carácter musulmán del Estado marroquí, las diversas constituciones incluyen (en el artículo 19, todas ellas) una disposición religiosa de suma importancia: la condición del rey como “Comendador de los Creyentes” (*Amir al-Mu'minin*), una medida legitimadora en el plano religioso que enraíza con los orígenes del islam y de la dinastía alauita. La tradición islámica consagra al rey, que es el califa, como jefe supremo de la comunidad musulmana, así como imam (guía), representante del Profeta, que tiene como misión cumplir la ley religiosa y defender la integridad de la fe. Esta lógica supone la fusión entre Estado y religión, y asienta la posición de la institución monárquica en fundamentos jurídicos y religiosos. La piedra angular del sistema político marroquí se articula en torno al artículo 19, que también consagra al rey como representante supremo de la nación, símbolo de su unidad, garante de la perennidad del Estado, que vela por el respeto del islam y la Constitución, y como el protector de los derechos y de las libertades de los ciudadanos, grupos sociales y colectividades.

La ecuación islam-monarquía refleja las peculiaridades e idiosincrasia del sistema marroquí desde sus orígenes hasta nuestros días, agudizada por la fuerte impronta personal mostrada por Hasan II, verdadero artífice de la construcción política y religiosa del Estado –en parte, debido al breve período de tiempo que reinó su padre, Mohamed V y también, por la sacralización que realizó el propio monarca de la

1. Aprobado por el 99,56% de los votos emitidos.

2. La Bai'a es una base contractual instituida en el Corán, por la cual el pueblo marroquí, representado en todos los niveles, presta acto de sumisión a cada nuevo Sultán-Rey, en tanto que jefe espiritual y temporal, en contrapartida de la obligación del monarca de mantener la paz, el orden público y la seguridad de los individuos del territorio nacional, la justicia y, naturalmente, el respeto del Islam.

institución, como eje de la vida política y pilar básico de estabilidad del país. Por lo tanto, la participación de los actores políticos se traduce en concesiones del monarca mediante una legitimidad religiosa de origen divino, que constituye en gran medida la base de su poder (Tozy, 1999), al aunar la doble condición de máxima autoridad religiosa y política, que en su primera acepción hace participar al soberano de la legitimidad profética y en la segunda, la dimensión política, ofrece el consenso en torno a su persona y a la institución (Hammoudi, 2002).

El sistema se fundamenta en tres vectores: el islam, la integridad territorial y la monarquía como pieza clave del juego político; el propio soberano es el garante, según recogen diversos artículos constitucionales, que junto a la legitimidad religiosa otorgada a un Rey (sucesor del Profeta) y a un derecho reconocido constitucionalmente, sacraliza tanto a la persona real (artículo 23) como a la institución. Este carácter sacro e inviolable se extiende a sus actos y edictos (*dahir*). El principio de unicidad del poder real es una de las realidades del sistema constitucional marroquí, que se desarrolla a través de un poder único, originario y acabado, e implica, además de la preeminencia de autoridad, el reconocimiento simbólico y efectivo, que se beneficia de una legitimidad plural, religiosa, histórica y legal-racional. En opinión de diversos analistas, “el sistema se ve agitado por una doble tensión que neutraliza toda veleidad de transformación radical. Se trata, en primer lugar, del enraizamiento de una cultura autoritaria que opera tanto a nivel del referencial monárquico como a nivel de la clase política; y en segundo lugar, de la centralidad de la religión en su dispositivo de legitimación y de construcción de contraproyecto de sociedad” (Tozy, 1999). Así mismo, y en virtud de esta doble condición político-religiosa, las interacciones y el *power-sharing* entre la monarquía y los grupos políticos marroquíes se encuentran presididos por el papel simbólico central del soberano, cuya legitimidad religiosa constituye, en gran medida, la base de su poder como *Amir al-Mu'minin*³. La interacción entre el orden constitucional y el religioso (Abderraziq, 1999) obedece a la naturaleza del papel que representa la religión en la actualización del mecanismo de legitimación.

3. El título de *Amir al-Mu'minin* no es novedoso en los países musulmanes, pues según la tradición islámica el califa no comparte su poder con ninguna otra instancia. Los gobernantes, ministros, jueces y otros funcionarios son delegados, y el califa es el único habilitado para designarlos, destituirlos y fijar los límites de sus competencias y prerrogativas.

EL ISLAM POLÍTICO: UN RETO COMPLEJO PARA EL RÉGIMEN MARROQUÍ

El movimiento islamista en Marruecos, al igual que en los diferentes países del espacio musulmán, no se constituye como un fenómeno compacto y homogéneo, como queda acreditado en virtud de las diferencias ideológicas, históricas y estratégicas de los distintos actores que operan bajo el adjetivo “islamismo”. En este sentido, el movimiento islamista marroquí participa de estas tendencias y se ha convertido en un fenómeno variado que difiere respecto a la consecución de sus objetivos políticos y de los medios para alcanzarlos. En la medida en que el movimiento islamista ha logrado imponerse como un vector importante de asimilación, oposición o movilización ciudadana, la gestión de este fenómeno constituye una de las cuestiones clave que debe afrontar el poder político, pues los islamistas han entrado en un campo que el monarca alauita ha utilizado tradicionalmente para su legitimación política, como es el religioso. Además, factores de carácter social, político y económico propios de este país han creado un marco favorable de permeabilidad.

No es correcto englobar en un mismo conjunto las disímiles tipologías del actual islamismo marroquí, ya que se pueden discernir tres círculos en función de las estrategias utilizadas: los grupos radicales que, asentados en la yihad, no dudan en recurrir a la violencia para alcanzar sus objetivos (como la Recta Vía o el Grupo Islámico Combatiente Marroquí), y que deben ser relacionados con una dinámica internacional más extensa de terrorismo islamista ligado a Al Qaeda; el sector más pragmático, partidario de su inclusión en el juego político-institucional, como el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD); y el movimiento popular islamista Justicia y Espiritualidad, liderado por Abdessalam Yassine, que cuestiona la legitimidad religiosa de la monarquía alauita, rechaza la violencia, circunscribe sus actuaciones al campo social con amplia capacidad de movilización ciudadana y manifiesta su voluntad de no participar en las instituciones políticas ni de transformarse en un partido político.

Habría que retrotraerse a los años sesenta del pasado siglo para comprobar el florecimiento del islam político en la mayoría de los países del área regional, debido a la conjunción de distintos factores, entre los que cabe destacar el fracaso de los modelos políticos importados, así como la profunda crisis que viven los países arabomusulmanes en cuanto a desarrollo y gobernanza. Por lo tanto, se deben situar las razones de la revalorización del islam político en el contexto de la población ante las crisis socioeconómicas, con un notable deterioro de las condiciones de vida y una falta de libertades que limitan la vertebración social, junto con la imposibilidad de acceder al terreno político para canalizar las demandas de la sociedad civil. Son estos temas, unidos al fracaso de los proyectos modernizadores tras las independencias, los que constituyen el verdadero

fermento para el surgimiento y posterior arraigo del fenómeno islamista (Lacomba, 2000), y no cuestiones de índole religioso-culturales.

La fuerza del islamismo reside en dos razones principales: su atractivo como alternativa y la enorme capacidad de movilización de la población, dado que en su faceta teórica ampara una serie de valores centrados en la justicia, la igualdad y el desarrollo, además de elaborar un hábil discurso sencillo, muchas veces simplista y contradictorio, no exento de demagogia, pero que penetra en el ideario imaginario de millones de personas que experimentan cómo sus demandas en el orden político, económico y social no se ven cumplidas. El movimiento islamista marroquí no escapa de esta tendencia y añade un cúmulo de reivindicaciones propias de cada etapa histórica que vive el país; por esta razón, se puede señalar que canaliza las aspiraciones diversas de la población en cada período, las cuales no son idénticas en los años setenta del pasado siglo que en nuestros días. El discurso reivindicativo del movimiento islamista ha tenido la habilidad de estar directamente conectado con la agenda que demanda la sociedad.

El amplio apoyo popular con el que cuentan los islamistas en Marruecos se ha nutrido de las agudas crisis sociales y económicas que ha vivido el país, de la apertura del sistema político, de la deteriorada imagen de los partidos políticos tradicionales incapaces de sustraerse de los “juegos de palacio”, de la falta de construcción de un poder político y económico moderno e independiente, de un insuficiente desarrollo humano y de las funciones sociales que el Estado no realiza. Así mismo, la capacidad del movimiento islamista para ser identificado al margen de la corrupción o dependencia económica institucional, junto con la eficiente organización y el amplio contenido de actuaciones sociales, han configurado un cuadro positivo en cuanto a apreciaciones. Por consiguiente, el panorama socioeconómico y político doméstico ha contribuido de manera muy directa al reforzamiento del islamismo y a su inserción en un sistema de percepciones positivo en el imaginario colectivo para amplios sectores de la sociedad marroquí, que sufren en su vida cotidiana la ausencia del Estado del bienestar.

En paralelo a estas causas señaladas, se puede añadir otro eje que ha actuado como detonante en cuanto a la emergencia y consolidación del islamismo en Marruecos: las particulares características del régimen alauita, que adopta diferentes posiciones ante el fenómeno, las cuales pueden transcribirse desde su protección e impulso como instrumento para frenar el nacionalismo y los partidos de izquierda, hasta la persecución cuando los islamistas han cuestionado la legitimidad monárquica, pasando por la tolerancia con los grupos más pragmáticos, a los que había que asimilar al sistema ofreciéndoles su incorporación en el juego político y su participación en el diseño de los programas religiosos de enseñanza. Se trataba de construir un “islamismo oficial”, que no colisionara con otros actores del sistema y que estuviera controlado para servir a los intereses puntuales de cada etapa trazados por la Corona.

Sin embargo, este país posee una dinámica sociedad civil⁴ que no ve satisfecha sus aspiraciones y que busca canalizarlas mediante contrapoderes. Aunque se han producido cambios significativos, el régimen de autocracia liberalizada de Marruecos sigue mostrando signos evidentes de “modernización autoritaria” (Saaf, 2004) y ha de enfrentarse a uno de los retos más decisivos desde su constitución como Estado: el movimiento islamista en sus distintas vertientes, dado que se ha convertido en un humus permeable en la sociedad. No cabe duda de que el movimiento islamista marroquí representa un pulso contundente al actual poder político, respaldado por un segmento demostrativo de la población. Aplicado a un ámbito geográfico más amplio que el marroquí, y desde el análisis académico, el debate que emerge es si el islamismo está en pleno apogeo, si se encuentra en una fase de repliegue o, como afirman algunos autores, si es un paso obligatorio en las transformaciones generalizadas de las sociedades musulmanas (Burgat, 1998).

LA UTILIZACIÓN DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA EN EL JUEGO POLÍTICO

El islamismo marroquí se ha visto influenciado por el movimiento misionero y pietista⁵ de origen indo-pakistaní y, en mayor medida, por el modelo wahhabí⁶ de Arabia Saudí, más rigorista y políticamente conservador que, gracias a los beneficios de los hidrocarburos, posibilita cobertura económica para usos sociales a numerosos movimientos del mundo islámico, ofreciendo una visión puritana y extrema del islam. El wahhabismo disfrutó de numerosas facilidades para su implantación en Marruecos, a pesar de que ideológicamente las formas marroquíes del islam, tanto

4. Resulta ya clásica la afirmación mantenida por diversos autores, que este país norteafricano tiene 30.000 asociaciones de índole muy variada.

5. Movimiento religioso desarrollado en el siglo XVII en Alemania como reacción al luteranismo y calvinismo, proponía una religiosidad intimista y un riguroso ascetismo.

6. La doctrina wahhabí tiene su origen en el siglo XVIII y toma su nombre de Muhammad ibn Abd-al-Wahhab, que estableció su propia escuela en reacción a la corriente mayoritaria suní que predominaba en la península arábiga. Su predicación fue bien recibida por la tribu Al-Saud (Arabia Saudí). Esta corriente destaca por su rigor en la aplicación de las leyes islámicas y por su deseo expansionista, utilizando, para ello, sus instituciones de formación, a las que acuden estudiantes mayoritariamente suníes, y los recursos económicos que proporciona la dinastía reinante de Arabia Saudí, empleados en la creación de mezquitas y centros de estudios en diversos lugares del mundo.

las oficiales como las populares, sean extrañas a esta tradición islámica. Sin embargo, por motivos políticos y financieros, Marruecos permitió la circulación de la ideología wahhabí en su territorio⁷, por desiguales razones ya que “segaban la hierba bajo los pies a los islamistas de Yassine a quienes desacreditaban, precisamente por su (relativo) pacifismo. Hasan II conseguía así dividir aún más el islamismo. En segundo lugar, porque además de lo anterior, Hasan II tenía importantes deudas con los saudíes. Fueron los saudíes quienes apoyaron políticamente a Marruecos en el mundo árabe en el conflicto del Sáhara. (...) Además, los saudíes financiaron buena parte de la guerra de Marruecos contra los saharauis, incluyendo la construcción de los muros defensivos en el desierto” (Ruiz Miguel, 2003).

Desde la independencia de Marruecos, la monarquía se apoyó en las fuerzas sociales y culturales conservadoras (mundo rural y ulemas tradicionalistas) en respuesta a unas motivaciones claramente políticas, al tiempo que se aproximaba al nacionalismo istigliano⁸. Paralelamente, favoreció la inserción de la dimensión normativa de la religión musulmana en el dispositivo institucional del Reino, que afectaba tanto al corpus legal como a la práctica política, mediante la instrumentalización del islam como modo de legitimación. Asimismo, la monarquía utilizó el salafismo con una fuerte impronta argumental de carácter nacionalista con la finalidad de consagrar sus poderes, mientras, en paralelo, debilitaba a los actores políticos y religiosos para sacralizar la institución en la persona de Mohamed V y Hasan II. En suma, la monarquía manejó el islam de manera paradójica, pues necesitaba a la vez fragmentarlo –para atenuarlo– y reunir a sus representantes en torno suyo para controlarlos⁹.

La “sacralización de la institución monárquica, la presencia de un islam popular muy enraizado en la sociedad, la existencia de una corriente salafista moderada, tanto en ciertos sectores próximos al poder como en el seno de la elite nacionalista,

7. La penetración del wahhabismo en Marruecos, canalizado a través de las mezquitas, responde a una estrategia del entonces ministro de los Habús y Asuntos Islámicos, Abdelkader M'Dagri Alaui, que sostenía la tesis de que la penetración islamista sería inevitable y duraría varios decenios. El Estado no debería oponerse, sino que la estrategia consistiría en integrar progresivamente dichos movimientos islamistas.

8. De ideología nacionalista, el partido político Istiqlal o partido de la Independencia es un partido político histórico en Marruecos, nacido (1944) en los días de la lucha contra el protectorado. Partidario de la “Teoría del Gran Marruecos” que incluiría territorios pertenecientes a otros Estados, ha venido desarrollando un papel activo en la política marroquí desde antes de la independencia del reino. Quedó debilitado cuando el ala izquierdista del partido, dirigida por Medi Ben Barka, se separó del Istiqlal dando lugar a la Unión Nacional de Fuerzas Populares (1959). Durante el reinado de Hassan II, se alternaron períodos de colaboración con la monarquía con otros de enfrentamiento, aunque siempre ha apoyado a la Corona en temas relacionados con la unidad nacional del Reino. Ha formado parte de diversas coaliciones gubernamentales y ganado las elecciones en 2007. Su principal seña de identidad es el nacionalismo a ultranza, siendo de tendencia conservadora.

9. Está extendida la idea de que el linaje jerifiano facilita el control del islam por parte de la monarquía. Sin embargo, en opinión de la profesora Malika Zeghal (2003), no ocurre así porque el control instaurado por el poder monárquico no impide la emergencia de una relación cada vez más individual de los ciudadanos marroquíes con el islam. En este sentido, la especificidad marroquí no inhibe a Marruecos a vivir un fenómeno más global: la individualización de lo religioso.

han permitido al régimen monárquico establecer un *modus vivendi* con diferentes corrientes político- religiosas” (Lamchichi, 1999). La actitud del poder frente al movimiento islamista viene experimentando un largo recorrido, y la postura oficial oscila entre la confrontación, la manipulación y, finalmente, la “asimilación” de aquellos grupos que han aceptado las cartas del juego impuesto. El objetivo marcado desde la última década del pasado siglo se centra en la adopción de una esfera de integración mediante estrategias matizadas, tendente a excluir a los más radicales e integrar a los moderados en el sistema político, incluso a expensas de los partidos políticos tradicionales que, como el Istiqlal, han visto reducida su representatividad en el parlamento del Reino.

El profesor Joan Lacomba (2000) divide la evolución del islamismo en Marruecos en dos grandes fases, siguiendo como criterio las relaciones del movimiento con el poder monárquico: desde la década de los setenta hasta mediados de la siguiente, y desde los años ochenta hasta nuestros días. En la primera etapa, el poder convirtió en un instrumento útil al movimiento islamista para combatir a los grupos de izquierda, considerados en los años setenta como peligrosos; así mismo se corresponde con el período de nacimiento y lenta, pero progresiva, penetración del islamismo en la sociedad. Este período está marcado por una complicidad abierta entre estos dos actores, régimen y movimiento islamista, mediante un espacio de tolerancia y de expresión, que se manifiesta en la autorización para crear asociaciones de inspiración islamista (Lamchichi, 1994). En efecto, el movimiento conoce una conquista del discurso islamista a expensas del discurso de la izquierda nacionalista, pese a que los islamistas no son reconocidos como fuerza política. La gran mayoría de los grupos islamistas marroquíes que surgieron en esta fase “fueron manipulados, directa o indirectamente, por la monarquía para detener el auge de los demócratas, los laicos y los izquierdistas” (Lacomba, 2000).

Desde principios de los ochenta, se produjo una acentuada radicalización de las corrientes islamistas, especialmente tras el triunfo de la revolución islámica en Irán, que empujó al poder a modificar su política en una doble dirección: agudización de la represión y un control más efectivo del campo religioso. Esta segunda etapa coincide con la expansión de numerosos grupos y asociaciones que defienden la reislamización de la sociedad marroquí, pero respetando la legalidad monárquica. A pesar de su crecimiento e importancia, el movimiento islamista no ha sido capaz de constituirse en un vector de contestación suficientemente fuerte. A principios de los noventa, la monarquía se encontraba sumida en una delicada situación, pues a la “amenaza” islamista había que sumar las exigencias, internas e internacionales, de democratización del sistema, la fuerte crisis económica y el contencioso del Sáhara Occidental, que se había convertido en una pesada hipoteca para la economía doméstica.

En este contexto, Hasan II buscó nuevos equilibrios con objeto de asegurar la transición dinástica mediante una fórmula de apertura hacia la oposición nacionalista, pensando

en una alternancia entre los dos bloques¹⁰. Con esta alianza corona-nacionalistas el objetivo por conseguir era doble: por un lado, involucrarles en la crisis que sufría el sistema y, por el otro, frenar la pujanza islamista. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados y se iniciaron, posteriormente, negociaciones con todas las fuerzas políticas, incluidos los islamistas, emprendiendo una nueva estrategia mediante un relativo pluralismo y aceptando la integración de un sector del movimiento islamista en el juego político, mediante la participación del Partido de la Justicia y el Desarrollo en las elecciones legislativas¹¹.

Esta eficiente maniobra de participación controlada que representa el Partido de la Justicia y el Desarrollo asegura la domesticación de parte de los islamistas, a la vez que pretende debilitar a la fracción más radical y mayoritaria, la liderada por el jeque Yassine. Por lo tanto, algunos autores consideran que dicha estrategia provocó sin pretenderlo “una importante mutación entre poder político y religión: la emergencia de un pluralismo político, por relativo que fuera, en una sociedad de creyentes, que no podía llevar más que a una pluralidad religiosa, a la diversificación de las manifestaciones culturales, sociales y políticas del islam” (Zeghal, 2006). En definitiva y desde una óptica política, se consagra la fragmentación del movimiento islamista marroquí mediante la participación institucional, instaurando un islamismo asimilado con el que la corona consigue distintos objetivos.

LOS ATENTADOS DE CASABLANCA: MUTACIÓN RADICAL DEL ESCENARIO

Si durante años se ha venido manteniendo la tesis de que la autoridad religiosa emanada del monarca alauita actuaba como “escudo” de estabilidad frente al auge del islamismo y del terrorismo islamista, los atentados de Casablanca (16 de mayo de 2003) cambiaron radicalmente el sistema de percepciones, ya que Marruecos perdió su imagen blindada ante este fenómeno. Se introduce una nueva variable que distorsiona el esquema: el yihadismo salafista (Alonso y García Rey, 2007). El islamismo en Marruecos se

10. Formados por el Bloque Democrático “la Kutla” (17 de abril de 1992), compuesta por cuatro partidos políticos y la Alianza Nacional “al-wifaq” (17 de mayo de 1992).

11. En las elecciones de octubre de 2002, este partido político triplicó su número de escaños y se convirtió en la tercera fuerza parlamentaria al obtener 42 escaños –cifra aceptada, pero inferior a la que en realidad habría obtenido– a pesar de la tergiversación de los resultados para amortiguar su avance.

concebía como algo inevitable, que duraría varios decenios, y que se podría desarrollar en una “esfera de integración” aplicable a aquellos grupos que renunciaran explícitamente a la violencia. Esta renuncia es la clave, ya que posibilita su existencia por parte del poder, evita el descontento de las bases, dado la permeabilidad que ha adquirido en la sociedad marroquí, y contribuye a la credibilidad del proceso de democratización del país, al estar el movimiento islamista presente con otros actores del sistema, ya sea de manera institucional o no.

La escalada del terrorismo islamista proporcionó la oportunidad de mostrar a las claras las diferencias en cuanto a planteamiento entre los tres grandes círculos del islamismo en Marruecos (terrorismo islamista y movimiento islamista integrado o no en el sistema político), aferrándose cada uno de los círculos a sus rasgos distintivos. En esta lógica, el deslizamiento de ciertos grupos y su violencia incontrolada muestra una triple dimensión: “incapacidad de trascender las divisiones (clánicas, confesionales, regionales, políticas, etc.); incapacidad de promover un verdadero proyecto de gobierno realista y viable; incapacidad de asimilar la pluralidad de las sociedades” (Lanchichi, 2001). Si con el terrorismo islamista la solución es clara, con la participación de Marruecos en las dinámicas internacionales para combatirlo¹² y con políticas internas en la misma dirección, con el movimiento islamista la situación es más compleja en cuanto a su canalización.

Desde la llegada al trono de Mohamed VI en 1999 hasta los atentados de Casablanca, en 2003, se observó una diversificación de la esfera religiosa que, en gran medida, escapó al control de palacio. El movimiento islamista actúa de manera heterogénea en función de su inclusión voluntaria o no en el terreno político. Sin embargo, tras los atentados que mutaron el escenario, se planteó un agudo debate sobre el modelo de integración *versus* no integración en el seno de los grupos islamistas, que se había evitado, a la vez que la monarquía volvía a reapropiarse del monopolio religioso, difícilmente controlable por su porosidad¹³; todo ello resultó ser una tarea sumamente compleja, debido a la política de segmentación practicada en dicho espacio y por el proceso de apertura hacia la democratización que colisiona con prácticas ejercidas en épocas pretéritas.

Con los cambios acontecidos en el sistema de percepciones, al quebrarse la excepción marroquí frente al terrorismo islamista, se entró en un terreno excesivamente poroso

12. El Gobierno de Marruecos ratificó (14 de octubre de 2001) ante la Liga de Estados Árabes, en El Cairo, la Convención árabe contra el Terrorismo, adoptada el 22 de abril de 1998 por el Consejo de Ministros de Justicia. Así mismo, ratificó (13 de noviembre de 2001) cuatro tratados internacionales de lucha contra actos terroristas.

13. El factor religioso se ha diluido entre las mezquitas, institutos, universidades, los ulemas, las autoridades religiosas auto-proclamadas, etc.

con la promulgación de una nueva ley antiterrorista que, bajo el epígrafe del “fin de la era de laxitud”, anunciada por el propio monarca, conlleva una clara involución en el ejercicio de las libertades públicas¹⁴ y sirve de paraguas legal. Se vuelve a elaborar un discurso sobre la “idea de que ciertos elementos se aprovechan de la ampliación del espacio de libertad religiosa para atentar contra la autoridad del Estado. (...) La lucha policial y securitaria y el intento de transmitir la imagen de un Estado fuerte se combina con el énfasis de la legitimidad religiosa” (Feliu, 2004), por el temor del régimen ante un escenario que pueda ser explotado por los actores violentos (Alonso y García Rey, 2007).

LA FRAGMENTACIÓN DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA

El movimiento islamista viene demostrando una enorme capacidad de adaptación al entorno. Al igual que en otros países, el islamismo en Marruecos no constituye un fenómeno tupido y análogo, y dicha disimilitud se traduce en diferencias de carácter ideológico, histórico y en cuanto a estrategias de los movimientos que operan bajo el sustantivo “islamismo”. Por consiguiente, en un espíritu de concreción analítica resulta más apropiado referirse a “los islamismos marroquíes” o al movimiento islamista marroquí, dado que no sólo son diferentes, sino que se inscriben en una lógica de competencia mutua.

El vínculo entre islam y política se ha convertido en objeto de debate en el seno de los grupos islamistas marroquíes, que habían evitado plantear esta cuestión durante años, al igual que su inserción o no en el sistema institucional. Desde esta lógica de estrategias antagónicas en su relación con el poder, se diferencian en Marruecos dos grandes agrupaciones mayoritarias: quienes apuestan por la participación en el escenario político, mediante la concurrencia a las elecciones y la inclusión en las instituciones, cuyo máximo exponente es el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD); y los partidarios del asociacionismo militante, formado por grupos no constituidos en partidos políticos, que actuando como *outsiders* (Cavatorta, 2007) persiguen alcanzar sus objetivos a través de la movilización social, como el movimiento Justicia y Espiritualidad, dirigido por Abdessalam Yassine.

14. Se amplía la prisión preventiva, la policía puede entrar en las viviendas particulares sin orden judicial, así como interceptar el correo, las llamadas telefónicas y las cuentas corrientes.

LA VÍA DEL ISLAMISMO INSTITUCIONAL: EL PARTIDO DE LA JUSTICIA Y EL DESARROLLO

Yamaa al-Islah at Tawhid, actual PJD desde 1997¹⁵, es el resultado de una suma de trayectorias grupales diversificadas, que experimentó una interesante evolución desde la clandestinidad a la legalización¹⁶, y se posiciona como el único partido político islamista implantado en Marruecos. Desde sus orígenes, este partido muestra un discurso favorable a la democratización y la economía de mercado, corroborado por un programa extremadamente moderado para no suscitar desconfianzas (Chaarani, 2004). Su proyecto de inserción en el campo político contó con el respaldo de la corona, cuando pasó de asociación a partido político y se presentó con otras siglas a las elecciones de 1997. No obstante, no era la primera vez que candidatos islamistas concurrían a unas elecciones en Marruecos, ya que en los comicios de 1993 se presentaron candidatos independientes que no obtuvieron representación.

El PJD ha optado por la vía de la participación institucional como fórmula para lograr sus objetivos, que gravitan en torno a la lucha contra la corrupción y consecución de mayores niveles de desarrollo humano y económico, junto con la otra línea que abarca su programa político: combatir las desigualdades entre las clases sociales y regiones del país. Este partido reconoce los principios del pluralismo político y privilegia un enfoque pragmático-constructivo de la actividad política; es favorable a “una aplicación progresiva y adaptada” de la sharia, aunque con un compromiso con la tesis de *participation comes first*, que le conduce a “respetar y jugar según las reglas del juego político, así como a buscar acuerdos consensuados sobre la conducta de los asuntos públicos” (Hamzawy, 2008), además de consagrar el islam como fundamento de la nación y respetar la figura del monarca en su faceta de Comendador de los Creyentes, apoyando este papel sin cuestionarlo.

Los cuadros dirigentes presentes en el *establishment* practican una política de acercamiento a las bases, expresándose en registros diferentes, lo que ha llevado a sus detractores a acusarles de profesar un doble discurso. Defensores del modelo monárquico, muestran dos ámbitos diferenciados en relación con las directrices trazadas por palacio en materia

15. En este año, dirigentes de distintas formaciones, junto con el Movimiento Popular Constitucional y Democrático del doctor Al-Jatib, fundaron el Partido de la Justicia y el Desarrollo.

16. Se pueden discernir cuatro etapas principales: 1982-1984 el movimiento se encuentra en la clandestinidad; 1984-1992 se articula una estrategia basada en torno al trabajo en asociaciones legales; 1992-1996 cambio de nombre en la organización con un talante integrador entre los distintos sectores; 1997- a la actualidad, integración de distintas corrientes para articularse como partido político.

de política exterior –se muestran muy críticos con el acercamiento de Marruecos a la potencia norteamericana, así como se manifiestan reacios a una relación con el Estado de Israel– y en el plano interno mantienen una postura abiertamente enfrentada a la reforma y aplicación de la *mudawana*, que ha sido el producto estrella de la monarquía en cuanto a visibilidad e imagen de modernidad¹⁷ (González del Miño, 2008). El PJD, considerado en la categoría de *islamistas institucionales*, refleja el esfuerzo que supone mantener un discurso de oposición y de conexión con la militancia o, dicho en otros términos, establece estrategias para mantenerse como un movimiento de oposición, más formal que real, y ser percibidos así por la población.

La división de tareas queda perfectamente consagrada en esta “organización modular que usa diferentes plataformas públicas para diferentes finalidades” (Zeghal, 2006). Mientras la función de carácter más político e institucional le corresponde al PJD, las tareas sociales son realizadas por movimientos islamistas anejos, agrupados en el Movimiento por la Unidad y la Reforma (MUR). Esta nebulosa asociativa entre dos grupos de actores, entre actividad política y la *dawa*, posibilita el reparto de funciones y la construcción de discursos diferentes; aunque en el seno de este movimiento islamista se define como una relación de cooperación entre dos instituciones disímiles que comparten principios, objetivos y militantes¹⁸, también pueden catalogarse como estructuras paralelas independientes pero conectadas. Así mismo, cabe plantearse los beneficios por la naturaleza de la alianza de estos dos socios en términos de imagen y aceptación.

Con la participación de esta organización en los procesos electorales se inicia un giro importante. Su experiencia política en cuanto a práctica, se remonta a las elecciones municipales de junio de 1997, cuando formaron parte de más de 100 consejerías municipales y tres presidencias municipales. Las elecciones generales de noviembre del mismo año supusieron la entrada de los islamistas en el parlamento, con la obtención de 9 escaños; ello representó un vuelco sustantivo aunque matizado, ya que se presentaron tan solo a 140 de las 325 circunscripciones a las que podían optar. En los comicios legislativos de septiembre de 2002, y con la negativa a presentarse al total de las circunscripciones –presentaron candidatos en 59 de 91 circunscripciones–, se convirtieron en la tercera fuerza política del país con 42 escaños, detrás de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), con 52, y los nacionalistas (Partido Istiqlal) con 48; sin embargo,

17. Código de la Familia.

18. Comparten militantes, pero con diferentes criterios de admisión: de carácter político en el PJD y de índole moral y religiosa en el MUR. Existen normas internas para evitar que los cuadros principales de ambas instituciones tengan cargos simultáneos en los dos.

planearon sombras sobre la limpieza de las elecciones al existir dudas razonables en cuanto a la representatividad real de los islamistas. En las elecciones generales de 2007, el PJD obtuvo 46 diputados y se convirtió en el segundo partido parlamentario, a pesar de que se esperaba que aumentara el número de votos favorables y una mayor participación, que solo alcanzó el 37% de votantes; se reflejaba así la desafección de la población marroquí ante unos partidos políticos desacreditados y un Parlamento que ofrecía escasa credibilidad en cuanto a independencia y operatividad.

La dinámica practicada por el Partido de la Justicia y el Desarrollo puede subyugar la ideología islamista, mediante su conversión en una fuerza islamo-nacionalista asimilada o como se vienen caracterizando alguno de los grandes partidos islamistas clásicos, que participan de la desideologización y se aproximan a lo que Olivier Roy ha denominado la “lógica de la banalización”¹⁹ (Roy, 2003). Por lo tanto, el riesgo radica en no ejercitar el papel de oposición, en convertirse en un partido excesivamente asimilado al sistema, en alejarse del ideario del islamismo, lo que conllevaría la pérdida de su carácter contestatario, poco ejercitado como demuestran sus actuaciones, a pesar de figurar en su ideario y de ser una de las ideas eje de su discurso asentado en el principio de oposición constructiva (González del Miño, 2005). Esta tesitura, aleja al PJD tanto de las bases como de los posibles electores.

LA INFLUENCIA SOCIAL ACTIVA: JUSTICIA Y CARIDAD

El movimiento islamista Justicia y Caridad es un conglomerado de mahadismo²⁰, jerifismo²¹ y sufismo²² con características y estructuras particulares en torno a tres ejes: ideología religiosa, vertiente social y política; estos configuran un islamismo *sui generis* polifacético y eminentemente popular, cuyo liderazgo ostenta Abdessalam Yassine, que

19. Se ha llegado a hablar de “banalización del islamismo”, consistente en un progresivo abandono de su proyecto originario, rupturista y totalitario, y en su conversión en partidos de masas, nacionalistas y conservadores en el campo de las costumbres. En el caso concreto del Partido Justicia y Desarrollo, se aprecia como la lógica del partido se impone a la de la ideología islamista.

20. Con la figura mesiánica del salvador.

21. Aludiendo a la línea genealógica del profeta.

22. Espiritualidad mística organizada bajo la estructura de cofradías; se establece una línea directa entre discípulo-maestro, con amplia centralidad de la figura carismática del jeque. En palabras de la dirigente de esta organización, Nadia Yassine, el movimiento pertenece a la escuela sufi porque esta corriente ha sabido preservar lo esencial del islam

ha permanecido encarcelado o en arresto domiciliario durante casi tres décadas. Después de una larga historia de tensiones entre Hasan II y Yassine en los años setenta, la agrupación se funda como una nueva organización en 1988, aunque actuaba desde 1973. En la actualidad, el movimiento sigue siendo ilegal, aunque se ajusta a la categoría de tolerado e incluso goza de una amplia cobertura mediática²³.

Se le considera el grupo islamista más importante de Marruecos al aumentar sus apoyos de manera espectacular desde los años ochenta, en un país con una quinta parte de la población oficialmente por debajo del umbral de la pobreza, lo que significa un nicho de militantes y simpatizantes nada despreciable. Así mismo, el fuerte arraigo social se visualiza en la capacidad de movilización de sus bases, mediante manifestaciones multitudinarias y amplias redes de contenido social y de caridad, ampliamente heterogéneas (Amghar, 2007), entre las que destacan las de carácter cultural y educativo. Precisamente, en el sistema de Justicia y Caridad aparece la educación como uno de los déficits más importantes que padece la población marroquí corroborado por los informes del PNUD o del Banco Mundial, que sitúan el analfabetismo de este país por encima del 40% en personas mayores de 15 años, a pesar de que, desde hace más de una década, el presupuesto destinado a este capítulo por los distintos gobiernos marroquíes es considerable.

Justicia y Caridad difiere significativamente del otro gran grupo islamista marroquí (PJD) en dos cuestiones fundamentales: el programa político, en cuanto a forma de Estado para Marruecos, y su relación con la monarquía en su vertiente religiosa. Es decir, este movimiento llama a la construcción de una república democrática islámica en la que se puedan respetar los valores propios del sistema democrático y los derechos humanos. Esta tesis es parte de la relación conflictiva que mantiene Justicia y Caridad con la corona, personificada en el jeque Yassine, quien en 1974, mediante una epístola²⁴, atacó al monarca diciendo que “no ponía el acento en la aplicación de normas religiosas en la sociedad marroquí, sino en la religiosidad y sinceridad religiosa de la misma persona del rey” (Zeghal, 2006). La suma de dos vectores, como son el modelo de Estado para Marruecos y el cuestionamiento de la monarquía alauita como descendiente del Profeta, han enturbiado las relaciones entre estos dos actores, tensión que se ha visto notablemente reducida con el actual monarca.

23. Celebran reuniones públicas, difunden comunicados y tienen una amplia cobertura mediática.

24. El fundador del movimiento, Abdessalam Yassine, se hizo famoso al dirigir en 1974 una conocida carta, “El islam o el diluvio”, en la que denunciaba la corrupción del Mazjén y la occidentalización del régimen, conminando al monarca a arrepentirse de sus pecados y a volver a la vía del islam. La causa causó conmoción tanto en la institución monárquica como en la población. El jeque Yassine fue enviado a un manicomio. Tras ser puesto en libertad, continuó sus invectivas contra Hasan II, quien le recluyó a un arresto domiciliario, sin haberse celebrado ningún juicio, por no reconocer la autoridad espiritual del monarca.

Justicia y Caridad se centra principalmente en cuestiones domésticas del país, en construir una tercera vía que afecte a los ámbitos espiritual, político y social. Este movimiento aboga por una estrategia no violenta, adoptando una visión progresiva, centrada en la vida cotidiana del creyente. Su anclaje de carácter social encaja en la lógica kepeliana de “islamización desde abajo” de la sociedad marroquí, preparando, en palabras de Nadia Yassine, un cuerpo social con suficiente energía y credibilidad popular de cara a una futura alternativa en Marruecos. Son la asistencia social y la educación las que permiten a este movimiento consolidar una amplia red social de apoyos y difundir de manera efectiva y directa su mensaje, con un discurso próximo al ciudadano, a sus problemas cotidianos, ocupando el lugar que el Estado del bienestar desatiende.

El movimiento ha mantenido la opción estratégica de mantenerse fuera del sistema de partidos políticos; ha evitado así el descrédito de los mismos y no ha entrado en el círculo de las relaciones clientelares. Su apuesta por un asociacionismo militante al margen del juego institucional demuestra la capacidad de adaptación al entorno en el que opera, el cual muchas veces determina sus actuaciones, pero que le granjea como ventaja el no desgaste. Esta postura también comporta la asunción de ciertos riesgos; quizás el más importante es quedarse al margen, si realmente los cambios en el sistema conducen a la democratización, junto con la posibilidad de ser superados por opciones islamistas más radicales. La incorporación de Justicia y Caridad al sistema político tendría un efecto importante en Marruecos al incrementarse la influencia del islamismo en la política.

CONCLUSIONES

El movimiento islamista en Marruecos se ha convertido en una opción de carácter social y político, en virtud de la permeabilidad que goza en la sociedad. Las principales causas del avance de este fenómeno desde hace una década se encuentran en el lento e imperfecto proceso de democratización, en la gran desigualdad social, en el insuficiente desarrollo económico y humano, en la corrupción administrativa y en la desafección de la población con el sistema sociopolítico imperante. El islamismo en este país norteafricano se posiciona como un verdadero reto en cuanto a su canalización y articulación en el sistema sociopolítico, más allá de la diversidad del movimiento islamista marroquí en los dos grandes grupos dominantes: Justicia y Caridad y el Partido de la Justicia y el Desarrollo.

El modelo en cuanto a funcionamiento político de Marruecos se asentaba en la *teoría segmentaria*, cuya estrategia consistía en dividir a las elites políticas para no entrar en conflicto con la monarquía, a cambio de su integración a través de relaciones

clientelares, evitando cada uno de los actores transformar los conflictos en oposición irreversible. En el plano religioso, mediante su fraccionamiento, se hizo más patente este modelo; sin embargo, desde la década de los noventa, coincidiendo con la apertura iniciada por Hasan II y un mayor desarrollo del islamismo en el ámbito político y social, se introduce simultáneamente una brecha en el sistema relacional corona-islamismo. Este proceso se vincula tanto a la apertura política como a la democratización del debate religioso.

La transición política, lenta y trufada, que se lleva a cabo en este país norteafricano, ha modificado las relaciones entre monarquía-religión, que ya no permiten definirse como monopolio de una sobre la otra o como confusión entre ambas, al haber diluido la corona su carácter de institución central religiosa a pesar de contar con el activo de su genealogía profética. Uno de los desafíos actuales más acuciantes para la monarquía es volver a definir esta relación en beneficio propio, sin erosionar el proceso de transición democrática, contemplado con expectación por los actores internos y por los propios ciudadanos marroquíes. Además, el régimen teme que la tendencia de los islamistas no violentos en su labor de islamizar la sociedad y la política cuestione la legitimidad de un sistema asentado en la corona como pieza clave, y cree un escenario que pueda ser explotado por los actores violentos.

Referencias bibliográficas

- ABDERRAZIQ, Ali. *L'islam et les fondements du pouvoir*. París: La Découverte, 1999.
- ALONSO, Rogelio y GARCÍA REY, Marcos. "The evolution of jihadist terrorism in Morocco". *Terrorism and Political Violence*. No. 4 (diciembre 2007).
- AMGHAR, Samir. "Political Islam in Morocco". *Working Document*. No. 269 (junio 2007). Centre for European Policy Studies. P. 10.
- BURGAT, Francois. *L'islamisme en face*. París: La Découverte, 1998.
- CAVATORTA, F. "Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl wal-Ihsan". *Mediterranean Politics*. No. 3 (novembre 2007).
- CHAARANI, Ahmed. "La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 de septembre 2001 aux attentats de Casablanca du 16 du mai 2003". París: Khartala, 2004. P. 164.
- FELIU, Laura. *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Madrid: La Catarata-IUDC, 2004. P. 190.
- GONZÁLEZ DEL MIÑO, Paloma. *Las relaciones entre España y Marruecos. Perspectivas para el siglo XXI*. Madrid: La Catarata, 2005.
- (ed.) *La mujer en el Magreb ante el reto de la democratización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.
- HAMMOUDI, Abdelleh. "Éléments d'anthropologie des monarchies á partir de l'exemple marroccain".

- En: Leveau, R. y Hammoudi, A. (dir). *Monarchies arabes: Transitions et dérives dynastiques*. Paris: La Documentation Française, 2002. Cap. 3.
- HAMZAWY, Ami. "Party for Justice and Development in Morocco. Participations and its Discontents". *Carnegie Papers*. Middle East Program. No. 93 (julio 2008). P. 7.
- LACOMBA, Joan. *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: La Catarata, 2000. P. 152.
- LAMCHICHI, Abderraman. "État, légitimité religieuse et contestation islamiste au Maroc". *Confluences Méditerranées*. No. 12 (otoño 1994). P. 84.
- "Islamisme et politique au Maghreb". *Confluence Méditerranée*. No. 31 (otoño 1999). P. 42.
- *Géopolitique de l'islamisme*. Paris: L'Harmattan, 2001. P. 23
- ROY, Olivie. *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003, P. 35-55.
- RUIZ MIGUEL, Carlos. "Integrismo y crisis política en Marruecos". *ARI*. Real Instituto Elcano. No. 82 (2003). P. 5.
- SAAF, Ali. "Una salida del despotismo: La experiencia marroquí de transición política". *Revista Afeaf/ Ideas*. No. 2 (2004). P. 18-20.
- TOZY, Mohamed. *Monarchie et Islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Politiques, 1999.
- ZEGHAL, Malika. "Religion et politique au Maroc aujourd'hui". *Document de Travail* (noviembre 2003). P. 13.
- *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006. P. 181.