

fimam

JUAN ANTONIO MACÍAS AMORETTI

***Movimiento islamista y democracia
en Marruecos.***

***Una aproximación al desarrollo
sociopolítico e ideológico del
islamismo marroquí contemporáneo***

**Altafulla, FIMAM, 2008
(ISBN: 978-84-612-2039-7)**

Juan Antonio Macías Amoretti

Movimiento islamista y democracia en Marruecos
Una aproximación al desarrollo sociopolítico e ideológico del
islamismo marroquí contemporáneo

Dir. Carmelo Pérez Beltrán

Departamento de Estudios Semíticos
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
2004

لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل
ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران
والأحوال في الإجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها
بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربّما لم يؤمن فيها من العثور،
ومزلة القدم والحيد عن خادة الصدق

ابن خلدون (مقدمة)

Podemos preguntarnos no ya si han existido en la Edad Media determinados vínculos culturales entre la civilización europea y la islámica, sino cómo -el porqué es de más fácil explicación- estos vínculos pudieron ser voluntariamente rotos y negados en una voluntaria crisis de amnesia.

Emilio García Gómez

Le toi est une nécessité pour l'affirmation du moi. Il existe une certitude du toi antérieure à toute expérience.

Mohammed Aziz Lahbabi

Movimiento islamista y democracia en Marruecos
Una aproximación al desarrollo sociopolítico e ideológico del islamismo marroquí contemporáneo

SUMARIO

PRESENTACIÓN	5
INTRODUCCIÓN	11
I. Marco de análisis y estado de la cuestión: aproximación conceptual al islamismo contemporáneo	12
a) Islamismo: ¿religión, identidad, ideología política...?	16
b) La comunidad ideal de Medina	18
c) El islamismo marroquí	19
II. Monarquía <i>'alawī</i> y legitimidad islámica en Marruecos	21
1. EL MOVIMIENTO ISLAMISTA COMO COMPONENTE DE LA SOCIEDAD CIVIL DE MARRUECOS	27
1.1. El concepto de sociedad civil (<i>al-muŷtama` al-madani</i>) en Marruecos	28
1.2. Islamismo y sociedad civil en Marruecos: características básicas	31
1.2.1. Emergencia del individuo en tanto sujeto con derechos civiles	32
1.2.2. Acción organizada libremente desde la base, a partir de afinidades o solidaridades	37
1.2.3. Autonomía respecto a las instituciones estatales	39
1.2.4. Existencia de un marco mínimo legal dentro de las instituciones estatales que permita a la sociedad civil desempeñar sus actividades	42
1.3. El movimiento islamista como actor sociopolítico y factor de democratización en Marruecos	45
2. ISLAMISMO Y DEMOCRACIA: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA	49
2.1. Bases teóricas de los valores democráticos y su desarrollo en el islam contemporáneo: la postura islamista	52
2.1.1. El concepto de <i>jilāfa</i> y la cuestión de la soberanía	53
2.1.2. Los conceptos de <i>iŷmā`</i> e <i>iŷtihād</i> como respuesta a la modernidad	56
2.2. <i>Šūrā</i> y democracia: la alternativa islámica	58
2.2.1. La noción de <i>democracia</i>	58
2.2.2. El recurso a la <i>šūrā</i> : posibilidades y limitaciones	62
2.3. Los derechos humanos (<i>ḥuqūq al-insān</i>) en el discurso islamista	64
3. LA EXPERIENCIA DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA MARROQUÍ: IDEOLOGÍA Y DESARROLLO	69
3.1. Orígenes, evolución y perspectivas del islamismo en Marruecos	72

3.1.1. La contestación islámica en Marruecos	73
3.1.2. <i>Al-Šabība al-Islāmiyya</i> : germen del islamismo militante	76
3.1.3. De <i>al-Ŷamā`a al-Islāmiyya</i> a <i>Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ</i> : la opción participativa	78
3.1.4. <i>Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān</i> : de la mística a la oposición	81
3.2. El islamismo marroquí y la democracia	84
3.2.1. <i>Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ</i> y el PJD: hacia una democracia oficialista	84
3.2.1.1. Principios democráticos e islam político	85
3.2.1.2. La práctica política oficial del PJD en el Parlamento: principios fundamentales de actuación	90
3.2.2. <i>Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān</i> : la disidencia espiritual	97
3.2.2.1. La reapropiación conceptual: democracia vs. <i>śūrācracia</i> en el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn	99
3.2.2.2. Práctica asociativa y militante: el factor sociopolítico	106
CONCLUSIÓN	112
BIBLIOGRAFÍA	122

PRESENTACIÓN

PRESENTACIÓN

En los últimos años, los estudios relativos a los cambios sociales y políticos que están teniendo lugar en Marruecos se han multiplicado en España, favorecidos por la necesidad de cubrir una importante demanda de información a diferentes niveles. Desde el ámbito más divulgativo y periodístico hasta los trabajos científicos y académicos, diferentes estudios han contribuido a analizar la realidad marroquí contemporánea.

En este sentido, cabe destacar que el presente trabajo se inserta dentro del proyecto de investigación *Sociedad Civil, Derechos Humanos y Democracia en Marruecos* (SEC2001-3100) que se está desarrollando en el seno del grupo de investigación *Estudios Árabes Contemporáneos*, perteneciente al Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada, y en el Instituto de la Paz y los Conflictos de esta Universidad. Dicho proyecto, de carácter multidisciplinar, parte de la hipótesis de que “el desarrollo de la sociedad civil en Marruecos a partir de los años 80, estrechamente relacionado con el ámbito político y con la crisis económica del país, ha propiciado un mayor acatamiento de los derechos humanos fundamentales, una mejora de calidad de las instituciones democráticas y mayores cuotas de libertad”. De esta forma, el objetivo principal que se propone el proyecto es “identificar los cambios y transformaciones de carácter social, político y económico que se están produciendo en Marruecos en la última década como consecuencia del desarrollo de una sociedad civil plural y heterogénea”¹, cuya componente islamista, como se verá, es a la vez actor fundamental y objeto en discordia.

Teniendo esto en cuenta, el presente trabajo, dado que parte del área de los estudios árabes e islámicos, pretende acercarse a la realidad social y política contemporánea de Marruecos a través de sus manifestaciones sociopolíticas de carácter religioso, como es el caso de las asociaciones y organizaciones englobadas en el heterogéneo movimiento islamista marroquí, cuya producción bibliográfica fundamental es de expresión árabe. En este sentido, el punto 2 del plan de trabajo del proyecto de investigación *Sociedad Civil, Derechos Humanos y Democracia en Marruecos* hace mención a la “identificación de las dimensiones de la sociedad civil marroquí: las componentes laica e islamista”, pues “existe un movimiento islamista de gran arraigo social que, además de un importante papel de

¹ Cfr. el texto íntegro del citado proyecto en www.ugr.es/~eirene/invest02.htm/ (visitada enero 2004)

contestación política, cuenta con importantes redes asistenciales y de diversa naturaleza”, proponiendo en el punto 4 “interaccionar los conceptos de islam, derechos humanos y democracia”. Estos puntos constituyen la base sobre la que se asienta la estructura de la presente investigación.

Partiendo por tanto de los conceptos de *islamismo* y *democracia*, el presente trabajo tiene como objetivo fundamental plantear un análisis de las relaciones entre ambos desde los valores y las actitudes del movimiento islamista, insertado como actor clave en el contexto sociopolítico y religioso particular de Marruecos.

La metodología de esta investigación se divide en varios apartados. En primer lugar, la base metodológica está conformada por el análisis sistemático de la bibliografía existente, tanto en lengua árabe como en otras lenguas occidentales, acerca de las bases ideológicas, la historia, las actividades y los logros del movimiento islamista marroquí, el concepto de *democracia* desde los estudios de antropología política, sociología y ciencia política, y su situación actual en Marruecos, así como la relación entre ambos. La bibliografía analizada parte de estudios elaborados mayoritariamente en los últimos años, dada la actualidad del objeto de la investigación, por sociólogos, polítólogos, historiadores, teólogos musulmanes, arabistas, etc. publicados en monografías, libros, informes y revistas especializadas, tanto árabes como occidentales, entre las cuales cabría destacar *Dirāsāt Magribiyya*, *Mayālla Tā’rīj al-Magrib*, *Abḥāt*, *Al-Iḥyā’*, *Al-Islām al-Yawm*, *Al-Mayālla al-Magribiyya li-’Ilm al-Iyyimā’ al-Siyāsī*, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, *Monde Arabe Magreb-Machrek*, *Confluences-Méditerranée*, *Cahiers de la Méditerranée*, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, *Oriente Moderno*, *Estudios de Asia y África*, *Quaderns de la Mediterrània*, *Awrāq*, *International Journal of Middle East Studies*, *Journal of Asian and African Studies*, *Civil Society*, *Muslim World*, etc. En este sentido, los catálogos y fondos bibliográficos revisados (bibliotecas del Departamento de Estudios Semíticos, Facultad de Ciencias Políticas y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, biblioteca de Estudios Islámicos de la Agencia Española de Cooperación Internacional “Félix María Pareja”, etc.), se han visto completados con los catálogos revisados durante varias estancias de investigación realizadas en Marruecos, entre los que destacan especialmente los del Centro de Documentación “Jacques Berque” de Estudios en

Ciencias Humanas y Sociales (Rabat), y la biblioteca de la Fundación Rey Abdul Aziz al-Saoud para los Estudios Islámicos y en Ciencias Sociales y Humanas (Casablanca), además del Centro de Información de las Naciones Unidas para Marruecos (Rabat), y las bibliotecas de las Facultades de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Ibn Zohr (Agadir) y de la Universidad Moulay Ismail (Meknés), entre otros, los cuales han resultado determinantes para completar la labor bibliográfica.

En segundo lugar, ha sido fundamental y determinante para la presente investigación el seguimiento puntual y el posterior análisis de material de naturaleza diversa elaborado por los diferentes movimientos y organizaciones islamistas marroquíes, tales como monografías, revistas, semanarios, periódicos diarios, páginas *web* y otras publicaciones, tales como manifiestos puntuales y documentos oficiales, en relación con los aspectos señalados, destacando en este sentido el periódico diario *al-Taydīd*, el semanario *al-`Aṣr* y las revistas *al-Furqān*, *al-Rāya* y *al-Fatwā*, elaboradas y publicadas por las principales organizaciones islamistas. Este seguimiento se completa con el de la prensa y los medios escritos de Marruecos, ya que éstos reflejan de una forma u otra la repercusión social y el seguimiento mediático del que son objeto los movimientos islamistas, y suponen un auténtico “termómetro” social en este aspecto. De entre los periódicos más representativos, destacan *al-`Alam*, *al-Aḥdāt al-Magribiyya*, *al-Ittiḥād al-İstirākī*, *al-Bayān*, *al-Ayyām*, *al-Ṣahīfa*, *Le Matin du Sahara*, *Maroc Soir*, *La Gazette du Maroc*, *Le Journal*, etc. En los dos apartados citados es de destacar la importancia de la lengua árabe como medio de expresión y análisis de la realidad marroquí contemporánea, lo que es también reivindicado por el movimiento islamista como patrimonio cultural e identitario de Marruecos.

El tercer punto metodológico fundamental está conformado por la recogida de información sobre el terreno durante las mencionadas estancias de investigación en Marruecos, en relación con lo expuesto, así como por el trabajo de campo sistemático en forma de participación, observación y análisis de diversas actividades, tanto sociales y políticas como científicas, tales como la participación en las jornadas de estudio “*Réforme et Mobilisations au Maroc*”, celebradas en Rabat en abril de 2003 o el seguimiento del 5º congreso nacional del *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD) celebrado asimismo en Rabat en abril de 2004. La realización de entrevistas personales a diferentes niveles, finalmente,

ha resultado determinante e imprescindible para la presente investigación, pues ha permitido contrastar de forma objetiva lo expuesto en el análisis teórico.

La estructura del presente trabajo se divide en tres capítulos fundamentales, precedidos de una introducción general al islamismo y a las particularidades de Marruecos en relación con el desarrollo del movimiento islamista, la principal de las cuales es el determinante papel histórico y simbólico de la legitimidad islámica representada por la monarquía *'alawī*.

El primero de los tres grandes capítulos aborda la cuestión de la posible inclusión del movimiento islamista marroquí como componente de la sociedad civil (*al-muŷtama` al-madani*), para lo cual se han trazado determinados parámetros definitorios de la misma y se ha procedido a aplicarlos al movimiento islamista. Si bien son principios muy generales, la aplicación de estas características básicas de la sociedad civil al movimiento islamista pretende determinar de una forma amplia el papel del islamismo como posible factor dinamizador de la sociedad y como elemento de democratización a tener en cuenta en un posible proceso de desarrollo democrático en Marruecos.

El segundo capítulo pretende acercarse de forma teórica a la relación entre determinados elementos del pensamiento político islamista y la teoría democrática, especialmente en relación con los valores defendidos por ambos, observando sus posibles convergencias y limitaciones. Para ello se ha analizado de forma general la aplicación metodológica contemporánea de determinadas instituciones del derecho islámico por parte del discurso y la práctica política del movimiento islamista, tales como el *iŷmā`*, el *iŷtihād*, y especialmente la *šūrā*. En este sentido, también se ha analizado el papel de los *derechos humanos* (*huqūq al-insān*) en el discurso islamista como elemento de discusión y de desarrollo clave en la movilización social y en las reivindicaciones sociales y políticas del islamismo contemporáneo.

Finalmente, el tercer capítulo se centra en el papel del movimiento islamista marroquí como ejemplo de desarrollo particular de la ideología islamista aplicada a un determinado contexto sociopolítico. Una revisión socio-histórica del origen y desarrollo de la contestación política islámica y del movimiento islamista marroquí sirve de marco para situar de forma concreta la aplicación social y política de la ideología islamista al contexto marroquí. El análisis se centra en las dos principales organizaciones islamistas de

Marruecos, las cuales presentan, atendiendo a su estructura y metodología, desarrollos ciertamente diferentes. Así, se analiza en primer lugar la teoría del islam político en relación con la democracia planteada por *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* y aplicada en su participación en el juego político oficial a través del *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD) y su grupo parlamentario. En segundo y último lugar, se plantea el análisis del pensamiento religioso y político de *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, especialmente desarrollado en la obra de su líder `Abd al-Salām Yāsīn, y su aplicación a la contestación política de oposición al régimen desde la ambigüedad de su posición semiclandestina como principal grupo disidente.

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

I. Marco de análisis y estado de la cuestión: aproximación conceptual al islamismo contemporáneo

Como en la mayoría de sociedades que sufren o protagonizan procesos de transición o democratización, Marruecos vive actualmente inmerso en profundos debates estructurales en el seno de su sociedad civil. Sin embargo, al hablar de conceptos como *democracia* o *sociedad civil*, los principales actores sociales tornan generalmente el debate excluyente y hasta cierto punto cerrado, en un intento por apropiarse de una u otra forma del liderazgo social y político, por convertirse en el único y legítimo protagonista del proceso de cambio en Marruecos. Dentro de la sociedad civil, el movimiento islamista y las organizaciones laicas pugnan por legitimar su “yo” en sus respectivas estrategias y posturas, tratando al mismo tiempo de situar al “otro”² fuera del ámbito de la legitimidad, negar su representatividad social y excluirlo de cualquier posible proceso político y social.

Este difícil debate se extiende más allá de los propios actores políticos y sociales marroquíes, puesto que incluso algunos sociólogos y polítólogos, teóricos y especialistas tanto marroquíes como europeos tienden a delimitar claramente sus posturas de uno u otro lado, sin que apenas quede espacio para el diálogo, la posibilidad de interrelación o la búsqueda de elementos comunes que pudieran acercar las posturas o convertir siquiera al “otro” en un “tú” diferente del “yo”, pero igualmente legítimo. Parece claro, y la mayoría de estudiosos del tema coinciden en esto³, que en el caso de las organizaciones y movimientos de tipo laico en Marruecos, el concepto de *sociedad civil* (*al-muŷtama` al-madani*) y su adscripción a los principios y valores de la democracia es perfectamente aplicable, lo cual incluso es afirmado con rotundidad por parte de los propios componentes y militantes de este tipo de asociaciones, tales como organizaciones de derechos humanos, asociaciones de mujeres, asociaciones profesionales, etc.⁴ Sin embargo, estos conceptos no suelen ser relacionados con las diferentes organizaciones y asociaciones de carácter

² Cfr. Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain entre révolution et intégration”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 110 (abril-junio 2000) pp. 5-27.

³ Cfr. Noureddine El Aoufi (ed.). *La société civile au Maroc*. Rabat: Smer, 1992.

⁴ Cfr. Mohamed Mouaqit. “Le mouvement des droits de l’homme au Maroc”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 34 (1995) pp. 271-287.

islamista. Para analizar esta situación se recurrirá al estudio de los parámetros que, desde un punto de vista sociológico y político, permitan contrastar objetivamente este complejo fenómeno.

Se tratará por tanto el concepto de *democracia* (*al-dīmuqrātiyya*) como eje fundamental del discurso y la acción de la sociedad civil marroquí⁵, concretamente de su componente islamista. La interrelación de este concepto con el de *islam* constituye uno de los debates más profundos y encarnizados de la modernidad intelectual en todo el mundo árabe e islámico, y más concretamente en Marruecos⁶, y supone la base fundamental de la presente investigación. En este sentido, se revisará el contexto histórico, social y político que enmarca actualmente el debate entre *islam*, *islamismo* y *democracia*⁷, y se analizarán las bases ideológicas, las actitudes, las posiciones y las actividades sociales y políticas del movimiento islamista marroquí, comprendido en su diversidad y amplitud, en relación a este controvertido concepto, teniendo siempre en cuenta como premisa fundamental, como apunta acertadamente el sociólogo marroquí Abdallah Laroui, la importancia de ligar la terminología a los procesos sociales⁸. Para completar este análisis en torno a la democracia, se revisarán las dialécticas de cooperación y confrontación entre la componente islamista y la componente laica de la sociedad civil de Marruecos, así como las relaciones del movimiento islamista y el Estado, representado por la monarquía y el *majzen*, atendiendo a las diferentes estrategias de contestación política o institucionalización política del movimiento.

El estudio del islamismo contemporáneo ha sido abordado desde diferentes perspectivas a lo largo de su historia. Desde el nacimiento “oficial” del islamismo en 1928 con la fundación de *al-Ijwān al-Muslimūn* (Hermanos Musulmanes) por parte del egipcio Hasan al-Bannā’ (1906-1949), han sido numerosos los estudiosos árabes y occidentales que han tratado de clasificar y analizar sus diferentes manifestaciones y opciones ideológicas,

⁵ Cfr. 'Abd al-Ilah Bulqazīz. *Fī l-Dīmuqrātiyya wa-l-muŷtama` al-madani* (Sobre democracia y sociedad civil). Casablanca: Afriqiyā al-Šarq, 2001.

⁶ Cfr. Abdelmoughit Benmessaoud Tredano. *Démocratie, culture politique et alternance au Maroc*. Marrakech: Pumag, 1996.

⁷ Ibtisam Ibrahim. “Debating Democracy in the Arab World”. *Civil Society*, 9 (febrero 2000) pp. 6-14.

⁸ Cfr. Abdallah Laroui. *El Islam árabe y sus problemas. Introducción crítica al Islam contemporáneo*. Barcelona: Península, 2001.

destacando en cada caso determinados conceptos como *identidad, modernidad, tradición, violencia, contestación*, etc⁹.

La cuestión más planteada directa o indirectamente en la mayoría de los trabajos dedicados al estudio de este fenómeno sociopolítico contemporáneo es precisamente ¿qué es el islamismo? ¿cuál es su verdadera naturaleza? ¿cuáles son sus formas de expresión?, etc. Al tratar de realizar una aproximación al *islamismo*, hay que señalar en primer lugar que el término árabe al que se refiere esta noción es un tanto complejo, puesto que en realidad éste no existe como sustantivo, tan sólo como adjetivo (*islāmī, islāmiyya*), por lo que, al coincidir plenamente su forma con la de los adjetivos “islámico/a”, para expresar la noción de “islamista” suele encontrarse acompañando a sustantivos como *haraka* (movimiento) o *yāmā'a* (asociación). Existe no obstante el neologismo *islāmiyyūn*, referido literalmente a los “islamistas”, así como el sintagma *al-islām al-siyāsī* (islam político), al que suelen recurrir la mayoría de especialistas árabes a la hora de referirse al concepto de *islamismo*.

Situándolo dentro de las tendencias generales del islam contemporáneo en lo que se ha dado en llamar precisamente islam *político*¹⁰, puede hablarse de la existencia de dos ramas principales, a saber, el islamismo *ijwānī* y el islamismo *yihādī*¹¹. El primero de ellos, conocido generalmente en Occidente como islamismo *moderado*¹², estaría representado por la citada organización egipcia pionera del islamismo a la que el propio término remite, *al-Ijwān al-Muslimūn*, en la que se inspira principalmente, y cuyos objetivos se situaron desde un principio en el ámbito de la educación y la intervención social en favor de los necesitados, pasando luego a la acción política. El islamismo *yihādī* o *radical*¹³, de corte generalmente armado o combatiente, se inspira en la Revolución Islámica de 1979 que logró establecer mediante las armas un estado islámico en Irán, bajo el nombre de

⁹ Un acercamiento general al islamismo puede encontrarse en François Burgat. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1996.

¹⁰ Las otras tres tendencias generales del islam contemporáneo serían el islam *tradicionalista*, el islam *pietista* y el islam *neofundamentalista*. Cfr. Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000, p. 86.

¹¹ Ibrāhīm A'rāb. *Al-Islām al-siyāsī wa-l-hadāta* (El islam político y la modernidad). Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 2000, p. 11.

¹² Hay que ser muy prudentes a la hora de calificar a un grupo islamista como *moderado* o *radical*, puesto que estos términos no recogen ciertamente los matices de los términos árabes *ijwanī* y *yihādī*, respectivamente, sino que más bien corresponden a una clasificación impregnada de connotaciones un tanto maniqueístas que pueden llevar a graves confusiones. Por esta razón, en el presente trabajo se ha optado por utilizar los términos originales árabes.

¹³ *Ibid.*

República Islámica de Irán y la dirección del carismático *ayatollah* Jomeyni. El adjetivo *ŷihādī* remite precisamente al concepto coránico de *ŷihād*, impropriamente traducido como *guerra santa*, el cual es resaltado en su connotación más estereotipada y violenta de lucha contra todo enemigo del islam, y cuyo significado alude al *esfuerzo* personal y colectivo en la consecución de los objetivos de la Revelación.

Una vez situado dentro de las principales tendencias del islam, cabría proponer una definición, más o menos general, del islamismo. Según algunos autores como Lacomba o Burgat¹⁴, el islamismo podría definirse como una interpretación particular del islam, que trata de resolver problemas sociales y políticos mediante el recurso a la religión, especialmente en aquellas sociedades que han sido marcadas por un proceso traumático de colonización¹⁵. Se trata, por tanto, de un nuevo modelo de desarrollo y de modernización basado en parámetros endógenos, propios de la cultura islámica, que son bien conocidos por la mayor parte de la población de los países islámicos, como reacción a la dominación social, cultural y política que Occidente ha venido implantando en dichos países¹⁶.

En cuanto a la teología que adoptan los movimientos islamistas, ésta es, en líneas generales aunque no en todos los casos, la teología *salafí*, puesto que preconizan el retorno a las fuentes del islam, Corán y *sunna*, la aplicación de la *šarī'a*, y el rechazo de los cuatro *madāhib* o escuelas jurídicas existentes en el islam *sunní*. Algunos movimientos abogan por el cierre definitivo del *iŷihād* o posibilidad del esfuerzo de interpretación, aunque en general éstos suelen ser los más relacionados con la tendencia del islam *neofundamentalista*¹⁷, mientras que otros recurren a él como herramienta de desarrollo ideológico y adaptación a la modernidad. Esto es significativo pues no quiere decir que pretendan renunciar tampoco a la modernidad tecnológica. Por el contrario, aceptan esta modernidad y en general hacen gran uso de ella, como puede comprobarse fácilmente en Internet. Los militantes islamistas, procedentes de un amplio segmento de la población civil – desde ingenieros o licenciados en universidades civiles a jóvenes analfabetos carentes de

¹⁴ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, pp. 89-92, y François Burgat. *El islamismo...*, pp. 33-44.

¹⁵ Cfr. el amplio análisis que en este sentido realiza Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islámista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.

¹⁶ Cfr. Sa'īd Binsa'īd al-`Alawī. “Al-Islām al-siyāsī zāhira ḥadīṭa wa lā yantamī ilā zaman al-islām al-awwal” (Islam político: manifestación moderna y no retroceso a los primeros tiempos del Islam). En `Alī al-`Umaym (ed.) *Al-`Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya* (Laicidad y oposición islámica). Londres: Dār al-Sāqī, 1999, pp. 39-46.

¹⁷ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 86.

formación y de futuro -, se caracterizan por su papel activo dentro de los diferentes movimientos, en los que no existen militantes pasivos.

a) Islamismo: ¿religión, identidad, ideología política...?

Ante la emergencia del islamismo como movimiento sociopolítico pujante y activo en la práctica totalidad del mundo islámico cabe plantearse la cuestión de la naturaleza del islam como elemento aglutinador de tendencias tan diversas y dinámicas. Desde sus mismos orígenes, el islam ha sido considerado como un sistema de vida global, que contiene en sí mismo todo lo necesario para la vida del hombre en la Tierra. Por tanto, el islam es también un código moral, político y social que llega a todos los aspectos de la vida del creyente y de la comunidad. Sin duda, casi ningún musulmán afirmaría que el islam es “simplemente” una religión, puesto que no es concebible dar un papel personal y privado a una religión que desde su comienzo nació con un fuerte carácter de unidad y cohesión social, plasmado en la regulación de todos los asuntos que afectan a la comunidad a través de un amplio corpus legislativo y doctrinal.

Mucho se ha escrito asimismo sobre el “ser musulmán” o la identidad islámica como fuente primera de afirmación identitaria personal y comunitaria. Este es uno de los puntos en los que el islamismo más se ha destacado. La convulsión política, económica y social en la que viven la mayoría de los países musulmanes, tras unas colonizaciones completamente traumáticas y el establecimiento de dictaduras y regímenes totalitarios en la mayoría de los casos, dejaron a la población, especialmente a la más marginal y desplazada de los circuitos sociales, en un completo vacío de identidad. El islamismo les ayudó a sentirse musulmanes, miembros de una comunidad de creyentes y hermanos, herederos de una cultura esplendorosa y orgullosa. Sin embargo, tampoco puede decirse que el islam sea entendido por los islamistas simplemente como una identidad. En este sentido, para los islamistas la búsqueda de las raíces se convierte en un paso hacia la modernidad, hacia una modernidad que consideran usurpada por la influencia negativa de Occidente¹⁸. Así, en palabras de Burhan Ghalioun, el islamismo es “la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada,

¹⁸ Ibrāhīm A`rāb. *Al-Islām al-siyāsī...*, pp. 11-19.

estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de la búsqueda de una nueva religiosidad”¹⁹.

Por otra parte, el islamismo no se queda en la mera adopción de símbolos internos y externos dotados de una carga identitaria más o menos reconstruida, sino que utiliza esos símbolos y esa identidad dentro de un proyecto mucho más global que se enmarca en un contexto puramente político. Es decir, el islamismo es ante todo un proyecto político, pues trata de lograr el establecimiento de un modelo concreto de estado y de relaciones personales y sociales, para lo cual debe conseguir el poder, y poner al servicio de ese objetivo las armas y las técnicas que en cada momento crea conveniente. El proyecto político islamista se basa sobre el convencimiento de que el islam es en sí mismo un código político que hay que valorar y reinterpretar a la luz de los acontecimientos contemporáneos. Por ello, el trabajo de los ideólogos y teóricos islamistas se va a enfocar hacia la reinterpretación contemporánea de las fuentes sagradas islámicas, fundamentalmente el Corán y la *sunna*, así como otros textos de importantes teólogos clásicos del islam, tales como Ibn Taymiyya²⁰ o al-Gazzālī²¹, entre otros. Los estudios exegéticos y políticos de estos textos, realizados por islamistas formados en estudios técnicos o científicos, es decir, apartados de los estudios tradicionales de las madrasas y las *‘ulūm al-islām* o ciencias del islam, van a dar como resultado la elaboración de nuevos corpus teóricos en los que la característica principal será la identificación de las circunstancias sociales, económicas y políticas contemporáneas con las de los textos y la historia del islam, logrando una redefinición y actualización de los mismos, globalmente, y de determinados conceptos claves tales como *ŷihād*, *kāfir*, *dār al-ŷarb* / *dār al-islām*²², etc.

¹⁹ Burhan Ghalioun. “El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad”. *Afers Internacionals*, 36. En línea www.cidob.es/Catalan/Publicaciones/Afers/ghalioun.htm (visitada enero 2004).

²⁰ Cfr. Ibn Taymiyya. *Ma `āriŷ al-ŷasūl ilà ma `arifa anna ūsūl al-dīn wa furū`a-hu qad bayyana-ha al-Rasūl* (Acceso a los Principios, donde se muestra que los Principios de la Religión y sus aplicaciones prácticas fueron claramente expuestas por el Profeta). Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, 2001.

²¹ Cfr. Imām al-Gazzālī, al-. *Iḥyā` `ulūm al-dīn* (Revivificación de las ciencias religiosas). Fayala: Maktaba Miṣr, 1998.

b) La Comunidad ideal de Medina

De forma un tanto reduccionista pero clarificadora podría decirse que el proyecto político del islamismo se basa en el restablecimiento en la Tierra de la primera comunidad de creyentes de Medina, encabezada por el profeta Muḥammad, y formada por sus compañeros (*al-saḥāba*), los grupos de emigrados de La Meca (*al-muḥayirūn*), el resto de musulmanes y las comunidades judías y cristianas de Medina. Esta comunidad es presentada en el discurso islamista como una comunidad ideal, exenta de todo defecto, donde la justicia y la paz reinaban bajo los auspicios de los mandatos de Dios contenidos en el Corán, no sólo entre los musulmanes, sino también con relación a la *ahl al-Kitāb* o *Gente del Libro*²³. Para ello, se aporta el caudal documental del conocido *Pacto de Medina*²⁴, en el cual se refleja el nivel de justicia, respeto y desarrollo político y social de esta primera comunidad de creyentes en relación con las minorías cristianas y judías. Desde las relaciones personales entre hombres y mujeres²⁵, entre musulmanes y no musulmanes, entre amos y esclavos, hasta los asuntos judiciales, políticos, cultuales o comerciales, todo pasa por una nueva reinterpretación adaptada a las circunstancias concretas de cada momento, e ideologizada de un fuerte contenido político de contestación y de lucha.

Los matices de esta utópica vuelta a la pureza de los orígenes son tantos y tan variados como el propio movimiento islamista, lo cual ha jugado muchas veces en contra del mismo. Desde aquellos más llamativos que pasan por vestir, asearse o comer a semejanza de lo que sería la Arabia del siglo VII²⁶, hasta aquellos que teorizan sobre esta cuestión y de forma más pragmática le dan un contenido puramente político y espiritual, en donde se sitúan la mayoría de movimientos islamistas contemporáneos²⁷.

²² Beatriz Molina Rueda. “Aproximación al concepto de paz en los inicios del islam”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Istituto de la Paz y los Conflictos, 1998, pp. 229-264.

²³ Cfr. Akram Diya al-‘Umarī. *Al-Muŷtama` al-madanī fī `ahd al-nubuwwa* (La sociedad civil en la época de la Profecía). Medina: Al-Ŷāmi` a al-Islāmiyya, 1990.

²⁴ Cfr. Carmen Gómez Camarero. “Pactos y alianzas en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones...*, pp. 265-289.

²⁵ Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds). *Cosmovisiones...*, pp. 291- 334.

²⁶ Es ilustrativo de este tipo de islamismo *yihādī neofundamentalista* el movimiento de los *Talibanes*, que gobernó Afganistán entre 1998 y 2002, cuyo aspecto y comportamiento pretendía ajustarse radicalmente y al pie de la letra al Corán y a la época profética. Cfr. Gilles Kepel. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. París: Gallimard, 2000.

²⁷ Sa`īd Binsa`īd al-‘Alawī. “Al-Islām al-siyāsī...”, p. 43.

Desde este referente bastante claro en el movimiento islamista en general, puede entenderse todo el edificio ideológico creado a partir de él, y la nueva relación de identificaciones que proponen actualizar en clave política la edad de oro del Islam clásico. La resolución de conflictos y las relaciones con el “otro” también pasan por este prisma, de forma que los ideólogos plantean en el discurso nuevas acepciones e interpretaciones y apelan a ellas en diferentes claves, según los casos, cuando precisan de una movilización para lograr el poder u hostigar al “enemigo”, que suelen ser los propios regímenes en el poder y las élites occidentalizadas, cabezas visibles de la ocupación mental y territorial de Occidente, especialmente de la gran potencia estadounidense, o simplemente cuando necesiten defenderse de las persecuciones a las que se han visto sometidos muchos movimientos islamistas en determinados momentos²⁸. Es en esta perspectiva del *otro* en la que cabe situar las relaciones entre islam, islamismo y democracia.

c) El islamismo marroquí

Desde la emergencia del islamismo en la escena sociopolítica de Marruecos como actor clave, el interés por dicho movimiento ha ido en aumento, toda vez que sus actuaciones y manifestaciones públicas suscitan una gran polémica dentro y fuera del país, y sus adscripciones ideológicas y políticas suponen un auténtico reto de interpretación y reflexión lanzado a la sociedad marroquí y a la modernidad en general. Hay que señalar desde un primer momento que la singularidad del islamismo marroquí, que lo hace diferente del resto de movimientos islamistas presentes en el Magreb y en todo el mundo islámico, está relacionada tanto con sus adscripciones ideológicas como, sobre todo, con la especificidad del contexto religioso, social, económico y político en el que el movimiento nace y se desarrolla, que hace de él lo que podría calificarse como “islamismo nacional”. Una de estas especificidades, quizás la más determinante, es el papel de la monarquía *'alawī* reinante en Marruecos, cuyos soberanos cuentan con un capital simbólico que legitima de forma casi incontestable su posición como líderes políticos y religiosos.

No obstante, dada la diversidad y heterogeneidad del islamismo marroquí, compuesto por numerosas organizaciones, asociaciones, movimientos y partidos políticos

²⁸ François Burgat. *El islamismo...*, pp. 86-90.

de diferentes tendencias, puede plantearse la cuestión del porqué hablar del “movimiento islamista” (*al-haraka al-islāmiyya*) en singular, como se plantea en el presente trabajo. La razón no es otra que la propia adscripción de las diferentes organizaciones islamistas a esta denominación común, puesto que a pesar de su evidente diversidad, y teniendo en cuenta que esta unidad conceptual podría ser meramente coyuntural, todas ellas comparten, como se verá, cierta base socio-histórica y aspiraciones comunes, además de un contacto fluido y frecuente, no exento de tensiones. Esta cuestión ha sido ya planteada por el politólogo marroquí Muḥammad Darīf, quien se decanta asimismo por la utilización del término *al-haraka*, en singular, haciendo referencia a las características organizativas, ideológicas y económicas que comparten y describen a las organizaciones de lo que él define como “círculo de acción *haraki*”²⁹. Cabe destacar, no obstante, como principales representantes del movimiento islamista marroquí a las dos organizaciones que se estudian en este trabajo, a saber, *Ŷamā’at al-’Adl wa-l-Ihsān* (Asociación Justicia y Espiritualidad³⁰) y *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* (Movimiento Unidad y Reforma), este último englobado en el *Hizb al-’Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD), bajo cuyas siglas participa en el juego político oficial. Además de estas dos, otras tres organizaciones forman parte del movimiento islamista marroquí, a saber, *al-Haraka min Aŷl al-Umma* (Movimiento por la Umma), *al-Badīl al-Hadārī* (Alternativa Civilizacional) y *Nādī al-Fikr al-Islāmī* (Círculo del Pensamiento Islámico), como lo demuestran los manifiestos y acciones conjuntas que han llevado a cabo en determinadas ocasiones³¹.

Por otra parte debe quedar claro que dentro de este movimiento no se incluyen las organizaciones pertenecientes al islamismo *ŷihādī* presentes en Marruecos, de carácter violento e ideología *neofundamentalista* de corte *wahhābī*³², ya que además de ser muy

²⁹ Muḥammad Darīf. *Al-islāmiyyūn al-mağāriba. Hisābāt al-siyāsiyya fī-l-’amal al-islāmī*, 1969-1999 (Los islamistas marroquíes: consideraciones políticas en la acción islámica 1969-1999). Casablanca: Manṣūrāt al-Maŷalla al-Magribiyya li-’Ilm al-Iŷtimā’ al-Siyāsī, 1999, p. 10.

³⁰ La traducción del término *ihsān* por “espiritualidad”, si bien no es la más literal, recoge ciertos matices connotativos del concepto, que son destacados por la propia asociación al utilizar dicha traducción en su nomenclatura francesa como *Justice et Spiritualité*; por ello será también la traducción empleada en el presente trabajo.

³¹ Un ejemplo claro lo constituyen las manifestaciones organizadas en Rabat y Casablanca el 18 de mayo de 2003 para condenar los atentados terroristas del día 16 de mayo en Casablanca que costaron la vida a más de cuarenta personas. El manifiesto de la convocatoria, firmado por las cinco organizaciones citadas, se titulaba “*Bayān al-haraka al-islāmiyya bi-l-Magrib li-l-tandīb bi-l-taṣfīrāt al-iŷrāmiyya bi-l-Baydā’*” (Manifiesto del Movimiento Islamista de Marruecos en rechazo a los atentados criminales de Casablanca).

³² La ideología *wahhābī* procede del *wahhābismo*, movimiento de corte político-religioso fundado en Arabia en 1744 por Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, que se caracteriza por una lectura literal y rigurosa de las

minoritarias en Marruecos, no comparten con el islamismo marroquí ni características históricas ni proyectos sociales o políticos, pues provienen mayoritariamente del proselitismo de algunas organizaciones saudíes³³.

II. Monarquía `alawī y legitimidad islámica en Marruecos

Con la abolición del Tratado de Fez en 1956, Marruecos pone fin a cuarenta y cuatro años de protectorado francés y proclama su independencia definitiva³⁴. Hasta llegar a este momento, el nacionalismo marroquí, encabezado por el *Ḥizb al-Istiqlāl* o *Partido de la Independencia* liderado por `Allāl al-Fāsī (1910-1974), había mantenido desde 1943 una dura pugna con la metrópoli francesa, ejerciendo una fuerte presión sobre la administración colonial. Las actuaciones del *Istiqlāl* ejercieron una gran influencia sobre la población, que dotó al movimiento nacionalista de un enorme capital simbólico, cuya fuerza histórica supone una de las particularidades más destacables del proceso de descolonización de Marruecos³⁵. El acercamiento de la monarquía marroquí en la persona del sultán Muḥammad V (1927-1961) al movimiento nacionalista se produjo progresivamente, lo que dio un impulso definitivo a la lucha nacionalista, que al contar con el apoyo del sultán logró aumentar su apoyo social, sumando así al capital emocional de la lucha por la independencia, el capital simbólico del islam, aportado por la figura de Muḥammad V, quien no sólo era una importante figura política, sino que pertenecía a la dinastía `alawī reinante en Marruecos desde el siglo XVII, y por tanto era *śarīf* y *amīr al-mu'minīn*, es decir, descendiente del Profeta y *comendador de los creyentes*. De esta forma, la institución

Fuentes del islam y la *śarī'a*, el rechazo del recurso al *ijtihād* y de los cuatro *madāhib* o escuelas jurídicas sunnías, y la condena de todo tipo de “desviaciones” como el *šī'ismo*, el sufismo o el culto popular a los santos. La alianza entre el fundador del movimiento y la tribu de los *Banū Sa'ūd* dio lugar al nacimiento del Reino de Arabia Saudí en 1932, que a partir de ese momento y gracias a su influencia económica se convirtió en el principal exportador de la ideología *wahhābī* en todo el mundo. Cfr. Yves Thoraval. *Diccionario de civilización musulmana*. s.v. “wahhabismo”. Barcelona: Larousse, 1996, pp. 307-308.

³³ Entre estas organizaciones *yīhādīes* presentes en Marruecos cabe citar a *al-Salafiyya al-Ŷihādiyya* (Salafiya Yihadí), *al-Širāt al-Mustaqīm* (El Camino Recto), *al-Hiŷra wa-l-Takfīr* (Hégira y Expiación), *Munaŷdama al-Muŷāhidīn bi-l-Magrib* (Organización de Combatientes de Marruecos), o el grupo de los llamados *al-Magāriba al-Afgān* (Marroquíes Afganos), además de otras, todas ellas prohibidas y perseguidas por el régimen marroquí, especialmente tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003. Cfr. entre otros, Ibrāhīm A'rāb. *Al-islām al-siyāsī...*, pp. 59-63; y Sa'īd Binsa'īd al-`Alawī. *16 māy 2003, al-wāqi'a wa-l-dars*. (16 de mayo 2003: el suceso y la lección) Rabat: Al-Naŷāh al-Ŷadīda, 2003.

³⁴ Cfr. el texto de dicho tratado en Bernard Lugan. *Histoire du Maroc: des origines à nos jours*. París: Perrin, 2001, p. 251.

real contribuyó de forma determinante al proceso de descolonización, lo que le costó al monarca ser destronado y desterrado por Francia en 1953³⁶. Sin embargo, las negociaciones entre las partes concluyeron acordar la independencia de Marruecos en 1956, tras la cual Muḥammad V fue proclamado jefe del nuevo estado, que fue así constituido como *Reino de Marruecos (al-Mamlaka al-Magribiyya)*.

Los años posteriores a la independencia están marcados por las negociaciones y procesos de arbitraje que emprende la monarquía para consolidar su legitimidad en base a la consecución de la unidad nacional³⁷. Superada la fragmentación cultural y étnica del país, al menos formalmente³⁸, el rey consigue reappropriarse del caudal simbólico acumulado por el movimiento nacionalista en el proceso de descolonización, dotándose de una legitimidad política que le permite hacerse con el control del poder político, puesto que su legitimidad religiosa, dada su condición de *amīr al-mu'minīn*, ya era incontestable. La institución real consigue de esta forma hacerse con unos poderes y privilegios que, en principio, no habían sido previstos por el *Istiqlāl*, que contaba con jugar un papel más preponderante en el Marruecos independiente, a semejanza de lo ocurrido en otros países del Magreb como Argelia o Túnez con el *Frente de Liberación Nacional* (FLN) y el *Dustūr*, respectivamente. Las tensiones políticas en el seno del movimiento nacionalista conducen finalmente a la escisión “por la izquierda” del *Istiqlāl* en 1959, dando lugar, bajo la dirección de Mahdī b. Barka, al nacimiento de *al-Ittiḥād al-Watānī li-l-Quwāt al-Ša'bīyya* (Unión Nacional de Fuerzas Populares, UNFP), partido que luego se convertiría en *al-Ittiḥād al-Īstirākī li-l-Quwāt al-Ša'bīyya* (Unión Socialista de Fuerzas Populares, USFP)³⁹. A partir de ese momento, continuas escisiones y tensiones diversas complican la vida política marroquí, que va a ver cómo surgen numerosos grupos políticos rivales de

³⁵ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 45.

³⁶ Cfr. José U. Martínez Carreras. *Historia de la descolonización 1919-1986. Las independencias de Asia y África*. Madrid: Istmo, 1987.

³⁷ En abril de 1956 Muḥammad V consigue, con la firma del Acuerdo de Madrid, la devolución de la zona norte del Protectorado español, correspondiente a Tetuán y el Rif, y en 1958 la de Tarfaya, con lo que logra establecer la unidad territorial de Marruecos, a excepción del Sáhara Occidental, que permanecería bajo soberanía española hasta 1975. Cfr. Bernard Lugan. *Histoire du Maroc...*, pp. 267-286.

³⁸ A pesar de la aparente superación de la división tribal, cultural, lingüística y étnica en favor de la unidad nacional, ésta fue muy superficial en determinadas regiones y momentos, y aún hoy presenta numerosas debilidades, especialmente en el caso del Rif y el Sáhara Occidental. Cfr. Dahbia Abrous y Hélène Claudot-Hawad. “Imazighen du nord au sud: des rispostes différentes à une même négation”. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 38 (1999), pp. 91-113.

³⁹ Cfr. M. Angustias Parejo Fernández. “Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos”. *Revista Internacional de Sociología*, 23 (mayo-agosto 1999) pp. 145-170.

diversas tendencias, algunos de los cuales ejercerán una fuerte oposición al régimen en las décadas posteriores.

Así, la pugna que se mantiene tras la independencia entre monarquía y nacionalistas se decanta definitivamente del lado monárquico, debido en gran medida al apoyo con el que contaba en el ámbito rural, donde la monarquía controlaba las redes clientelares locales⁴⁰, y donde ésta jugaba un papel simbólico fundamental desde el punto de vista religioso, así como debido al apoyo del ejército, que pese a haber sido formado por los nacionalistas en la lucha anticolonial como *Ŷayš al-Taḥrīr al-Watānī* (Ejército de Liberación Nacional), enseguida fue convertido en las Fuerzas Armadas Reales (F.A.R.), organizadas por *Mulay* Hasan, por entonces príncipe heredero.

Este hecho resulta determinante para comprender la evolución política y social de Marruecos, que a partir de ese momento y hasta la actualidad no puede desligarse de la figura del rey como personificación misma del Estado y de su unidad nacional, así como garante de los principios islámicos en tanto que descendiente del Profeta y *amīr al-mu'minīn*, todo lo cual queda plasmado en la primera constitución del Marruecos independiente, promulgada en 1962, ya bajo el reinado de *Hasan II* (1961-1999), quien accede el trono tras la muerte de su padre el año anterior. Esto otorga al monarca, en palabras de Joan Lacomba⁴¹, “la base para actuar como rey y como gobernante de Marruecos bajo la forma de una democracia constitucional con sus diferentes órganos legislativos, ejecutivos y judiciales. La vida política de Marruecos hay que entenderla bajo estas coordenadas y en el marco de un sistema político basado en las relaciones de clientelismo y el control del *majzen*⁴²”.

La legitimidad del rey, que *Muhammad V* había hecho sustentar sobre todo en su papel político preponderante en la independencia y la consecución de la unidad nacional, es asumida por el nuevo monarca *Hasan II* que, al no haber sido un actor clave en ese sentido,

⁴⁰ El apoyo determinante del medio rural marroquí a la monarquía es el objeto del estudio de Rémy Leveau. *Le Fellah marocain défenseur du trône*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985.

⁴¹ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 46.

⁴² El *majzen* o *al-majzen* significa literalmente “almacén”, pero sus connotaciones van más allá de la etimología del término. Así, el *majzen* designa en su acepción clásica al Tesoro Público bajo la administración del Sultán; por extensión, modernamente se refiere al conjunto formado por la monarquía y el aparato del Estado, cuyas redes, fuera del ámbito meramente institucional, alcanzan todos los niveles de la economía, la sociedad y la política marroquí. El término y sus diferentes connotaciones en la cultura política de Marruecos

actualiza una institución tradicional que desplaza sensiblemente el factor de legitimidad hacia el campo religioso, a saber, la institución de la *bay`a* o juramento de fidelidad⁴³. Este juramento, altamente simbólico dado que su estructura interna y externa permanece invariable desde los primeros tiempos del Islam, ya no es presentado como un simple contrato político. Como apunta Mohamed Tozy, quien ha analizado detalladamente esta institución y su aplicación al Marruecos contemporáneo⁴⁴, el texto de la *bay`a* rescatado por Hasan II y renovado cada año con ocasión de la Fiesta del Trono (*Īd al-`Arš*), no contempla en ningún momento referencias contextuales, históricas o políticas del momento en el que se realiza, ya que su espíritu va más allá de un simple contrato político de fidelidad para situarse en un horizonte simbólico religioso cuyo centro es el califato. En este sentido, la perspectiva del juramento sitúa al sultán como sucesor del Profeta y, amparándose en determinadas citas coránicas y hadices, equipara la *bay`a* contemporánea al juramento de lealtad prestado por los *sahāba* al profeta Muḥammad. Con ello, el rey es reconocido por los súbditos, que no ciudadanos, como su *imām*, líder incontestable de la comunidad, cuyo poder no procede de ninguna institución terrenal, sino que emana directamente de Dios. La *bay`a* recalca la necesidad de establecer el orden califal bajo la autoridad del rey (*darūrat al-jilāfa*), cuya omnipotencia como “sombra del Profeta”⁴⁵ queda plasmada de forma incuestionable en este juramento. Los súbditos, por su parte, al reconocer la autoridad del rey-califa y someterse a todas sus manifestaciones, convierten definitivamente su relación con el poder en un hecho religioso, y su obediencia al rey en una “prueba de adhesión al islam, un acto de profesión musulmana”⁴⁶. La relación que se establece por tanto a través de este juramento legitima un poder prácticamente ilimitado y absoluto del rey, iluminando un imaginario mítico de gran arraigo para dotarse de una simbología propia que abarca a su vez la función política del monarca, dejando así un escaso espacio, por no decir nulo, a la contestación o la oposición política, ya que será el

han sido estudiados por Hind `Arūb. *Al-Majzen fī l-taqāfa al-siyāsiyya al-maghribiyya* (El *majzen* en la cultura política marroquí). Rabat: Al-Nāyāḥ al-Ŷadīda, 2004.

⁴³ La actualización contemporánea de la institución del la *bay`a* supone una de las particularidades más destacables de la monarquía marroquí en relación con el campo religioso. Para profundizar en las connotaciones de dicha institución en el derecho islámico clásico, cfr. E. Tyan, s.v. “*bay`a*”. *EL*, vol. I, pp. 1113-1114.

⁴⁴ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2000, p. 25.

⁴⁵ Los apelativos de *amīr al-mu’minīn*, *mālik*, *żill* o *jalīfat Allāh*, entre otros, son analizados por Bernard Lewis. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 2004, pp. 75-97.

⁴⁶ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 26.

campo religioso el que domine la relación de poder dentro del Estado. La propia ceremonia de la *bay'a*, celebrada cada año durante el reinado de Hasan II era un vivo ejemplo de esto, ya que el rey, sentado a caballo a la sombra de un parasol, recibía a las principales figuras religiosas, militares, tribales y políticas del Reino, quienes desde un nivel inferior expresaban consecutivamente su lealtad y sumisión al monarca.

Es importante señalar que la imposición del modelo califal por parte del rey supone también en gran medida la victoria del islam tradicional sobre el islam *salaft*⁴⁷ al que se adscribían las principales figuras nacionalistas del *Istiqlāl*, encabezadas por 'Allāl al-Fāsī. Esto, no obstante, correspondía con el sentimiento general de la población que, alejada de las élites intelectuales urbanas que se identificaban con el salafismo, continuaba muy apegada a las prácticas del islam tradicional marroquí, cuyos principales exponentes son los *mawsim* o romerías y los ritos en torno al marabutismo y las *tarīqāt* sufies. Estas prácticas e instituciones tradicionales son determinantes a la hora de analizar cualquier manifestación política, social, cultural y religiosa en Marruecos y, a pesar de que en un principio también fueron denostadas por el régimen *'alawī*, fueron posteriormente aceptadas por el islam conservador que representaba la monarquía, e incluso fueron fomentadas en determinados momentos para frenar el avance de ideologías como el marxismo o el socialismo en los años setenta. El salafismo, una vez fuera de los ámbitos políticos, se irá reduciendo real y dogmáticamente a círculos estrictamente religiosos y *apolíticos*, lo que cambiará a partir de los años 80⁴⁸.

Según Abdessamad Dialmy⁴⁹, el mismo capital simbólico con el que está dotada la monarquía marroquí procede directamente de su fundamento religioso, pues el islam cuenta con elementos simbólicos que funcionan como resortes de poder, que se presentan bajo tres formas, a saber, *'ilm*, *baraka* y *šaraf*. El primero de ellos, *'ilm*, es literalmente la *Ciencia*, es decir, el saber religioso-jurídico que se obtiene del estudio profundo de las *'ulūm al-islām*, las cuales comprenden un gran número de materias y saberes diversos pero

⁴⁷ El movimiento reformista de la *salafīyya*, fundado por Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1833-1897) a finales del siglo XIX, tuvo gran influencia en los movimientos independentistas árabes, pues pretendía llevar el islam a la modernidad mediante la vuelta a las Fuentes y al recurso del *ijtihād*, así como mediante el rechazo de todas las manifestaciones del islam popular, por considerarlas oscurantistas y supersticiosas y por tanto, contrarias al islam original. Cfr. P. Shinar y W. Ende, s.v. “salafīyya”, *EP*, vol. VIII, pp. 900-909.

⁴⁸ Mohamed Tozy. “La fin de l’exception marocaine: l’islamisme marocaine face au défi du salafisme”. *Afkar/Idées*, 1 (diciembre 2003), p. 66.

⁴⁹ Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, p. 7.

complementarios; en principio, cualquier musulmán puede llegar a dotarse de *'ilm*. No ocurre lo mismo con la *baraka*, la taumaturgia, la bendición con la que cuentan y que donan los hombres santos, *šayjs* y descendientes de diferentes ramas de la familia del Profeta, que es exclusiva de musulmanes escogidos bien por su origen o por su dedicación a la espiritualidad, la mística y las obras de caridad. Aún más reducido es el grupo de musulmanes que pueden llegar a contar con *šaraf*, es decir, ser de la escogida nobleza de la descendencia directa del Profeta. Contar con alguna de estas formas de capital simbólico es estar dotado de poder en la sociedad islámica, y acumular las tres confiere un poder total. A pesar de que estos poderes no son políticos en sentido estricto, son la base referencial primera de cualquier forma de poder político dentro de una sociedad islámica como es el caso de Marruecos⁵⁰. La monarquía marroquí ha sabido jugar con esta simbología, de la que no sólo es depositaria, sino de la que es también productora en exclusiva, simbología que luego también será reorientada y utilizada por el movimiento islamista para dotarse de legitimidad y lograr respaldo social.

⁵⁰ *Op. cit.* p. 8

**1. EL MOVIMIENTO ISLAMISTA COMO
COMPONENTE DE LA SOCIEDAD CIVIL DE
MARRUECOS**

1. EL MOVIMIENTO ISLAMISTA COMO COMPONENTE DE LA SOCIEDAD CIVIL DE MARRUECOS

Antes de emprender el análisis acerca del islamismo y la democracia es necesario establecer un marco concreto en el que el islamismo marroquí pueda entenderse como parte activa de un proceso dinámico que abarca a toda la sociedad civil de Marruecos. De esta forma, el proceso de democratización y las relaciones de los diferentes actores sociales con la democracia debe ser entendida como un todo, del cual el islamismo es una parte no sólo importante, sino imprescindible. Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos, ya emprendida por algunos autores⁵¹, bastaría para comprobar hasta qué punto el movimiento islamista forma parte activa de la sociedad civil marroquí, conformando hoy por hoy la componente más estructurada y activa de la misma, por lo que su ideología y sus prácticas sociales no pueden ser aisladas en ningún caso del movimiento social marroquí y su papel en el proceso de democratización del país.

1.1. El concepto de sociedad civil (*al-muŷtama` al-madani*) en Marruecos

A pesar de ser un término muy ambiguo y con muchas y diversas acepciones a lo largo del tiempo, cabe destacar que el concepto de *sociedad civil* no es un concepto propio de la sociología árabe, sino que procede de Occidente. Fruto de un momento histórico, social y político determinado, la noción de *sociedad civil* nació en relación a la idea de Estado, si bien suponía un ámbito complementario al mismo, más que antagónico, puesto que no es concebible la idea de *sociedad civil* sin relación con la propia noción de Estado. El contexto de este nacimiento es situado por los especialistas entre la revolución inglesa de finales del siglo XVII y la época del constitucionalismo europeo del siglo XIX. En este contexto, la noción de *sociedad civil* fue concebida como el “lugar de los derechos individuales básicos, derechos que nacen a la sombra del Estado constitucional, siendo éste

⁵¹ En este sentido, cabe destacar los trabajos de Carmelo Pérez Beltrán y María-Àngels Roque (Cfr. Bibliografía).

la garantía de aquellos”⁵². El término *sociedad civil* sigue teniendo como marco fundamental el constitucionalismo moderno europeo, en el que el Estado marca un equilibrio basado en la división de poderes, y es a su vez el garante de los derechos individuales⁵³. Así, como resultado de todo ello, actualmente la sociedad civil es entendida como un “movimiento dinámico, organizado y estructurado, no exento de contestación política, que parece funcionar de manera autónoma al estado, al sector público de la economía y a la política formal, entendida ésta como medio para alcanzar o conservar el poder”⁵⁴. Al hablar de *sociedad civil*, así como al aplicar este concepto sociológico a una determinada sociedad, hay que tener necesariamente en cuenta esta definición del mismo, así como todo lo que implica esta noción desde el punto de vista socio-histórico y teórico, sin olvidar su origen europeo, para que esta aplicación resulte correcta.

Hecha esta importante salvedad, y al hablar más concretamente de la aparición de la sociedad civil en Marruecos, algunos autores⁵⁵ afirman que ya en época colonial apareció en este país, así como en sus vecinos magrebíes, un conato de sociedad civil agrupada y organizada desde diversas posiciones en asociaciones y movimientos sociales de manera autónoma a lo que en esa época puede equipararse a un poder estatal, a saber, el poder de la administración colonial francesa⁵⁶. Sin embargo, este poder europeo, que teóricamente defendía determinadas nociones liberales como *democracia*, *igualdad* o *libertad*, en la práctica ejercía un poder auténticamente tirano y opresor con la colonia. Esto hizo que todas las ideologías y nociones provenientes de Occidente y de Europa fueran inmediatamente rechazadas por la sociedad colonizada, que veía en éstos una manipulación ideológica del opresor. Así, la noción de *sociedad civil* y su aplicación a Marruecos era rechazada por los propios actores sociales marroquíes. Por otra parte, teniendo también en cuenta que este movimiento social sirvió como plataforma de la lucha política anticolonialista en sus diversas vertientes, los autores coinciden generalmente en incluirlo

⁵² Anna Bozzo. “Islam y sociedad civil El caso de Argelia”. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, p. 128.

⁵³ *Op. cit.*, p. 129.

⁵⁴ Carmelo Pérez Beltrán. “Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos”. *MEAH*, 50 (2001) p. 231.

⁵⁵ Cfr. `Abd Allāh Ḥammūdī (ed.) *Wa ṫ al-muŷtama` bi-ŷāti-hi. An al-muŷtama` al-madani fī l-Maŷrib al-`Arabi* (Autoconciencia de la sociedad. Sobre la sociedad civil en el Magreb) Casablanca: Tūbqāl, 1998.

⁵⁶ Anna Bozzo asume esta noción, aplicada al caso de la Argelia colonizada, en cuanto “emergencia del individuo como sujeto social”. Anna Bozzo. “Islam y sociedad civil...”, p. 130.

dentro del movimiento nacionalista marroquí, en lugar de hablar de un principio de sociedad civil organizada.

Es a partir de los años 80 del siglo XX cuando se va a generalizar la aplicación del concepto de *sociedad civil*, ya traducido al árabe como *al-muŷtama` al-madani*, por parte de la sociología árabe al ámbito magrebí en general y marroquí en particular. Esta aparición se produce, continuando con la trayectoria teórica de confrontación dialéctica presente en la evolución del término, por la oposición de lo *civil* a lo *militar*, en unos casos, y de lo *civil* a lo *político* en otros. En el primer caso, el ejemplo lo constituye Túnez, ampliamente estudiado en las obras del sociólogo tunecino Abdelkader Zghal⁵⁷, y en el segundo, Argelia⁵⁸. Marruecos, por su parte, no va a quedar exento de esta dialéctica, puesto que la emergencia de su sociedad civil se produce en un momento crítico para el país, a saber, la grave crisis económica, política y social de comienzos de los años 80, culminada por dos acontecimientos clave: la aplicación de los *Planes de Ajuste Estructural* del FMI y el BM en 1983, y las llamadas *revueltas del pan* en 1982 y 1984⁵⁹. Estas revueltas, motivadas en última instancia por la subida del precio de productos básicos como los cereales, fueron especialmente graves en las zonas del Rif y la Yebala, al norte del país, dado que éstas eran, y siguen siendo, las más apartadas del circuito económico, y por tanto las más empobrecidas y deprimidas en todos los aspectos. La dura represión militar que siguió a estos levantamientos populares, dirigida directamente por el Palacio, supuso un punto de inflexión tras el que la sociedad marroquí advirtió su indefensión y su separación abismal de un poder pretendidamente paternalista cuya legitimidad hasta ese momento jamás había sido puesta en cuestión. Este hecho marcó el comienzo de un primer conato de articulación de la sociedad civil marroquí.

A partir de ese momento concreto, y partiendo de un contexto marcado por la economía, la sociedad civil marroquí va a comenzar a organizarse en todos aquellos campos sociales a los que el estado no llega, bien por falta de medios, bien por falta de interés. En este sentido, muchas de las acciones emprendidas por la sociedad civil han

⁵⁷ Cfr. entre otros artículos del mismo autor, Abdelkader Zghal. “Le concept de Société Civile et la transition vers le multipartidisme”. En Michel Camau (ed.). *Changements politiques au Maghreb*. París: CNRS, 1991, pp. 208 y ss.

⁵⁸ Anna Bozzo. “Islam y sociedad civil...”, p. 128.

⁵⁹ Carmelo Pérez Beltrán. “Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb”. *Nova África*, 12 (enero 2003), pp. 97-98.

contado con la aprobación del propio Estado, ya que al abordar ciertas áreas, como las de salud, educación, empleo, promoción de la mujer, etc., cubren la falta de asistencia social del Estado en estos campos, lo cual beneficia a éste en cuanto aborda las necesidades sociales de ciertos sectores desfavorecidos de la población que, de otra forma, podrían ser susceptibles de reclamar en un momento dado mejoras y cambios sociales de forma activa. Por otra parte, el Estado se beneficia económicamente de estas actuaciones, ya que al ocuparse las propias organizaciones sociales de cubrir estas necesidades, las arcas públicas se eximen de abordar los gastos consecuentes, a cambio, eso sí, de aportar subvenciones a algunas de estas organizaciones. Algunas de ellas, marcadamente laicas y de filiación europea, especialmente francesa, están copadas por las propias élites políticas y económicas de Marruecos, en lo que supone una estrategia legitimadora del sistema neo-patrimonialista que controla estas manifestaciones, ciertamente poco representativas socialmente, mediante subvenciones, presencia de altos cargos relacionados con el *majzen* o mediante la propia dependencia directa de un ministerio⁶⁰, lo cual lleva a plantear la cuestión del surgimiento “desde arriba” de ciertos sectores que se reclaman componentes activos de la sociedad civil. Sin embargo, y a pesar de la imagen que el propio régimen y algunas de estas asociaciones quiere dar de la sociedad civil marroquí, ésta va mucho más allá, y en los últimos años su dinamismo y su independencia están dando algunos frutos positivos. Ocurre así con otros muchos movimientos sociales, laicos o religiosos, organizados de forma relativamente autónoma al Estado, entre ellos la componente islamista de la sociedad civil.

1.2. Islamismo y sociedad civil en Marruecos. Características básicas

Hasta aquí se ha querido aportar una visión global de la sociedad civil, entendida ésta en su acepción más amplia, es decir, aquella que incluyendo también a partidos políticos y organizaciones afines pretende representar al país “real”. Sin embargo, teniendo en cuenta las características particulares de un Estado como el marroquí, cabe plantearse y analizar las características fundamentales que permiten hablar de la existencia de una sociedad civil autónoma y representativa. A partir de ahí se podrá plantear con argumentos la polémica cuestión de la inclusión o la exclusión de los movimientos islamistas como parte de la

⁶⁰ Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Una aproximación a la sociedad civil...”, pp. 242-244.

sociedad civil marroquí. Esta cuestión resulta fundamental en cuanto muchos estudios realizados por especialistas simplemente toman partido por una u otra, pero generalmente no hacen referencia a los pilares básicos que, al menos teóricamente, permiten hablar de la existencia real de la sociedad civil con todo lo que ello conlleva. Existen por tanto una serie de características que de un modo general permiten hablar de la existencia de sociedad civil, y que básicamente serían:

- a) la emergencia del individuo en tanto sujeto con derechos civiles
- b) la acción organizada libremente desde la base, a partir de afinidades o solidaridades
- c) la autonomía respecto a las instituciones estatales
- d) la existencia de un marco mínimo legal dentro de las instituciones estatales que permita a la sociedad civil desempeñar sus actividades⁶¹.

1.2.1. Emergencia del individuo en tanto sujeto con derechos civiles.

Esta primera característica de la sociedad civil es claramente visible en los diferentes movimientos y organizaciones laicas de Marruecos, que luchan por el reconocimiento de los derechos individuales de todas las personas, reconocidas en el marco estatal como ciudadanos y como tales, sujetos de pleno derecho. La lucha por los derechos humanos constituye hoy en Marruecos uno de los principales caballos de batalla de diversas organizaciones⁶², y es esta preocupación por los derechos humanos lo que generalmente es observado desde fuera, o presentado desde dentro, según el caso, como uno de los signos más evidentes de la existencia de una sociedad civil, o al menos de la “formación incipiente de un embrión de sociedad civil”⁶³. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en Marruecos, el nacimiento de las principales organizaciones de derechos humanos estuvo ligado a ciertos sectores de algunos partidos políticos, lo cual dificulta la consecución de

⁶¹ Cfr. Anna Bozzo. “Islam y sociedad civil...”, p. 130 y ss.

⁶² Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “El movimiento de derechos humanos en Marruecos: sociedad civil por la paz”. En Carmelo Pérez Beltrán y Francisco A. Muñoz (eds.). *Experiencias de paz en el Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 2003, pp.349-378; y Mohamed Mouaqit. “Le mouvement des droits de l’homme au Maroc”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 34 (1995) pp. 271-287.

⁶³ Laura Feliú. “El movimiento de derechos humanos en Túnez en un contexto de cambio político y de emergencia de la sociedad civil”. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, p.143.

unas verdaderas condiciones de autonomía de la sociedad civil respecto de las instituciones estatales. Éste es el caso de importantes organizaciones de derechos humanos de Marruecos como son la *Liga Marroquí de Derechos Humanos* (LMDH) y la *Asociación Marroquí de Derechos Humanos* (AMDH), la primera surgida en 1972 con bases procedentes del *Istiqlāl*, y la segunda en 1979 ligada a ciertos sectores de *al-Ittiḥād al-Īstirākī li-l-Quwāt al-Ša`abiyya* (USFP)⁶⁴. Así, no fue hasta 1988 cuando se creó la primera organización pro-derechos humanos con una vocación pretendidamente neutral y verdaderamente activa en diversos frentes, la *Organización Marroquí de Derechos Humanos* (OMDH), cuya labor ha sido fundamental en el esclarecimiento y el proceso de apertura en relación a las actuaciones más oscuras del régimen marroquí durante los llamados *años de plomo*.

No es casualidad, como apunta Laura Feliú⁶⁵, que al mismo tiempo que comienzan a surgir organizaciones que luchan por los derechos humanos, se produzca la emergencia de los movimientos islamistas. Ambas corrientes aportan soluciones y estrategias de cambio que, de una u otra forma, tratan de mejorar las condiciones de vida de la población. Bien es cierto que en la visión islámica que adoptan los movimientos islamistas, nociones como las de *derechos individuales* o *ciudadanos*, son sustituidas por las de *derechos de la comunidad y creyentes*, en cuanto que el individuo es considerado no sólo en su condición de ciudadano o miembro de un estado nacional, sino principalmente en la de miembro de la *umma* o comunidad de creyentes, que le hace partícipe de la nación islámica, con todo lo que ello supone en el imaginario colectivo musulmán. También es verdad que los propios movimientos islamistas rechazan la extrapolación directa de la noción de *ḥuqūq al-insān* o *derechos humanos* a las sociedades islámicas, en cuanto ésta es considerada como un producto ajeno a la cultura islámica, proveniente de la evolución ideológica judeocristiana occidental, y es frecuentemente utilizada por el poder como recurso legitimador. Sin embargo, el rechazo a esta noción no implica necesariamente la negación de los derechos de las personas, concebidas en el plano social como creyentes. Por ello, no basta con hacer referencia a esta diferencia conceptual para deslegitimar la actuación de la componente islamista como miembro activo de la sociedad civil.

⁶⁴ Carmelo Pérez Beltrán. “El movimiento de derechos humanos...”, pp. 358-365.

⁶⁵ Laura Feliú. “El movimiento de derechos humanos...”, p. 145.

Muchos de los autores que abogan por esta vía, a saber, la de rechazar de plano a los movimientos islamistas como parte de la sociedad civil⁶⁶, incurren en la contradicción de negar la validez de los planteamientos islamistas por el hecho de no compartir su ideología, deslegitimándoles socialmente al acusarles de totalitarios y excluyentes con respecto a los movimientos laicos⁶⁷. Por otra parte, no es menos cierto que algunos movimientos islamistas afirman su adhesión a las cartas islámicas de derechos humanos, en las que los derechos del hombre son extraídos del Corán y la *sunna*⁶⁸.

Una vez superadas las barreras en el campo teórico y conceptual, es conveniente acercarse a la realidad marroquí para observar hasta qué punto esta primera característica de la sociedad civil es aplicable a los movimientos islamistas marroquíes en sus actuaciones. En este sentido, es claramente observable que las actuaciones de los islamistas en el campo social van más allá de la simple acción religiosa o moral. La expresión del descontento de la población y especialmente de los más jóvenes, sector más marginado de la sociedad marroquí contemporánea, es revertida en una actuación militante profundamente consciente que procura beneficiar a los sectores más marginados, actuando sobre la base del sistema desde la comprensión del fenómeno de la pobreza y la marginación. En la mayoría de los casos, el islamismo es la expresión de un anhelo de justicia, de una lucha contra la corrupción y el despotismo del sistema *majzení* que mantiene a la mayoría de la población sumida en la pobreza y la marginación. La colectividad y la comunidad prevalecen por encima de los valores individuales, pero también la mejora de las condiciones de la comunidad mejora la vida de sus individuos, por lo que la acción individual y el trabajo en beneficio de la comunidad son indispensables. Los valores individuales no son completamente cercenados, como algunos pretenden. Para

⁶⁶ En este sentido, el sociólogo tunecino Abdelkader Zghal afirma rotundamente la compatibilidad de los valores islámicos con los de la sociedad civil, pero niega toda legitimidad a los movimientos islamistas al identificar todo movimiento islamista con violencia y terrorismo. Abdelkader Zghal. “Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del Islam con los valores de la sociedad civil”. *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001), pp. 25-41.

⁶⁷ Thierry Desrues y Eduardo Moyano. “Gobernabilidad y procesos de democratización...”, p. 5.

⁶⁸ El texto original de la *Declaración Islámica de Derechos Humanos* en árabe y un análisis acerca de la misma puede encontrarse en 'Alī al-Qāsimī. *Huquq al-insān, bayna al-ṣarī'a al-islāmiyya wa al-i'lān al-`ālamī* (Los derechos humanos, entre la *ṣarī'a* islámica y la Declaración Universal). Rabat: al-Naṣrān al-Ŷadīda, 1998. Asimismo, Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos humanos: la visión del Islam”. En José A. Morandé y Claude Pomerleau B. (eds.). *Globalización y visiones religiosas. Opciones por los Derechos Humanos y el Medio Ambiente*. Santiago de Chile: Ril, 2002, pp. 115-127; y Gema Martín Muñoz (ed.). *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*. Madrid: AECI-ICMA, 1993.

los ideólogos islamistas, “hay que comenzar trabajando con el individuo, la familia y la sociedad, a fin de lograr después modificar el aparato gubernamental e institucional que estructura la sociedad”⁶⁹. Así, en el campo teórico y exegético, la práctica de los islamistas a la hora de acercarse e interpretar los textos sagrados supone, como afirma Mohamed Tozy⁷⁰, la “aparición del individuo como actor responsable que desempeña la función exegética”.

En el plano social, los islamistas tratan de llevar a cabo sus diversas acciones con una moral estricta que es valorada positivamente por la población, dado que al luchar contra la injusticia y la corrupción tratan de que su comportamiento se ajuste a los parámetros de justicia y honradez, privilegiando las actuaciones con las bases sociales. Al contrario de lo que muchos piensan, el movimiento islamista marroquí no niega la individualidad ni la libertad de cada persona como ser humano y como musulmán. En este sentido, el propio `Abd al-Salām Yāsīn afirma que “el Islam no da derecho a ningún musulmán de declarar a otros musulmanes *kuffār* (impíos), puesto que eso haría de él un *kāfir*. Nosotros sólo somos musulmanes individuales en estado de sedición”⁷¹.

En referencia al derecho al trabajo, la asociación del *šayj* Yāsīn, *al-`Adl wa-l-Ihsān*, principal asociación islamista de Marruecos, funciona como una especie de sociedad de crédito, favoreciendo con sus fondos el establecimiento de pequeñas y medianas empresas que dan trabajo estable a muchos de sus militantes que de otra forma no tendrían ningún medio de subsistencia. Estas empresas se abastecen de los fondos de la asociación, provenientes de las cuotas y aportaciones de militantes y simpatizantes, así como de la venta de materiales tales como libros o cassettes en las puertas de algunas mezquitas. Entre las empresas fundadas por islamistas destaca el sector de las lecherías y pastelerías, así como el de las carnicerías, que han ido creciendo en los últimos años, debido a su buen funcionamiento que reporta no sólo trabajo digno para muchas familias, sino consecuentes beneficios económicos a la asociación⁷².

La educación y la salud, pilares del desarrollo individual y colectivo de una sociedad, son otros de los sectores más ocupados por los islamistas marroquíes. La educación

⁶⁹ Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, p. 298.

⁷⁰ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 145.

⁷¹ Abdessalam Yassine. *L'Islam demain: l'action islamique et le mouvement de la méthode prophétique à l'époque de la fitna*. Casablanca: Ennajah, 1972, p. 470.

⁷² Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p.146.

constituye el baluarte principal de *al-'Adl wa-l-Ihsān*, considerada como una “actividad de vanguardia directamente relacionada con la sociedad”⁷³, especialmente en el ámbito universitario, donde la mayoría de los actuales dirigentes estudiantiles son islamistas. La asociación dota a los estudiantes, desde la educación primaria, de todos los medios necesarios para lograr el éxito. Así, otorga becas de estudio a los hijos de las viudas o a las familias con menos recursos, facilita material escolar gratuitamente, fotocopias de apuntes, organiza clases particulares de apoyo, etc. La rectitud y la seriedad de los militantes islamistas, así como la disciplina que se les inculca, hace que los estudiantes obtengan muy buenos resultados académicos, independientemente de la carrera que estudien. La formación del profesorado y los centros de enseñanza secundaria son también focos de atención del islamismo. La *Yama`at al-Tablīg wa-l-Da`wa ilà Allāh*, de tipo pietista y con gran repercusión en Marruecos, fundó una red de escuelas privadas de educación preescolar y básica, de la que se beneficiaban los hijos de las familias más humildes, cubriendo así las necesidades de un amplio grupo de la población que quedaba al margen de la actuación estatal en un ámbito tan básico como la educación⁷⁴.

En cuanto a la salud, los islamistas han desarrollado en los últimos años una auténtica política sanitaria destinada a cubrir los vacíos que deja la sanidad pública marroquí, especialmente entre los más desfavorecidos⁷⁵. Además de organizar visitas a enfermos y prestar ayuda a sus familias en caso necesario, como es el caso de *Yama`at al-Tablīg wa-l-Da`wa*, médicos militantes de *al-'Adl wa-l-Ihsān* y de *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* realizan labores en hospitales públicos y en horarios ampliados, así como en dispensarios financiados por las asociaciones en barrios marginales de las grandes ciudades, favoreciendo también con sus visitas a los sectores más marginales de las ciudades. La actuación humanitaria islamista en estos sectores, junto con la beneficencia y la caridad entre los más necesitados, muestra su gran capacidad organizativa, que se ha visto

⁷³ *Al-Rāya*, 32 (noviembre 1992). *Apud. Mohamed Tozy. Monarquía e islam...*, p. 148, n. 34.

⁷⁴ Como datos ilustrativos de esta situación, cabe destacar que en Marruecos la tasa de analfabetismo entre los mayores de 10 años roza el 48%, y la tasa neta de escolarización entre los 7 y los 12 años alcanza al 76% de los niños y al 63% de las niñas, con un total del 70%. Desde el punto de vista económico, el gasto dedicado a educación por parte del gobierno sólo llega al 5,3% del PNB. Cfr. *Informe sobre el Desarrollo Humano 2002. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo*. Publicaciones de la ONU, 2003.

⁷⁵ Proporcionalmente, en Marruecos sólo existe un médico por cada 2.200 habitantes, la mayoría de los cuales se encuentra en las zonas urbanas. En 1999, el gasto público dedicado a la sanidad se situó en torno al 5% del presupuesto del Estado, 1% del PIB, lo que influye en el espectacular desarrollo de las clínicas y las mutuas privadas. Pierre Vermeren. *Marruecos en transición*. Granada: Almed, 2002, pp. 115-118.

confirmada en actuaciones puntuales en determinados momentos de necesidad, tales como las graves inundaciones de Casablanca en 1996, en la que los islamistas se movilizaron rápidamente para prestar ayuda a las familias afectadas, llevándoles comida y mantas 24 horas antes de que el gobierno declarase la zona en cuarentena⁷⁶.

Además de cubrir las necesidades de un amplio sector de población en relación a los derechos fundamentales que acabamos de citar, a saber, empleo, educación y salud, los movimientos islamistas marroquíes mayoritarios pretenden traducir de su actuación política y social el respeto a los derechos individuales, por lo que se declaran contrarios al uso de cualquier tipo de violencia, utilizando así estrategias no violentas en sus reivindicaciones y protestas.

1.2.2. Acción organizada libremente desde la base, a partir de afinidades o solidaridades.

Las organizaciones laicas de la sociedad civil marroquí se inscriben dentro de un amplísimo espectro de actuaciones y necesidades generales y particulares. Desde las asociaciones deportivas hasta las feministas pasando por aquellas dedicadas a la protección de la infancia⁷⁷, todas participan de una tradición asociativa presente en Marruecos desde la época colonial⁷⁸.

En diferentes niveles, según en que medida cuente o no con algún tipo de apoyo o filiación política o institucional, su organización goza de ciertos niveles mínimos de libertad, pues en cierta medida son los ciudadanos los que plantean y desarrollan las acciones teniendo en cuenta una serie de objetivos concretos que responden a unas necesidades determinadas.

A pesar de la presencia de algunos partidos políticos y de personas muy próximas a los círculos de poder en algunas de estas organizaciones, puede decirse que el camino ha sido emprendido en otras asociaciones por la ciudadanía en primer término, al tratar de satisfacer ciertas carencias estatales y mejorar las condiciones de vida de la población, si

⁷⁶ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 146.

⁷⁷ Para un mayor conocimiento de las diferentes asociaciones marroquíes y los campos en los que se inscriben, Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Una aproximación a la sociedad civil...”

⁷⁸ Cfr. Ahmed Ghazali. “Contribution a l’analyse du phénomène associatif au Maroc”. En Michel Camau (ed.). *Changements politiques au Maghreb*. París: CNRS, 1991, pp. 243-260.

bien dicha afirmación está lejos de poder generalizarse. Una vez logrados los primeros éxitos, y ante la gran demanda de actuaciones, el Estado, a través de sus instituciones ha querido aprovechar la repercusión social de estas asociaciones y convertirlas en fuente de legitimidad ante la ciudadanía, llegando a crearse en 1994 un *Consejo Consultivo de los Derechos Humanos* (CCDH), con más repercusión simbólica que práctica, aunque parece que esta situación está cambiando en los últimos años⁷⁹. A pesar de esto, es destacable la autonomía y la valentía de muchas asociaciones al denunciar las carencias y los abusos del poder marroquí, lo cual ha permitido no pocos avances en el campo social en los últimos años, al verse sometido el poder a constantes presiones ciudadanas⁸⁰.

Es evidente también que en la base de estas organizaciones sociales existen solidaridades que bien pueden ser de clase, de género, profesionales, vecinales, culturales o de otro tipo de interés común que puede variar de una organización a otra, pero que queda claro al advertir el fin para el que se constituye una determinada asociación.

La diferencia con el movimiento islamista, en este sentido, no es la libertad con la que sus bases deciden organizarse, puesto que esto es común a todo movimiento organizativo de la sociedad civil, sino el establecimiento de unas determinadas solidaridades de los miembros con respecto al grupo. Así, lo que en las organizaciones laicas es algo fundamental, como las afinidades de género, de clase, de profesión, etc. en los movimientos islamistas va a carecer por completo de importancia, puesto que todas estas diferencias se diluyen en el marco de nuevas relaciones. Esto no significa que las organizaciones islamistas carezcan de estas afinidades entre sus bases. Muy al contrario, los islamistas tratan de salvar todas estas diferencias en beneficio de una solidaridad que ellos proclaman como pretendidamente islámica y que llegan a remontar a la idealizada primera comunidad de musulmanes de Medina en la época del Profeta, verdadero ejemplo para ellos de solidaridad y organización social⁸¹. La religión, obviamente, se presenta como principal seña de identidad, de tal forma que Tozy llega a afirmar que el islamismo, más allá de una

⁷⁹ Cfr. un estudio sobre este tema dirigido por el propio ex ministro del interior marroquí Driss Basri con ocasión de la creación del CCDH, titulado *Le Maroc et les Droits de l'Homme*. París: L'Harmattan, 1994.

⁸⁰ Cabe destacar, entre otros, el asunto de la prisión de Tazmamart, cuya existencia fue reconocida por el gobierno marroquí por las labores de investigación y presión de diversas asociaciones de derechos humanos y de familiares y víctimas de la represión. Cfr. Ahmed Marzouki. *Tazmamart, cellule 10*. París: Paris-Méditerranée, 2000.

⁸¹ Cfr. Akram Diya al-‘Umarī. *Al-Muŷtama` al-madanī...*

ideología o de un movimiento religioso organizado es un “estado mental”⁸². Componentes de este estado mental, como el anhelo de descolonización cultural y económica, hacen que los islamistas se sientan fuertemente unidos en la tarea de reconstruir una verdadera identidad musulmana moderna. La militancia islamista permite afirmar este deseo de justicia, afirmando a la vez la propia personalidad con orgullo. El islamista accede a través de la comunidad a unas “formas de hermandad que definen las jerarquías sociales con criterios nuevos. La piedad, el compromiso militante y el trabajo prevalecen sobre las consideraciones de edad u origen social. Las lealtades giran en torno a personalidades carismáticas, al margen de las jerarquías”⁸³. Por todo ello, las solidaridades que se establecen entre los miembros del grupo son si cabe mucho más sólidas que aquellas que unen a las organizaciones laicas, puesto que en el caso de los movimientos islamistas éstas llegan incluso a sustituir a los lazos familiares anteriores.

1.2.3. Autonomía respecto a las instituciones estatales.

Esta tercera característica se presenta como uno de los puntos fundamentales a la hora de aplicar el término *sociedad civil* a los diferentes movimientos laicos e islamistas de la sociedad marroquí. Constituye también un punto ciertamente polémico cuyos límites deben ser bien marcados y establecidos. En su acepción más amplia, la sociedad civil incluye a partidos políticos y organizaciones afines, tales como sindicatos, etc. En un país como Marruecos, la existencia y las actividades de todo este tipo de organizaciones está perfectamente encuadrada y controlada por el sistema, incluso aquellas que en principio pudieran tener una carga más fuerte de oposición política al régimen, como demostró la victoria de *al-Ittiḥād al-İştirākī* (USFP) en 1997 en unas más que dudosas elecciones, y el posterior nombramiento como primer ministro de 'Abd al-Rahmān Yūsufī, un antiguo opositor al régimen⁸⁴. Teniendo esto en cuenta, en el ámbito de los partidos políticos marroquíes, ya sean laicos de tendencia socialista como la USFP, ya sean islamistas, como el *Hizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* (PJD), sólo cabe hablar de una cierta autonomía en

⁸² Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 140.

⁸³ *Op. cit.* p. 143.

⁸⁴ Bernabé López García. *Marruecos en trance. Nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*. Madrid: Política Exterior / Biblioteca Nueva, 2000, p. 87.

algunas de sus actividades, pero no es algo significativo, puesto que hasta las mínimas cotas de libertad en el ámbito de la vida política están controladas en todo caso por el *majzen* de una u otra manera, ya que éste tiene el control, en última instancia, de los recursos materiales y jurídicos.

En el caso de las organizaciones laicas de la sociedad civil, puede hablarse de ciertas cotas de autonomía, dependiendo del tipo de movimiento o asociación, sus características, sus fines y sus actuaciones, puesto que la gran cantidad de asociaciones y lo variado de sus fines no permite una generalización que se pueda ajustar medianamente a la realidad. Ya se mencionó anteriormente que algunas asociaciones de derechos humanos habían nacido al amparo de ciertos partidos políticos como eran el *Istiqlāl* y la USFP. Otras muchas asociaciones de diversa índole son atraídas por el régimen mediante una dotación de subvenciones estatales, lo cual restringe enormemente su autonomía y su libertad de actuación, pero les permite a la vez continuar ejerciendo sus actividades y favorecer a un sector concreto de población que se beneficia de las mismas, lo que, sin embargo, continua siendo un lastre para un auténtico desarrollo de la sociedad civil.

El Estado, por su parte, se beneficia de esta labor y legitima social e institucionalmente, dentro de Marruecos y sobre todo en los países occidentales, su papel de garante e impulsor de la protección de los derechos humanos basándose en las subvenciones que aporta a este tipo de organizaciones⁸⁵. El hecho es que Marruecos viene asistiendo a la proliferación cada vez mayor de numerosas asociaciones y colectivos que unen sus intereses en pos de una causa concreta, y es evidente que la componente laica de la sociedad civil sigue siendo hoy por hoy más susceptible al control estatal, pero la calidad del trabajo de las asociaciones, la crítica cada vez más abierta a las actuaciones del régimen y la multiplicación del número de militantes comprometidos está permitiendo que se produzca un cambio progresivo hacia mayores cotas de libertad y autonomía.

En este sentido, es mucho más evidente la autonomía de la que goza actualmente el movimiento islamista marroquí. Entendida como un todo, lo cual pretende ser la hipótesis de este trabajo, la sociedad civil marroquí en su vertiente islamista supone hoy la vanguardia ideológica y política de la misma, si se atiende a sus condiciones de autonomía con respecto al poder estatal. Si exceptuamos las especiales condiciones del PJD, partido

político que dentro del islamismo supone el sector más encauzado en las estructuras tradicionales de poder y, por lo tanto, es el menos autónomo en cuanto se debe atener a las condiciones de la política formal marroquí, las diversas organizaciones islamistas marroquíes han sabido basar su autonomía en dos pilares fundamentales, a saber, la economía y la ideología.

a) La *independencia económica* es uno de los pasos previos para poder gozar de cierta autonomía en el campo de la actuación social, y es uno de los principios establecidos por los líderes islamistas, como es el caso de `Abd al-Salām Yāsīn en su conocida obra *Al-Minhāj al-Nabawī*⁸⁶. En este sentido, y a pesar de las muchas dificultades legales impuestas a las asociaciones, especialmente a la más numerosa y mejor estructurada, *al-'Adl wa-l-Ihsān*, asociación aún no reconocida legalmente por las autoridades marroquíes, éstas han ido tejiendo una verdadera estructura económica alternativa, que cubre las necesidades de la organización y le permite acometer los gastos derivados de sus actividades. Los movimientos islamistas basan principalmente su presupuesto en las aportaciones económicas de los militantes, tanto cuotas periódicas de los miembros como aportaciones ocasionales de simpatizantes, así como colectas efectuadas en alguna ocasión o con algún objetivo determinado. La venta de productos relacionados con la asociación se efectúa en ciertos comercios de militantes o en pequeños puestos ambulantes de barrios populares, medinas y en las puertas de ciertas mezquitas y morabitos, con productos muy variados, desde cintas de audio o vídeo con alocuciones y sermones de los líderes e ideólogos más importantes y carismáticos (Yāsīn, Baśirī, predicadores orientales, etc.), hasta libros y folletos de predicaciones y oraciones, pasando por vestidos, productos de higiene corporal y perfumes. Otros recursos económicos de las asociaciones parten de la creación de grupos corales de canto religioso que con modernos equipos de sonido y amplificación se ofrecen para actuar en bodas, circuncisiones, funerales u otras ceremonias de tipo religioso. En los espectáculos de estos grupos suelen incluirse recitaciones coránicas, salmodias, cantos de alabanza al Profeta, etc⁸⁷. La creación de pequeñas

⁸⁵ Cfr. una visión próxima al estado marroquí de estas organizaciones en Khalid Naciri. “Les organisations Marocaines de Défense des Droits de l’Homme”. En Driss Basri (ed.). *Le Maroc...*, pp. 449-472.

⁸⁶ Cfr. el subcapítulo dedicado a los aspectos económicos que deben caracterizar a la comunidad de creyentes en `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāj al-nabawī* (La senda profética). 4^a ed. S.l: Dār al-Afāq, 2001, pp. 293-319.

⁸⁷ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, pp. 171-172.

empresas, especialmente en el sector de la repostería y la lechería, como se dijo anteriormente, también reporta beneficios a los grupos islamistas, produciendo además empleo para muchos de sus militantes con menos recursos.

b) La *independencia ideológica* es otro de los puntos básicos para la autonomía del movimiento islamista. A pesar de las duras represiones a las que fue sometido por parte del estado, especialmente en los años 80, el convencimiento profundo de estar situados del lado de la verdad y de la justicia o, como ellos mismos afirman, del lado de la religión de Dios⁸⁸, confiere una inquebrantable confianza en las propias acciones sociales y políticas. Ante una ley superior como es la *šarī'a*, no hay estados ni monarquías que puedan atemorizar ni comprar a los verdaderos creyentes, lo cual es asumido por los militantes islamistas, quienes después de pasar por un proceso de integración en la organización fuertemente cargado ideológicamente, llegan a entregarse por completo a la causa, poniendo toda su vida y sus recursos al servicio de la misma. En esta independencia se sitúan las cartas que el jeque Yāsīn ha enviado a los dos últimos reyes de Marruecos. La primera, titulada *Al-Islām aw al-Ṭūfān* (El islam o el diluvio)⁸⁹ fue enviada a Ḥasan II en 1974, lo cual costó al líder islamista el internamiento en un centro psiquiátrico. En esa carta, al igual que en su libro *L'islam demain* de 1973, Yāsīn establece las bases ideológicas de su movimiento desde el profundo conocimiento de los derechos de la comunidad musulmana frente al Estado, el cual debe responder a las demandas del islamismo acometiendo una profunda reforma social e institucional.

1.2.4. Existencia de un marco mínimo legal dentro de las instituciones estatales que permita a la sociedad civil desempeñar sus actividades.

Tal como se vio al tratar el concepto de *sociedad civil*, el papel del Estado siempre ha resultado fundamental. No puede hablarse de sociedad civil sin hacer referencia al Estado. Sin embargo, no se trata de que la sociedad civil deba ejercer una acción autónoma y opuesta radicalmente al estado, sino más bien de que en ese estado existan las suficientes cotas de libertad como para permitir que la sociedad civil se organice autónomamente y desarrolle sus actividades sin injerencias, aún cuando los intereses de la sociedad civil

⁸⁸ Cfr. Abdessamad Dialmy. “L'islamisme marocain...”, p. 18.

pudieran perjudicar o ir en contra de algún modo de determinados intereses estatales. Al aplicar esta característica a Marruecos observamos que efectivamente, el Estado está dotado de las condiciones necesarias para el establecimiento de una sociedad civil autónoma, al menos en la teoría. La legislación al respecto, que en principio reconoce la libertad de asociación, se ha convertido en la práctica, en numerosas ocasiones, en un instrumento coercitivo y de control. El *zahīr* o decreto real del 15 de noviembre de 1958 supuso el reconocimiento, en el Código de las Libertades Públicas⁹⁰ del derecho de libre asociación en diferentes modalidades, teniendo en cuenta si la finalidad de una determinada asociación es política o de otro tipo. Exceptuando casos como fines inmorales, antipatrióticos o antimonárquicos, esta legislación abrió el camino para la emergencia y el reconocimiento legal de casi cualquier tipo de asociación organizada relativa a “cualquier tipo de actividad humana, libre y espontáneamente constituida por sus miembros”⁹¹. El *zahīr* de abril de 1973, en un contexto represivo surgido a raíz de los dos golpes de estado consecutivos contra la monarquía, restringe notablemente el ejercicio de la libertad de asociación, aumentando proporcionalmente la capacidad estatal de control sobre las asociaciones y los grupos que pretenden constituirse legalmente como tales. A partir de esta nueva ley, para que una asociación sea reconocida legalmente por el estado necesita obligatoriamente una declaración previa efectuada ante la autoridad, así como un resguardo expedido por el registro competente que certifique que esa declaración ha sido entregada a la administración, la cual se reserva el derecho de hacerlo en el tiempo que considere oportuno. Toda asociación que no posea este resguardo de haber presentado la correspondiente declaración es susceptible de ser disuelta, incluso por decreto. Además, las penas a imponer a los dirigentes de las asociaciones sospechosas de cometer delitos o irregularidades legales se endurecen notablemente⁹².

Las asociaciones tanto laicas como islamistas se han de atener a las leyes vigentes que, aunque ciertamente limitadas, suponen un marco mínimo legal que permite a la sociedad civil, aunque con muchas dificultades, iniciar un proceso de emergencia decisivo en cuanto a la calidad de las actividades organizativas, así como por el cada vez mayor

⁸⁹ Cfr. 'Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Islām aw al-Tūfān*. Marrakesh: s.e., 1974.

⁹⁰ Cfr. Abdallah Adyel. “Le Code des Libertés Publiques”. En Driss Basri (ed.). *Le Maroc...*, pp. 209-228.

⁹¹ Carmelo Pérez Beltrán. “Una aproximación a la sociedad civil...”, p. 246.

⁹² *Op.cit.* pp. 247-248.

número de asociaciones que irrumpen en la sociedad civil, y que abren progresivamente nuevos caminos de actuación y de participación ciudadana.

Resulta ilustrativo de este marco legal, aplicado a las asociaciones islamistas marroquíes, el caso de la asociación *al-'Adl wa-l-Ihsān*. El líder de la misma, 'Abd al-Salām Yāsīn presentó en octubre de 1982 los estatutos de la asociación, llamándola asociación *al-Ŷamā`a*, ante las autoridades competentes de la *wilaya* de la circunscripción de Rabat-Salé. Éstas entregaron a los representantes de la asociación un resguardo haciendo constar la entrega de la declaración correspondiente, lo cual en la práctica supuso la legalización de la asociación. Al poco tiempo, y por órdenes de instancias superiores que vieron en la legalización de la *Ŷamā`a* un peligro real para la estabilidad del Estado, las autoridades de Rabat-Salé pidieron a través de uno de sus funcionarios al secretario general de la asociación que devolviera el resguardo. Una vez estuvo el resguardo en manos del funcionario, éste hizo constar que la asociación quedaba ilegalizada a todos los efectos⁹³.

Esto da una idea de la actuación del gobierno a través de un marco legislativo especialmente concebido con fines coercitivos. A pesar de estas leyes restrictivas, muchas asociaciones de filiación islamista lograron obtener el reconocimiento legal inscribiéndose como asociaciones de defensa del islam, de las que en 1979 se tiene ya constancia de unas diecinueve, así como de otras treinta asociaciones religiosas con el apelativo de islámicas⁹⁴, la mayoría de las cuales estaba reconocida legalmente. A pesar de que muchas de estas asociaciones de defensa del islam se limitaban a defender los valores del islam tradicional, las asociaciones llamadas islámicas constituyan uno de los gérmenes del islamismo militante posterior, y basaban sus actividades sobre todo en la predicación y la propaganda religiosa, tratando de generalizar la recitación coránica y la oración. Muchas de sus actividades eran organizadas de forma secreta, debido a su carácter militante y próximo a las posturas políticas de los movimientos islamistas posteriores, ocupándose también de tareas sociales de tipo asistencial y solidario, así como de trabajo con jóvenes en la creación de clubes deportivos, enseñanza de artes marciales, etc⁹⁵. A pesar de las graves dificultades a las que se enfrentó el movimiento islamista marroquí en los años 80, entre represión

⁹³ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 158.

⁹⁴ Cfr. Mohamed Tozy y Bruno Etienne. "La da'wa au Maroc. Prolégomènes théorico-historiques". En Olivier Carré y Paul Dumont (eds.). *Radicalismes islamiques: Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*. París: L'Harmattan, 1986, pp. 5-32.

⁹⁵ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, pp. 153-154.

estatal y división interna, los espacios de pervivencia de este tipo de asociaciones en el marco legal del Estado lograron finalmente normalizar en gran medida la existencia de islamistas en la sociedad civil marroquí, cuya presencia hoy es tolerada por el régimen. Prueba de ello es la presencia islamista en numerosos foros sociales, sindicatos y organizaciones en el marco de las instituciones estatales, además de la participación de un sector del islamismo en la vida política a través del PJD, en el que se encuentra enmarcado el movimiento *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*, dirigido por ‘Abd al-Ilāh b. Kirān. La otra gran asociación, más numerosa, *al-‘Adl wa-l-Ihsān*, sigue aún sin ser reconocida legalmente, aunque es tolerada por el régimen debido en gran parte a su innegable representatividad y seguimiento social. El clima de cierta normalidad ante el islamismo por parte de las instituciones estatales en los últimos años, permite a las asociaciones desempeñar sus actividades con cierta normalidad, lo cual es fundamental para el desarrollo de una verdadera sociedad civil autónoma, organizada y representativa, a pesar de las numerosas trabas con las que aún se encuentran. Los acontecimientos del 16 de mayo de 2003 en Casablanca parecieron cambiar esta tendencia, debido a la implicación en los atentados de 14 suicidas marroquíes pertenecientes a grupos islamistas *yihādīs*, y llevaron incluso al sector más oficialista del islamismo, representado por el PJD, a plantearse el abandono de las elecciones municipales previstas para septiembre de ese mismo año.

1.3. El movimiento islamista como actor sociopolítico y factor de democratización en Marruecos

Después de este breve análisis, puede plantearse desde una óptica objetiva la importancia del movimiento islamista marroquí como actor social, y por tanto como componente de la sociedad civil marroquí, de la cual no es sólo parte activa, sino de la que conforma uno de sus ejes principales. La labor de la sociedad civil es determinante en cualquier proceso de democratización, como se ha puesto de manifiesto en numerosas ocasiones en diferentes escenarios del mundo en vías de desarrollo. Dicha cuestión de la actividad de los grupos sociales, movimientos y asociaciones pertenecientes a la sociedad civil como factor determinante en la consecución de logros sociales claves para la democracia ha sido estudiada entre otros por Forewaker y Landman a través de una

metodología comparativa y estadística⁹⁶. Así, según dichos autores, es capital el estudio de los tres principales objetos de ciudadanía, es decir, las formas, las prácticas y las luchas en períodos de paso de un régimen autoritario a una transición democrática⁹⁷, a través de los cuales puede observarse objetivamente la distinción entre los derechos legales e institucionales que presenta una determinada constitución o corpus legislativo en la teoría, es decir, los derechos con los que cuenta la sociedad en la teoría o *rights-in-principle*, y el grado de práctica real de esos mismos derechos teóricos o *rights-in-practice*. A través de la puesta en relación de estos dos factores se puede llegar a trazar una serie de índices temporales que demuestran la relación directa entre la progresiva adquisición de derechos por parte de la sociedad civil y la labor de lucha de los movimientos sociales, una línea encaminada en su desarrollo ideal hacia la ampliación progresiva de los derechos teóricos y la equiparación sin trabas de los derechos reales a los teóricos.

En este sentido, aplicando este modelo de desarrollo a Marruecos como ejemplo de sociedad en proceso de transición y en concreto a la labor ejercida por el movimiento islamista marroquí en el ámbito social y político, en diferentes niveles, puede observarse cómo éste ha desarrollado una labor de contestación frente al discurso del poder oficial representado por el *majzen*, configurándose así, como se ha visto, como uno de los movimientos sociales pioneros en la movilización colectiva y la acción social activa, especialmente tras recoger el testigo de la labor de partidos y sindicatos de izquierda a partir de los años 70. Si bien su base ideológica parte del ámbito religioso, es innegable que éste sirve de fondo para adoptar un discurso político encaminado a transformar la sociedad en un sentido concreto, que, si bien plantea numerosos y difíciles interrogantes a la hora de abordar un modelo concreto de Estado y sociedad, sirve también de referencia a la hora de plantear cambios concretos en la sociedad y la política actual del país.

Hay que tener en cuenta que uno de los rasgos definitorios de la sociedad civil, que ha quedado reflejado en la exposición anterior de manera implícita, es la pluralidad, sin la cual es imposible acceder a ningún proceso democratizador, de forma que “una definición más activa [de sociedad civil] primero requiere un sentido de sociedad civil como una esfera

⁹⁶ Joe Forewaker y Todd Landman. *Citizenship rights and social movements. A comparative and statistical analysis*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

⁹⁷ En concreto, el citado estudio analiza los procesos de liberalización política y democratización de Brasil, México, Chile y España.

pública en la que los ciudadanos puedan reconocerse mutuamente, haciendo así posible una sociedad *plural*⁹⁸. Partiendo de este mutuo reconocimiento, el islam es erigido por el movimiento islamista como símbolo fundamental y estandarte ideológico de movilización y contestación, lo cual permite una identificación personal y cultural de amplios y muy diversos sectores de la sociedad marroquí⁹⁹, mientras que, por el contrario, suscita el rechazo y el temor de los actores sociales laicos y de ciertas élites occidentalizadas, que no observan en la pluralidad representada por el islamismo sino un peligro para la estabilidad del país y no una opción participativa más de las presentes en la sociedad civil marroquí. A pesar de ello, la trayectoria del islamismo marroquí, actualmente bifurcada en varias opciones de posicionamiento con respecto al poder, especialmente del sector que cuenta con mayor base social, *al-`Adl wa-l-Ihsān*, ha venido mostrando un componente de lucha activa ejercida mediante técnicas pacíficas, tales como manifestaciones, marchas, sentadas y manifiestos, las cuales han contribuido de forma evidente al proceso de ampliación de derechos individuales y colectivos, a pesar de que sus reivindicaciones sociales y políticas se inscriban dentro de un marco ideológico concreto del ámbito religioso. Esto supone la demostración, como afirma Dahl¹⁰⁰, de que los derechos están mejor protegidos por los movimientos sociales y el asociacionismo que por las garantías legales en los procesos de democratización, de lo cual el islamismo marroquí constituye en todo caso un claro ejemplo.

Así, es en la relación entre la sociedad civil y el poder ejercido por el Estado en la que los componentes de la primera cuentan con su mayor potencial en términos de acción a favor de la ampliación de derechos sociales e individuales. Como actor político y movimiento social, el islamismo marroquí se ha encontrado con diferentes respuestas por parte del Poder. Después de una primera etapa de cierta connivencia entre el poder estatal y el islamismo incipiente que se cerró con el asesinato de `Umar b. Ḷellūn por parte del sector más radical de *al-Šabība al-Islāmiyya*, el Estado adoptó una estrategia represiva que pretendió acabar definitivamente con el islamismo, y que le llevó incluso a afirmar que no existía siquiera un movimiento islamista organizado en Marruecos, lo que dio pie, al menos

⁹⁸ Joe Forewaker y Todd Landman. *Citizenship rights...*, p. 8.

⁹⁹ Muhammad Ḥarīf. *Al-Ḥaraka al-islāmiyya: al-našā'a wa-l-taṭawwur* (El movimiento islamista: origen y desarrollo). Rabat: Manṣūrāt Ḥarīdat al-Zaman, 1999, p. 15.

¹⁰⁰ Cfr. R. A. Dahl. *Polyarchy: participation and opposition*. New Haven: Yale University Press, 1971.

nominalmente, a que Marruecos fuera conocido y estudiado como “la excepción marroquí” frente a la “oleada islamista” que estaba extendiéndose definitivamente por todo el mundo islámico en los años 80.

Sin embargo, ante la división del islamismo entre una corriente abiertamente *yihādī* de tendencia violenta y dispuesta a utilizar la lucha armada, y el creciente apoyo popular y el dinamismo del movimiento islamista no violento, el régimen *‘alawī* abandonó la vía represiva del sector *ijwānī*, a lo cual contribuyó también el ejemplo argelino, y optó por “la negociación entre las diferentes fuerzas sociales para la normalización de la vida política mediante la participación de los islamistas en el juego democrático como una fuerza política más, la aceptación de los resultados electorales y la aplicación de su programa de gobierno - siempre dentro del marco constitucional - en el caso de la victoria en las urnas”¹⁰¹. De esta negociación, de la que quedaron lógicamente excluidos los islamistas *yihādīes*, se desprende la importancia que el movimiento islamista ha alcanzado en el contexto político del país, de la cual surgió la primera fuerza islamista en acatar el juego político oficial, el *Hizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya*¹⁰². La influencia política de *al-‘Adl wa-l-Ihsān* es asimismo indudable a pesar de discurrir por el camino de la no participación política oficial, como prueba el hecho de que la línea entre el férreo control y los intentos de negociación y de cooptación por parte del Poder se suceda periódicamente y de un modo notorio, ya que esta organización sigue liderando la corriente de opinión islamista dentro de Marruecos y su actitud contestataria de denuncia no violenta cuenta con un peso cada vez mayor en la escena social y política del país, pues actúa “en el marco actual como elemento de desestabilización, pero también como canal de expresión del descontento e instancia de resolución de conflictos y de síntesis entre las aspiraciones de modernidad y la conservación de la propia identidad”¹⁰³, siendo además así percibido gran parte de la sociedad marroquí y sus intelectuales, cuyos análisis coinciden con este presupuesto¹⁰⁴.

¹⁰¹ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 186.

¹⁰² Ibrāhīm A‘rāb. *Al-Islām al-siyāsī...* p. 120.

¹⁰³ Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo...*, p. 188.

¹⁰⁴ Ibrāhīm A‘rāb. *Al-Islām al-siyāsī...*, p. 79.

2. ISLAMISMO Y DEMOCRACIA: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

2. ISLAMISMO Y DEMOCRACIA: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Desde la aparición y el triunfo de la democracia como sistema político predominante en Europa y en todo Occidente, acompañada invariablemente por el liberalismo en el campo económico, el debate acerca de la compatibilidad o incompatibilidad de los principios que rigen el sistema democrático y los principios teórico-conceptuales y prácticos del islam ha experimentado un auge creciente, especialmente a partir de la desmembración y desaparición del Califato Turco Otomano tras la I Guerra Mundial en 1924, último bastión de la unidad política de la *umma*. El aparente fracaso político del Islam, achacado a una mala adaptación de sus principios político-religiosos a una modernidad occidental triunfante marcada por los cambios económicos, tecnológicos y científicos, dio lugar a un importante movimiento de pensadores reformistas musulmanes, tales como Abū al-`Alā al-Mawdūdī (1903-1979) o Muḥammad Iqbāl (1876-1938)¹⁰⁵, quienes sentaron las bases de este debate en el mundo islámico mediante el análisis del concepto de *democracia* y su posible adaptación a determinados principios claves en el derecho islámico como *iŷma`* e *iŷtihād*¹⁰⁶. Las posturas esgrimidas por estos y otros autores desde finales del siglo XIX y principios del XX hasta la actualidad no han arrojado conclusiones incontestables y objetivas, sino que más bien han establecido ciertas corrientes teóricas, a las cuales se suman o contraponen diversas tendencias que atienden a diferentes contextos geopolíticos y económicos, situaciones históricas y preferencias metodológicas. En este sentido, teniendo en cuenta la importancia de este debate en relación con la teoría política del islamismo político contemporáneo en Marruecos y en el resto del Magreb, hay que atender a las posturas al respecto de los ideólogos islamistas más importantes, así como de otros pensadores significativos, además de a los conceptos claves que emanan de sus obras, tales como el de *šūrā*, cuya importancia en el mencionado debate es determinante¹⁰⁷, así como en las aproximaciones teóricas de determinados sectores del islamismo marroquí contemporáneo.

¹⁰⁵ Cfr. Alamah Muhammed Iqbal. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Madrid: Trotta, 2002.

¹⁰⁶ John L. Esposito y John O. Voll. *Islam and Democracy*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 24-29.

¹⁰⁷ Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām wa-l-dīmuqrāṭīyya* (Islam y Democracia). Rabat: Al-Naŷāh al-Ŷadīda, 2002, p. 83.

Antes de realizar un acercamiento a las diferentes posturas, conviene aclarar los términos en los que se centra el debate, cuyo conocimiento es esencial para poder tener un criterio acertado de análisis y aplicarlo después a un contexto más determinado. De esta forma pueden evitarse algunas concepciones erróneas que han enturbiado la claridad del debate, como señala un autor musulmán contemporáneo especialista en este tema, Ali Reza Abootalebi¹⁰⁸. En este sentido, este autor critica las posiciones de autores como Samuel Huntington, que defiende la incompatibilidad de la democracia con el islam, al que atribuye una carga de irracionalidad que impide el desarrollo democrático en los países islámicos. Abootalebi afirma, por su parte, que esta “irracionalidad” está presente en cualquier sistema religioso, no sólo en el islam, por lo que no es una característica determinante en ese sentido. Otros autores occidentales menos mediáticos que Huntington cargan también sus tintas contra el islam como sistema monolítico y arcaico, por lo que sostienen que la única forma de lograr el triunfo de los valores democráticos pasa por la emancipación del islam y la secularización progresiva. Antes de caer en un cierto maniqueísmo, ciertos investigadores árabes y musulmanes, y algunos occidentales¹⁰⁹, han tratado de dar respuestas más objetivas mediante el estudio de las bases sociopolíticas del islam y su evolución histórica, lo cual constituye una línea prioritaria en el presente análisis¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ali Reza Abootalebi. *Islam and Democracy*. Nueva York: Garland, 2000, pp. 60-67.

¹⁰⁹ Cfr. John L. Esposito y John O. Voll. *Islam....*, p. 24,

¹¹⁰ Como ejemplo de la inquietud de los intelectuales árabes a este respecto, cabe citar aquí dos obras de consulta imprescindible para vislumbrar el estado de la cuestión, especialmente en relación a la situación del islamismo en este debate, a saber, Nazīḥ Ayūbī et alii. *Al-Islām al-siyāsī wa afāq al-dīmuqrāṭīyya fī l-`ālam al-islāmī* (El islam político y los horizontes de la democracia en el mundo islámico). Rabat: Markaz Ṭāriq b. Ziyād li-l-Dirāsāt wa-l-Abhāt, 2000; y `Alī al- `Umaym (ed.) *Al-`Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. (Laicidad y oposición islámica) Londres: Dār al-Sāqī, 1999. Entre los autores de este libro colectivo destaca por su importancia para la presente investigación el citado Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī, decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Mohammed V de Rabat, quien ha elaborado numerosos estudios sobre las relaciones entre el islam, el islamismo político y la democracia en los últimos años (cfr. bibliografía).

2.1. Bases teóricas de los valores *democráticos* y su desarrollo en el islam contemporáneo. La postura islamista

El triunfo de la democracia como único sistema político y social en el *nuevo orden mundial* surgido de la caída del comunismo en 1989 y la victoria estadounidense en Iraq en 1991 parece incuestionable, por lo que la referencia al mismo y a sus instituciones y valores, tal y como son entendidos por la política exterior de los Estados Unidos, ha sido uno de los elementos principales de controversia en el ámbito del mundo árabe e islámico en general¹¹¹, junto con la apelación a unas ciertas condiciones socioeconómicas previas para su correcta aplicación. En este sentido, la aparición progresiva de diferentes y muy diversos grupos islamistas en el mundo islámico, señalado ahora en el imaginario cultural y geo-estratégico norteamericano como el nuevo enemigo, ha supuesto un desafío cultural e identitario al sistema de pensamiento occidental, así como al propio legado filosófico islámico anterior. Las posturas aparentemente irreconciliables planteadas por Occidente y el Islam ante la modernidad han ido derivando en una serie de fundamentalismos inamovibles por ambas partes, los cuales hacen difícil la aproximación teórica y el conocimiento mutuo que pudiera sentar las bases del necesario diálogo.

Existe asimismo, con respecto al debate *islam / democracia*, una amplia polémica acerca de la universalidad o la particularidad cultural de los valores reconocidos como “universales” y los derechos emanados de los mismos recogidos en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre en relación con la tradición islámica¹¹². La distinción fundamental entre valores y técnicas reconocidas por Occidente como “democráticas”, está en el centro de un análisis correcto de la cuestión democrática en relación con el islam, así como en su aplicación a la ideología y la práctica política y social del movimiento islamista marroquí en particular. De esta forma, cabe plantear si los valores democráticos que constituyen su esencia y su fin último son patrimonio de la tradición socio política occidental en exclusiva, o si por el contrario son también elementos indisolubles de otros procesos culturales, políticos y sociales diferentes a los de Occidente. Ante los principales valores como son la *igualdad*, el *pluralismo* y el *respeto de las*

¹¹¹ John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, pp. 18 y ss.

¹¹² Cfr. Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos...”; y 'Alī al-Qāsimī. *Huqūq al-insān...*, pp. 8-14.

minorías, las técnicas empleadas para lograrlos y preservarlos tienen un lugar determinante en el sistema, por lo que su análisis resulta asimismo imprescindible.

Como se ha apuntado, es necesario abordar el estudio de los valores reconocidos como *democráticos* por Occidente desde el propio legado ideológico y político del islam, de forma que pueda observarse la posibilidad de reconstruir un sistema de valores universales partiendo de las instituciones, las técnicas y los modelos de convivencia y relaciones ya desarrollados en el islam. Para ello se impone una aproximación conceptual que aborde ciertos elementos clave en este sentido, tales como las nociones, ya citadas anteriormente, de *jilāfa*, *tawḥīd*, *iŷma`*, *iŷtihād* y *šūrā*. Estos conceptos son claves en el discurso islamista, que parte de la tradición clásica del islam para adaptarlos a la situación social y política actual, reelaborando con ello un cuerpo de pensamiento doctrinal encaminado, en el caso del movimiento islamista marroquí, a la educación (*tarbiyya*) y la sensibilización de los musulmanes en cuanto a sus derechos y la importancia de su propio legado histórico e ideológico como fuente principal y base de todo desarrollo político, social y económico del pueblo marroquí¹¹³.

2.1.1. El concepto de *jilāfa* y la cuestión de la soberanía

Al hablar del *islam* es indispensable aludir a la significativa noción de *tawḥīd*¹¹⁴. La *unidad* o *unicidad* es el centro teórico del islam, desde el momento en el que toda la Revelación tiene como punto de partida y como horizonte conceptual esta Unidad, la cual es asumida a nivel intelectual y personal a través de la *šahāda*¹¹⁵. Sin embargo, no es sólo en el plano meramente teológico en el que se desarrolla este concepto, sino también en todos los demás planos de la existencia humana de los musulmanes, desde la economía a la organización política y social, como acertadamente apunta Tariq Ramadan¹¹⁶. Así, en el plano social el *tawḥīd* se manifiesta en la igualdad absoluta y sagrada de todos los seres

¹¹³ En este sentido cabe destacar la reelaboración teórica del pensamiento histórico del Islam emprendida por 'Abd al-Salām Yāsīn en su obra *Nazarāt fi l-fiqh wa-l-tārīj* (Consideraciones sobre el *fiqh* y la historia). Casablanca: Dār al-Jaṭṭābī, 1989.

¹¹⁴ Cfr. D. Gimaret, s.v. "tawḥīd". *EI*², vol. X, p. 389.

¹¹⁵ Cfr. Mohamed Aziz Lahbabi. *Le personnalisme musulman*. París: Presses Universitaires de France, 1967.

¹¹⁶ Tariq Ramadan. *Islam: le face à face des civilisations*. Lyon: Tawhid, 2001, pp. 146 y ss, donde el autor desarrolla los principios generales de la economía en el islam, destacando como marco conceptual la noción de *tawḥīd* y su aplicación práctica al sistema económico islámico.

humanos ante Dios, cualquiera que sea su sexo, raza o condición económica¹¹⁷. Es desde esta perspectiva teórica desde la que la concepción islámica clásica sitúa el concepto de *jilāfa*. En este sentido, al menos desde el punto de vista teórico y enfocado hacia el islam contemporáneo, la construcción social en el modelo del estado islámico y en el sistema democrático europeo moderno comienza a establecerse desde una base común, a saber, la igualdad de condición de los seres humanos¹¹⁸, si bien a partir de aquí la diferencia de perspectiva ideológica será notable, como ocurre al abordar el concepto de *jilāfa*¹¹⁹ y compararlo con el sistema de soberanía en el sistema democrático occidental.

Esta diferencia de perspectiva que afecta al edificio ideológico de ambos sistemas es un punto determinante en cuanto afecta tanto a la forma como al fondo de la cuestión. Uno de los grandes teóricos musulmanes en este sentido, Abū al-`Alā al-Mawdūdī, es muy explícito al hablar de esta cuestión, pues desde su estudio riguroso de las fuentes afirma que el sistema político del islam puede definirse como una “*teo-democracia*”, en el sentido de que la soberanía total y absoluta pertenece sólo a Dios, pero la *vicerregencia* de Dios sobre la Tierra y los asuntos del Estado es ejercida por el hombre¹²⁰. Es esta *vicerregencia* la que entronca con el concepto de *jilāfa*, cuyo significado tiene la connotación de “representación” o “sucesión”. Esta *vicerregencia* o representación debe ser ejercida no por una clase religiosa o una determinada élite política, sino por toda la comunidad al completo, siguiendo sinceramente el Corán y la *sunna*, verdadero parámetro de conducta, según al-Mawdūdī. Por tanto, al afirmar la igualdad de todos los miembros de la comunidad ante Dios, sólo su piedad y su rectitud, como afirma el Corán, puede servir de medida incontestable para destacar a uno de ellos y situarlo como *jalīfa* al frente de la comunidad en el sentido puramente social y político, ya que no hay que olvidar que la *jilāfa* es un don de Dios otorgado a toda la humanidad desde Adán, que erigió así al hombre como su “representante” y “sucesor” en la Tierra¹²¹. En sentido estricto, el papel del *jalīfa* o califa al frente de la comunidad no es asemejable al de un monarca, puesto que la connotación de

¹¹⁷ “El principal fundamento jurídico-religioso [de la igualdad de condición] se encuentra en un hadiz del Profeta que afirma: “Ningún árabe es superior a un no-árabe, ni ningún hombre blanco es superior a un hombre negro, si no es en cuanto a la piedad”. Carmelo Pérez Beltrán, “Religión y derechos...”, p. 119.

¹¹⁸ Claude Lefort. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 14.

¹¹⁹ El concepto de *jilāfa* es aquí abordado desde una perspectiva teórica contemporánea. Para un acercamiento a la noción de *jilāfa* en el islam clásico, cfr. D. Sourdèl *et alii*, s.v. “*khalifa*”. *EI²*, vol. IV, pp. 937-953.

¹²⁰ Abū al-`Alā al-Mawdūdī. “Political Theory of Islam”. En John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, p. 24.

¹²¹ C. II, 30.

representatividad es uno de sus atributos principales, por el que debe ser reconocido y apoyado por la comunidad, que tiene la responsabilidad de elegirlo y, dado el caso de injusticia o incumplimiento, deponerlo de su cargo, para lo cual existen diversos mecanismos e instituciones.

Este es uno de los puntos en los que el movimiento islamista más se ha destacado en el terreno de la militancia ideológica, pues se adhiere al principio del *Califato Divino* para reafirmar el derecho de los musulmanes a deponer a sus gobernantes si éstos no ejercen su función de acuerdo a los principios islámicos, pudiendo decretarse incluso un *ŷihād* o llegar a declarar al gobernante *kāfir* en casos determinados¹²². Mawdūdī afirma en este sentido que la técnica electoral puede ser utilizada como un medio legítimo.

Por tanto, la diferencia de perspectiva en cuanto al principio de soberanía consiste en que según la teoría democrática occidental, el hombre es el centro y detentor de toda la soberanía, mientras que el centro y soberano en el islam sólo puede ser Dios, si bien en el desarrollo práctico de ambos sistemas existen técnicas y desarrollos metodológicos que en principio no son irreconciliables¹²³. Como se ha dicho, en la perspectiva islámica defendida por Mawdūdī, el islam no es sólo un sistema político y social justo, sino que además es la justicia la que rige todo el sistema, y hace de la *jilāfa* un sistema opuesto *per se* a todo tipo de injusticia, dominación o dictadura. Es de destacar así el papel de la oposición (*mu`āriḍa*) como uno de los elementos determinantes en el sistema islámico, oposición que puede ser ejercida por la comunidad contra un califa que ejerce o favorece la injusticia. La evolución de este concepto, junto con el de *islāḥ*, es una de las mayores preocupaciones de los pensadores reformistas del siglo XIX como Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1833-1897) o Muḥammad `Abduh (1848-1905)¹²⁴ pues la crisis que representa la decadencia del Califato Otomano y la colonización europea conduce a la búsqueda de soluciones teóricas para afrontar la nueva situación. De la misma forma, el islamismo contemporáneo recurre nuevamente a la revisión teórica de la tradición ante la crisis contemporánea, heredera sin duda de la afrontada por los teóricos del salafismo, de lo que da buena prueba la continuidad de la línea de teóricos que enlazan el reformismo con el islamismo¹²⁵, y la

¹²² Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāj*..., p. 381.

¹²³ Bernard Lewis. *El lenguaje político*..., pp. 22-23.

¹²⁴ Sa`id Binsa`id al-`Alawī. *Al-Islām*..., p. 14.

¹²⁵ Es posible rastrear las raíces de la elaboración teórica del islamismo partiendo desde el reformismo musulmán del siglo XIX, cuyos ejes serían los mencionados Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1833-1897),

utilización en el lenguaje político del islamismo contemporáneo y marroquí en particular de términos clave como *islāh*, *adāla* o *tawḥīd*.

2.1.2. Los conceptos de *ijmā`* e *i'tihād* como respuesta a la modernidad

Otro concepto clave relacionado con la puesta en práctica de determinados valores del legado islámico en el islam contemporáneo es la institución del *ijmā`* o “consenso”¹²⁶, entendido como juicio colectivo de la comunidad y, como tal, es una base y un elemento de desarrollo de la *shari`a* en el sentido más general del término, pues contribuye a desarrollar el corpus legislativo islámico¹²⁷ mediante el acuerdo mínimo de la *umma* ante una determinada regulación. La validez del *ijmā`* se remonta a la *sunna*, concretamente a un *hadīt* en el que el Profeta afirma: “*lā taŷtami` ummatī `alā ḥalāl*” (“mi comunidad no estará de acuerdo en el error”). Como ocurre con otras instituciones del islam contemporáneo, las autoridades religiosas han limitado progresivamente este recurso ciertamente útil para el desarrollo de la comunidad, especialmente teniendo en cuenta que la legitimación del Estado islámico y sus instituciones no se deriva directamente de fuentes textuales, sino que se basa primeramente en el *ijmā`*, el cual sería teóricamente un procedimiento de legitimación de cualquier sistema político que, siguiendo las prescripciones de las fuentes básicas, Corán y *sunna*, fuera aprobado por la comunidad, del cual no quedaría por supuesto excluido lo que algunos autores han denominado la “democracia islámica”, en oposición a la democracia burguesa occidental¹²⁸, sistema intermedio que no obstante es rechazado por los teóricos islamistas¹²⁹.

Junto al *ijmā`*, otro recurso que hay que tener en cuenta en este sentido es el *i'tihād*, el cual hace referencia al “esfuerzo” de interpretación de las fuentes para extraer determinadas reglas o formular juicios que se desarrolla mediante el ejercicio independiente

Muhammad `Abduh (1848-1905), además de los primeros teóricos islamistas Hasan al-Bannā` (1906-1949) y Sayyid Qutb (1929-1966), principalmente, a partir de quienes se desarrolla la mayor parte del corpus ideológico islámico, con adaptaciones y aportaciones concretas en diferentes momentos y lugares, como puede observarse en las obras de `Abd al-Salām Yāsīn (1928-). Yendo más atrás en el tiempo, algunos autores relacionan la contestación política de base religiosa con Ibn Ḥanbal (m. 855) o Ibn Taymiyya (m. 1328). Cfr. Abdewahab Meddeb. *La enfermedad del islam*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003, p. 58.

¹²⁶ Cfr. M. Bernard, s.v. “*ijmā`*”. *EI²*, vol. III, pp. 1023-1026.

¹²⁷ John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, p.28.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām...*, p. 89.

e informado del jurista, por lo que en la teoría del corpus legislativo islámico supone una herramienta ideal para resolver problemas que surjan a la comunidad en diferentes épocas y situaciones. En este sentido, e independientemente de la utilización, a veces arbitraria, de este recurso por los ulemas reconocidos en diferentes épocas, el *iŷtihād* es una puerta a la reforma (*islāh*) y a la renovación (*taydīd*)¹³⁰, a veces radical, de la comunidad ante el surgimiento de determinadas situaciones sociales, políticas o económicas que supongan un desafío a las estructuras de pensamiento del islam clásico¹³¹. El desarrollo del *iŷtihād*, sin embargo, no es sencillo puesto que requiere una serie de condiciones muy determinadas, la más importante de las cuales es la cualificación del *muŷtahid*. A pesar de que ciertas corrientes islamistas derivadas del *wahhābismo* saudí hayan decretado el cierre definitivo del *iŷtihād*, lo cual es contrario al propio espíritu de las Fuentes, la corriente de pensamiento más amplia entre los ideólogos islamistas, al igual que ocurre entre los pensadores reformistas del siglo XIX como Muŷammad Iqbāl, es partidaria del recurso al *iŷtihād*¹³². De hecho se produce una verdadera reapropiación del *iŷtihād*, revalorizando su utilización y su universalización mediante el alejamiento del islam oficial y sus ulemas, y la generalización del recurso por parte de musulmanes no instruidos, al menos oficialmente en el campo de las ciencias religiosas, con el fin de dotar de un corpus ideológico propio al movimiento, que responda de esta forma a la necesidad de participación y actuación social y política en cada contexto concreto. Esta “democratización” del *iŷtihād* ha servido en algunos casos como motor de dinamismo ideológico, al apartar las herramientas de las que el islam dota a la comunidad de los circuitos cerrados de los ulemas oficiales y los círculos políticos y religiosos legitimadores del poder establecido, y acercarlos a la militancia menos instruida. Sin embargo, este mismo hecho ha derivado en la aparición de numerosas *fatwas*, pretendidamente elaboradas a partir del recurso al *iŷtihād*, carentes de fundamento y metodológicamente erróneas, que han influido negativamente en el desarrollo de algunos

¹³⁰ No es casualidad que estos conceptos (*islāh*, *taydīd*, etc.) figuren como denominativos de algunos movimientos islamistas marroquíes (*Harakat al-tawḥīd wa-l-iṣlāh*, antes *Harakat al-iṣlāh wa-l-taydīd*), lo que da una idea de la importancia del *iŷtihād* como recurso básico en el desarrollo ideológico y estratégico de nuevas alternativas sociales y políticas propiamente islámicas ante los efectos negativos de la modernidad.

¹³¹ El recurso del *iŷtihād* sólo es válido en el caso de que no existan referencias textuales claras en las fuentes del islam, Corán y *sunna*, pudiendo ser de tres tipos, a saber, *iŷtihād qiyāsī*, elaborado mediante razonamiento analógico; *iŷtihād zannī*, que prevalece si no existe referencia a una razón conocida, e *iŷtihād iṣlāḥī*, que trata de deducir las prescripciones a partir del objetivo general de la *šari'a*. Cfr. Tariq Ramadan. *El islam minoritario*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p.132.

¹³² Cfr. Alamat Muŷammad Iqbāl. *La reconstrucción del pensamiento...*, p. 141-143.

movimientos islamistas, especialmente en relación con el uso de la violencia y la utilización de conceptos como *ŷihād*, *kāfīr* o *ŷāhiliyya* de forma arbitraria y simplista, como pudo observarse en Egipto y más recientemente en Argelia. Ciertos ulemas *contestatarios* emplearon este recurso en Marruecos, si bien en el desarrollo ideológico del movimiento islamista marroquí el *iŷtihād* es reivindicado firmemente, pero abordado con cautela y prudencia¹³³.

2.2. Šūrā y democracia: la alternativa islámica

2.2.1. La noción de democracia

La cuestión de la democracia aparece hoy en día como una de las más problemáticas en los estudios sociales y políticos, debido a la influencia del pensamiento neoliberal occidental, ante el cual la democracia se sitúa como uno de los conceptos de culto más incuestionables. Sin embargo, la problemática no surge sino a raíz de la interpretación que se hace de dicho concepto. John Esposito¹³⁴ se plantea una cuestión crucial, a saber, quién define hoy lo que es la democracia, lo que le lleva a observar la influencia de la política exterior norteamericana en los países en vías de desarrollo, entre los cuales se incluyen la mayoría de los países árabes y musulmanes. A partir de ahí, surge la cuestión central que configura el debate entre islam y democracia, ¿pueden o deben ser siempre “exportadas” las instituciones democráticas norteamericanas, léase occidentales, al resto del mundo, más allá de cuestiones culturales, religiosas, sociales o económicas? En este sentido, es necesario destacar que el término árabe *al-dīmuqrātiyya* es una transliteración directa del concepto *democracia*, tal como ha llegado a las lenguas europeas desde el original griego formado por los lexemas *demos* y *kratos*, *pueblo* y *poder*, respectivamente. Este punto a primera vista meramente lingüístico, es especialmente llamativo en cuanto hace pensar que en la cultura árabo-islámica, en todo su legado cultural y político de quince siglos, no ha

¹³³ `Abd al-Ilāh Bulqazīz. *Al-Islām wa-l-siyāsa* (Islam y política). Casablanca: Markaz al-Taqāfi al-`Arabī, 2001, p. 61.

¹³⁴ John L. Esposito y John O. Voll. *Islam...*, pp. 18 y ss.

sido posible hallar un término propio con el que definir este concepto, el cual debería poner en relación los términos árabes *ša`b* y *ḥukm*¹³⁵.

Para poder revisar con criterio las aportaciones y las posturas de los diferentes agentes políticos y sociales respecto a la democracia, es preciso tratar de definir este concepto de una forma general que resuma las aportaciones y connotaciones contemporáneas del mismo. Así, como una definición más o menos general de democracia aportada por los especialistas occidentales, puede hablarse de una “forma de sociedad”, aludiendo a la concepción clásica de Tocqueville, basada en la igualdad de condición¹³⁶, que se expresa en un “método para proteger los derechos individuales, civiles y políticos, que garantiza la libertad de prensa, credo religioso, opinión, propiedad privada y asamblea, así como el derecho al voto, a ser votado y ocupar puestos públicos”¹³⁷. A esta definición general, otros autores han añadido importantes connotaciones, como por ejemplo Robert Rothstein, que afirma que la democracia es también un proceso de gobierno que cambia y se adapta para dar respuesta a las circunstancias¹³⁸, lo cual supone un elemento crucial para poder comprender ciertos procesos de democratización contemporáneos en relación con el islam, puesto que desde un punto de vista histórico es Occidente el único implicado en el desarrollo teórico de la democracia como sistema político, el cual se remonta a la Atenas del siglo IV a.C. y encuentra su céñit en el triunfo de las revoluciones burguesas europeas del siglo XVIII, de las cuales se derivan los modernos sistemas democráticos occidentales.

En el ámbito de la intelectualidad árabe, casi todos los grandes pensadores contemporáneos se han interesado por la cuestión de la democracia, en un siglo como el XX, en el que los procesos colonizadores traumáticos y las independencias desilusionantes sumieron al mundo árabe en un profundo cuestionamiento estructural en todos sus ámbitos. Este es el caso del egipcio Sa`ad al-Dīn Ibrāhīm, cuya concepción al respecto es que la democracia en el mundo árabe e islámico debe ser presentada como un conjunto de reglas e instituciones diseñadas para permitir la gobernabilidad mediante la mediación entre grupos

¹³⁵ Jalīl Ahmad Jalīl. *Mu`yām al-muṣṭalaḥāt al-siyāsiyya wa-l-diblūmāsiyya* (Vocabulario de términos políticos y diplomáticos). s.v. “al-dīmuqrāṭiyya”. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999, pp. 91-92.

¹³⁶ Claude Lefort. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 14.

¹³⁷ Ibtisam Ibrahim. “Debating Democracy in the Arab World”. *Civil Society*, 9 (febrero 2000) p. 6.

¹³⁸ Robert Rothstein. “Democracy in the Third World: definitional dilemmas”. En David Graham y Mark Tessler (eds.) *Democracy, War and Peace in the Middle East*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 45.

competidores o con intereses en conflicto¹³⁹, lo cual ya supone una modificación esencial de la visión puramente occidental, que no suele reflejar este presupuesto. Éste entraña con una realidad tribal muy presente en los países árabes, pero ciertamente alejada de los contextos occidentales que vieron nacer y desarrollarse la democracia como régimen político y social predominante.

Con una perspectiva marxista, Samīr Amīn habla de la existencia de dos categorías de democracia, a saber, una *burguesa* y otra *política*. La democracia burguesa sería aquella que se basa en los derechos y libertades individuales, pero que no garantiza la igualdad social. La democracia que Amīn califica como “política”, sería aquella que, al contrario que la burguesa, dota a todos los individuos de la sociedad del derecho a votar y elegir su propio gobierno y sus representantes institucionales, los cuales lucharán por lograr la igualdad de los derechos sociales¹⁴⁰.

Estas definiciones, sin embargo, basadas en marcos conceptuales occidentales, sirven para observar que las condiciones sociopolíticas actuales en la mayoría de países árabes distan mucho de acercarse a estos presupuestos, puesto que los procesos de democratización emprendidos apenas han abierto espacios suficientes para crear una verdadera liberalización política, paso previo a la democratización. La liberalización supone la apertura del campo público, mediante el progresivo reconocimiento y protección de las libertades públicas y civiles que permitan la organización autónoma y libre de los ciudadanos en defensa de sus intereses. Es decir, la progresiva articulación y autonomía de la sociedad civil, como se apuntó en el capítulo anterior. La democratización, por otra parte, permitiría una participación mayor de los ciudadanos en la política, de forma que existiera un verdadero control de los ciudadanos sobre los asuntos públicos¹⁴¹.

En cuanto a la explicación de las razones del aparente fracaso global de los procesos de democratización en el mundo árabe, los especialistas han tomado varias y diversas posturas. Por un lado, la fácil respuesta de la incompatibilidad de la religión islámica con los presupuestos democráticos, en forma de apelación a la “cultura política” del islam como una cultura tendente hacia el autoritarismo por parte de los gobernantes, y hacia la sumisión

¹³⁹ Saad Eddin Ibrahim. “Liberalization and Democratization in the Arab World: an overview”. En Rex Brynen (ed.) *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Londres: Lynne Rienner, 1995.

¹⁴⁰ Samīr Amīn. *Maṣākil al-`ālam al-muqbila* (Problemas del mundo venidero). El Cairo: Madbooli, 1991.

¹⁴¹ Ibtisam Ibrahim. “Debating Democracy...”, p. 9.

y el fatalismo por parte de los pueblos. Incluso aceptando la profunda complejidad del fenómeno islámico, estos autores apelan a la simplicidad de sus presupuestos políticos, en base a la imposibilidad teórica de separar lo temporal de lo espiritual, así como a la importancia que tiene en el islam el mantenimiento del orden para evitar la anarquía¹⁴².

Por el contrario, otros investigadores de este fenómeno critican la actitud anterior y afirman que los patrones culturales y políticos inherentes a la cultura árabo-islámica no son hostiles por sí mismos a los procesos de liberalización y democracia, sino que su desarrollo se ha visto interrumpido de manera más o menos abrupta según los casos, por el peso de unas circunstancias históricas, sociales y políticas muy concretas. Brevemente, y siguiendo a Ibtisam Ibrahim¹⁴³, éstas podrían resumirse en cuatro puntos:

- a) la experiencia de conflictos armados, regímenes autoritarios y control militar
- b) la ambigüedad de las élites burguesas que, en defensa de sus intereses y privilegios, ha frenado el desarrollo social y económico de las clases medias
- c) el papel de los líderes y su identificación con el estado, negando así toda legitimidad a la posible oposición
- d) la ausencia de una paz estable y el manejo de la seguridad como freno a la democracia.

Algunas de estas posturas, sin embargo, hacen demasiado hincapié en las técnicas democráticas como paradigma de su funcionamiento correcto en una determinada sociedad, sin tener en cuenta que algunas de ellas, como los procesos electorales, no han sido siempre una parte fundamental del sistema democrático, y a veces pueden jugar en contra de los propios valores que defiende la democracia al convertir el sistema en una oligarquía partidista que vela por sus propios intereses. Así, Occidente ha puesto generalmente el énfasis en las elecciones y en el rol de la mayoría como bases fundamentales de la democracia, lo cual es ciertamente peligroso si no se tienen en cuenta los valores que el sistema debe defender mediante las mencionadas técnicas, como son la igualdad, la libertad, la pluralidad y el respeto a las minorías y a los derechos individuales. En relación con el islam, es necesario plantearse si alguna de sus instituciones comparte o no estos valores y cómo los desarrolla, de forma que pueda llegar a un encuentro natural entre islam y democracia, sin necesidad de importar instituciones ineficaces ni renunciar al

¹⁴² *Op. cit*, pp. 10-11, donde el autor cita los casos de Elie Kedourie, Amos Perlmutter y Daniel Pipes.

legado propio. Para ello, es esencial el análisis contemporáneo de conceptos islámicos como el de *šūrā*¹⁴⁴.

2.2.2. *El recurso a la šūrā: posibilidades y limitaciones*

Uno de los conceptos clave en el desarrollo sociopolítico del islam contemporáneo es el de *šūrā*, así como una de las instituciones más representativas del Estado islámico ideal reivindicado por los ideólogos islamistas. Entendida desde el islam contemporáneo en relación con los valores “democráticos”, la *šūrā*, cuyo significado se relaciona con los conceptos de “consulta”, “concertación” o “deliberación”, puede entenderse como “el espacio que permite en el islam la gestión del *pluralismo*”¹⁴⁵. Metodológicamente, es una consecuencia directa de la *jilāfa*, puesto que su institución se remonta a la práctica del Profeta y los primeros califas¹⁴⁶. La utilización y la configuración de esta institución ha variado mucho a lo largo de la historia del Islam, siendo a partir del siglo XX y la influencia occidental cuando se utiliza este concepto aplicado a estructuras e instituciones políticas de corte occidental, llamando por ejemplo *Maylīs al-Šūrā* a instituciones de tipo parlamentario en el comienzo de las independencias de algunos países árabes. En Marruecos se creó así *al-Maylīs al-Waṭānī al-Istišārī* (Asamblea Nacional Consultiva) tras la independencia en 1956, como consejo consultivo del rey Muḥammad V. Sin embargo, la noción de *šūrā* tiene además determinantes connotaciones religiosas, pues es un término de origen coránico, siendo además el título de una *sura*¹⁴⁷, por lo que su representación tiene mucha importancia en el imaginario islámico. En la mencionada *sura*, la *šūrā* es presentada como uno de los deberes más importantes de los creyentes, y es puesta al mismo nivel que los *cinco pilares*¹⁴⁸. En este sentido, es entendida como un derecho de la comunidad, no sólo del gobernante, puesto que el deber de consultarse es mutuo (*wa amru-hum šūrā*

¹⁴³ *Op. cit.* pp. 12-13.

¹⁴⁴ Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām...*, p. 77.

¹⁴⁵ Tariq Ramadan. *Islam...*, p. 93.

¹⁴⁶ C.E. Bosworth y A. Ayalou, s.v. “*shūrā*”. *EI²*, vol. IX, p. 524.

¹⁴⁷ C. XLII.

¹⁴⁸ “En cambio, lo que Dios tiene es mejor y más duradero para quienes creen y confían en su Señor, evitan cometer pecados graves y deshonestidades y, cuando están airados, perdonan, escuchan a su Señor, hacen la azalá, se consultan mutuamente, dan limosna de lo que les hemos proveído”. C. XLII, 36-38. Trad. Julio Cortés. *El Corán*. Barcelona: Herder, 1995, p. 559.

bayna-hum)¹⁴⁹, ya que además es la comunidad la que delega su autoridad en un dirigente, por lo que su opinión debe ser siempre tenida en cuenta en los asuntos relativos a la deriva del Estado, y es imprescindible para que ésta funcione en igualdad y cooperación. Por ello, y al contrario de lo que se ha argüido generalmente, la *šūrā* no es un consejo consultivo del gobernante de forma *unidireccional*, sino que es mutuo en su esencia, puesto que de él deben derivar decisiones en condiciones de igualdad. Como ocurre con otros muchos conceptos de origen coránico, la metodología de la consulta no queda especificada, lo que ha dado pie a numerosas variantes a lo largo de la historia, siendo una institución susceptible de adaptarse a diferentes modelos culturales y políticos, una de cuyas variantes puede ser, y de hecho lo es en algunos países musulmanes, una asamblea de representantes. Esta carencia metodológica, sin embargo, conlleva también una grave limitación a su aplicación, al carecer de referentes concretos y válidos a nivel universal.

Los pensadores reformistas y posteriormente los ideólogos islamistas contemporáneos reivindican, no obstante, esta institución desde la autoridad incuestionable del Corán, y elaboran diferentes modelos de actuación con referencia a la puesta en práctica de la *šūrā* en la actualidad. Es interesante en este sentido la aportación de Tariq Ramadan, que describe los siete principios que bajo su punto de vista son inherentes a la noción de *šūrā* e imprescindibles para su aplicación contemporánea:

- a) la existencia de un campo político que ofrezca los medios necesarios para su puesta en práctica, tales como procesos electorales
- b) la creación de un *maylís al-šūrā* elegido por la comunidad
- c) los miembros del *maylís al-šūrā* deben ser elegidos en función de sus competencias, tanto en el campo de los principios islámicos como en los asuntos sociales, políticos y económicos
- d) la elección del responsable de la nación (presidente, *imām*, etc.) puede delegarse en el *maylís al-šūrā*, pero también puede ser elegido directamente por el pueblo mediante sufragio universal
- e) el presidente debe respetar los principios islámicos, y debe dar cuenta al *maylís al-šūrā* y al pueblo de su política y la de sus ministros

¹⁴⁹ C. XLII, 38.

- f) la separación de poderes es asimismo un principio fundamental de la *šūrā*, especialmente relevante en el caso del poder judicial, pues garantiza el principio básico de igualdad
- g) la población, una vez respetados los principios anteriores, debe jurar la *bay`a* al elegido, respetando las condiciones debidas y ejerciendo una participación activa y crítica¹⁵⁰.

La *šūrā* es asimismo concebida por los pensadores islamistas, especialmente, como respuesta y alternativa teórica y posible a la imposición del sistema democrático occidental¹⁵¹. Así, los valores de la democracia occidental son percibidos por estos autores como ajenos a la tradición islámica, cargados de unas connotaciones y una simbología que es relacionada automáticamente con procesos históricos y culturales muy alejados de la realidad islámica, tales como la secularización y la laicidad, desarrollada históricamente en el proceso de separación Iglesia / Estado en Europa a partir del Renacimiento (siglo XVI), lo cual es incompatible con la concepción islámica de lo “religioso” y la noción de *tawḥīd*, lo que es argumentado ampliamente en obras como *Nazarāt fī l-fiqh al-siyāsī* (Consideraciones sobre derecho político) del líder islamista sudanés, actualmente en la oposición, Ḥasan al-Turābī¹⁵², o *Ḥiwār ma`a al-fuḍalā` al-dīmuqrāṭiyīn* (Diálogo con los honorables demócratas), de `Abd al-Salām Yāsīn¹⁵³, el cual será tratado más adelante con mayor detenimiento.

2.3. Los derechos humanos (*ḥuqūq al-insān*) en el discurso islamista

El concepto de democracia y los derechos que de sus valores se derivan es una cuestión fundamental en cualquier desarrollo sociopolítico contemporáneo. El islamismo no es una excepción en este sentido, por lo que la alusión de una forma u otra a la cuestión democrática y los derechos humanos ha formado parte desde los inicios del islamismo del

¹⁵⁰ Tariq Ramadan. *Islam...*, pp. 95-97.

¹⁵¹ Algunos de los ideólogos islamistas que más se han destacado en este sentido han sido el egipcio Yusuf al-Qardāwī, el sudanés Ḥasan al-Turābī y por supuesto el marroquí `Abd al-Salām Yāsīn. Cfr. Sa`īd Binsa`īd al-`Alawī. *Al-Islām...* pp. 83-104.

¹⁵² Cfr. Ḥasan al-Turābī. *Nazarāt fī l-fiqh al-siyāsī* (Consideraciones sobre derecho político). Jartum: Al-Šarka al-`Ālamīyya li-Jidmāt al-I`lām, s.d.

¹⁵³ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥiwār ma`a al-fuḍalā` al-dīmuqrāṭiyīn* (Diálogo con los honorables demócratas). Casablanca: Al-Afaq, 1994.

discurso de sus ideólogos. Existe asimismo una amplia tendencia entre los observadores del fenómeno islamista a negar automáticamente cualquier relación entre los islamistas y una posible admisión o defensa de los derechos humanos, así como a rechazar sus principios por parte de determinados sectores islamistas. Ante esta situación cabe plantearse entonces la cuestión de la universalidad de los *derechos humanos* (*ḥuqūq al-insān*), y sobre todo como es captada esta noción en el discurso islamista.

Todos los sistemas democráticos que actualmente se reconocen como tales en el mundo, plantean como horizonte la garantía de los derechos humanos hacia sus ciudadanos. Sin embargo, la complejidad de este concepto hace que sus connotaciones sean tan diversas como los intereses de los actores sociales y políticos que hacen uso de ella, así como los procesos sociopolíticos e históricos de las diferentes sociedades. Así, con respecto al Islam existe toda una tradición de pensadores musulmanes contemporáneos que han elaborado diferentes teorías acerca de la posible aplicación de los derechos humanos a las sociedades islámicas. En general, dichos autores reflejan el sentir de la mayoría de la población musulmana, que perciben los derechos humanos, al menos en lo que se refiere a su fijación textual en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en 1948 por parte de la Asamblea General de la ONU, como un producto culturalmente ajeno, proveniente del desarrollo teórico de la cultura judeo-cristiana occidental, y por tanto como una imposición cultural.

Sin embargo, muchos autores musulmanes han tratado de demostrar la vigencia de los valores y los derechos del hombre desde el legado cultural y teórico del islam clásico, pues hayan en las Fuentes del islam los elementos suficientes para afirmar que estos derechos básicos fueron ya garantizados en el siglo VII¹⁵⁴, por lo tanto siglos antes de que se desarrollaran en el pensamiento occidental tras el triunfo de las revoluciones burguesas y el proceso de secularización en la Europa del siglo XVIII¹⁵⁵. Así, “la monopolización de los derechos humanos por parte de la cultura occidental y el sentir general de exclusión e incomprendición de la civilización islámica son los dos fundamentos que justifican la proliferación de una importante literatura, de carácter más bien apologético y moral, que tiene como principal objetivo demostrar ante la humanidad que el Islam es una religión, una

¹⁵⁴ Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, pp. 5-8.

¹⁵⁵ Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos...”, p. 116.

cultura y una civilización, basadas en la protección y difusión de los derechos humanos y, por lo tanto, de la paz”¹⁵⁶.

Es entre este sentimiento de exclusión cultural y una necesidad de inscripción en la modernidad en el que se desarrolla el marco para la proclamación de varias *Declaraciones Islámicas de Derechos Humanos*, destacando entre ellas la redactada a instancias del Consejo Islámico de Europa y proclamada ante la UNESCO en 1981¹⁵⁷, o la promulgada en 1990 durante la celebración del 19º Congreso de Ministros de Exteriores de la Conferencia Islámica en El Cairo¹⁵⁸. A diferencia de la *Declaración Universal* de 1948, estas declaraciones islámicas adoptan un vocabulario y un marco referencial completo que parte de las Fuentes del islam, Corán y *sunna*, a las cuales se alude en todo momento para dotar de legitimidad los derechos del articulado. A lo largo del mismo se enuncian los derechos humanos que la tradición islámica reconoce, si bien es destacable que la metodología y el formato de estas declaraciones siguen al de la *Declaración Universal*. En ambas, el reconocimiento de la dignidad humana, por otro lado incuestionable, parte del reconocimiento de la soberanía de Dios sobre el ser humano y toda la creación, perspectiva en la cual el hombre se sitúa ante sus derechos y libertades. Entre los más importantes, cabe destacar el reconocimiento del derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la justicia, a un proceso justo, a la protección contra el abuso de poder, a la protección contra la tortura, a la protección del honor y la reputación, el derecho de asilo, el derecho de las minorías, el derecho a la participación en la vida pública, a la libertad de pensamiento y expresión, a la libertad religiosa, a invocar el islam y difundir su mensaje, derechos económicos, a la protección de la propiedad, derechos y deberes de los trabajadores, a tener cubiertas las necesidades básicas, a fundar una familia, derechos de la mujer casada, a la educación, a la vida privada y a la libertad de desplazamiento y residencia¹⁵⁹.

Estos derechos, en principio similares a los recogidos en la Declaración Universal, expresan una visión particular y propia de los mismos, redundando en aspectos de la vida privada como los derechos de la mujer o los propios derechos del musulmán, lo cual deja un margen amplio para la posible restricción o limitación de estos derechos en función de

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 117.

¹⁵⁷ Cfr. el texto de dicha declaración en Gema Martín Muñoz (ed.). *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*. Madrid: AECI, 1993, pp. 297-317.

¹⁵⁸ Cfr. el texto de la misma en ‘Alī al-Qāsimī. *Huqūq al-insān...*, p. 145-159.

¹⁵⁹ Carmelo Pérez Beltrán. “Religión y derechos...”, pp. 124-125.

lo que decrete la *šarī`a*, así como la propia interpretación que puedan hacer de la misma los alfaquíes de cada región del mundo islámico, cuyas sensibilidades pueden llegar a ser muy diferentes. Estas Declaraciones Universales se han visto además complementadas, en algunos casos, con declaraciones y documentos propios, como ocurrió en Marruecos con el documento *Min aŷl istrātīyīyya `arabiyya li-l-tarbiyya `alā ḥuqūq al-insān* (Por una estrategia árabe para la educación en Derechos Humanos), elaborado en Rabat en 1999 durante el Congreso Regional para la Educación en Derechos Humanos, organizado por el Consejo Consultivo de Derechos Humanos y la UNESCO¹⁶⁰.

Sin embargo, todo este desarrollo intelectual y teórico de las instituciones árabes e islámicas no ha calado entre la mayoría de la población musulmana, generalmente desinformada y alejada de los circuitos institucionales en los que circulan estos documentos. El islamismo no es ajeno a ello, por lo que su discurso siempre ha tratado de ser un tanto populista y sencillo, de manera que resulta mucho más atractivo. En el caso de los derechos humanos, los teóricos islamistas, casi sin excepción, los han presentado como un arma de Occidente para hacer valer su papel de único depositario de la dignidad humana y garante único, al menos desde la elaboración teórica, de los derechos de la persona. En definitiva, el islamismo observa un elemento de subyugación cultural en los derechos humanos tal como son presentados desde Occidente, pues nuevamente la falta de referencia a Dios y a la religión hace que el enfoque occidental sea visto por los islamistas como un intento de secularización de las sociedades musulmanas y un instrumento de la “cruzada laica”¹⁶¹ de Occidente. Por ello, este rechazo o al menos desconfianza, que varía en intensidad y formas dependiendo de cada ideólogo u organización islamista en cuestión, afecta sobre todo a la falta de dignidad del pueblo musulmán por no ser capaz de reconocerse en la *šarī`a* sin complejos y aceptar las elaboraciones teóricas laicas como métodos teóricos válidos de desarrollo, sin tener en cuenta las propias aportaciones del Islam. En general no se trata de un discurso en contra de los derechos que incluye la Declaración Universal, sino que éste acepta generalmente esos derechos y los reconoce

¹⁶⁰ `Alī al-Qāsimī. *Ḥuqūq al-insān...*, p. 163.

¹⁶¹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Islamiser la modernité*. S.d.: Al Ofok, 1998, pp. 72-76.

como propios del legado cultural y religioso islámico, pero rechaza la carga de laicidad y de imposición cultural que conlleva su aceptación, lo que es considerado además como una gran hipocresía, pues se observa a Occidente como el primero en incumplir los derechos de la Declaración Universal, especialmente en lo referente al pueblo musulmán, para lo cual se aporta generalmente el caudal simbólico que aporta a la causa la situación de Palestina. Por ello, en numerosas ocasiones, los islamistas se presentan como los auténticos defensores de los derechos humanos, en contraposición a unos regímenes autoritarios que utilizan la noción de *derechos humanos* como reclamo de legitimidad frente a Occidente, y cuyo incumplimiento sistemático es notorio¹⁶².

¹⁶² Cfr. Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (eds.). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004.

3. LA EXPERIENCIA DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA MARROQUÍ: IDEOLOGÍA Y DESARROLLO

3. LA EXPERIENCIA DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA MARROQUÍ: IDEOLOGÍA Y DESARROLLO

En relación con la evolución democrática en Marruecos, el movimiento islamista ha jugado y sigue jugando un papel determinante desde el punto de vista social y político. Tanto como ideología política como por su importancia desde el punto de vista de la movilización social, el islamismo político ha abierto nuevas vías de desarrollo político en diferentes niveles, no sólo de forma activa, participando directamente en el juego político oficial bajo las siglas y la metodología de un partido político como el PJD, sino también de forma indirecta, planteando una disidencia ideológica y frontal a la propia naturaleza del régimen mediante la adopción de un determinado discurso de contestación de base religiosa, reforzado con la práctica asociativa de acción social y directa frente a las graves carencias sociales del sistema. Una de las características más significativas de ambas tendencias es que, a pesar de sus divergencias en el modo de actuación y en sus relaciones con el poder, tanto una como otra parten de un ámbito de reconocimiento y actuación común, a saber, Marruecos, lo que constituye una prueba de su adscripción a la modernidad, pues:

“la referencia al estado, como ámbito fundamental del pensamiento y de la acción política islamista, constituye claramente una innovación respecto a las teorías políticas clásicas, siendo sin duda el resultado de la dialéctica desarrollada entre el islamismo y sus antagonistas ideológicos en el mundo árabe – nacionalismo, socialismo y liberalismo – así como de la atención prioritaria dispensada por los islamistas a los procesos políticos nacionales”¹⁶³.

Por lo tanto, y a pesar de la importancia de la pertenencia a la *umma* en la ideología política del movimiento islamista marroquí, ésta queda fijada a través de la referencia primera a la nación marroquí como sujeto de la acción colectiva y como marco de reconocimiento común. La propia especificidad del islamismo marroquí viene marcada por la influencia no sólo de los movimientos islamistas orientales y sus ideologías, especialmente la *salafiyah*, además de importantes acontecimientos como el triunfo de la Revolución Islámica en Irán en 1979, sino también de la propia configuración social,

¹⁶³ Máximo Campanini. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 231.

cultural y religiosa que el islam determina en Marruecos, de la que no se puede desligar el islam popular ni el sufismo en sus diferentes vertientes¹⁶⁴, los cuales siempre han estado relacionados, de una manera u otra, con la estructura del poder y las élites en Marruecos, desde la tribu hasta el Estado¹⁶⁵. El recurso a la religión como referencia ideológica de un cambio revolucionario fue determinante en el surgimiento y desarrollo de un movimiento islamista organizado, al que se sumaron de esta forma diferentes elementos procedentes de sectores nacionalistas de izquierda, cuya conjunción se plasmó en el posterior surgimiento de organizaciones islamistas como *al-Badīl al-Hadārī*. El factor de lucha del islamismo, que en un principio el sistema había utilizado contra los elementos de izquierda revolucionaria en los años 60, se convirtió en el elemento de contestación y oposición política que a partir de los años 70 atrajo a militantes de izquierda hacia el movimiento islamista, ante la decadencia de los partidos marxistas y sindicatos como organizaciones de auténtica oposición. Dichas organizaciones de signo comunista, marxista o socialista, estaban atravesando una grave crisis ideológica y estructural en Marruecos y en el resto del mundo, ante la desilusión provocada por la deriva autoritaria y decadente de la URSS y los países de la órbita soviética, así como por el anquilosamiento de los regímenes socialistas árabes representados por el partido *Ba`at* en Siria e Iraq, principalmente¹⁶⁶.

En este sentido, la labor del movimiento islamista y su diversidad como elemento contestatario ha logrado abrir en cierta medida el campo democrático en determinados momentos, a pesar de la represión estructural ejercida por el régimen coyunturalmente, siendo sin duda hoy en día uno de los factores básicos a tener en cuenta en cualquier posible proceso de desarrollo político en Marruecos, independientemente de la incertidumbre que pesa sobre el modelo de sociedad y de estado que pretenden construir en el hipotético caso de alcanzar el poder. Esta incertidumbre es menor en el caso del PJD, el cual, al haber aceptado sin reservas la validez del sistema existente, ha desarrollado un discurso reformista de oposición basado en la religión pero prácticamente carente de

¹⁶⁴ Cfr. Juan José Sánchez Sandoval. *Sufismo y poder en Marruecos*. Cádiz: Quorum, 2004.

¹⁶⁵ Nūr al-Dīn al-Zāhī. *Al-Zawiyya wa-l-ḥizb. Al-Islām wa-l-siyāsa fi l-muṭtama` al-magribī* (La zawiya y el partido. Islam y política en la sociedad marroquí). Casablanca: Afīqiyā al-Śarq, 2003, pp. 29-33.

¹⁶⁶ Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, pp. 88-91.

elementos de cambio revolucionario, el cual hace referencia constante a la democracia en su discurso y en su práctica política de partido como necesidad y elemento de desarrollo¹⁶⁷.

No ocurre así con la vertiente del movimiento islamista no insertada en la vida política oficial, *al-'Adl wa-l-Ihsān*, la cual a través de las obras de 'Abd al-Salām Yāsīn enfoca el concepto de democracia desde la denuncia de su utilización arbitraria y excluyente por parte de Occidente y del propio régimen *majzení*, afirmando no obstante la validez de los presupuestos islámicos, muy especialmente de la *šūrā*, y sus valores como garantes del desarrollo social y político de un auténtico Estado de derecho.

3.1. Orígenes, evolución y perspectivas del islamismo en Marruecos

A pesar de la incuestionable legitimidad histórica y religiosa del régimen *'alawī* representado por Ḥasan II, las décadas posteriores a su entronización en 1961 estuvieron marcadas por los llamados *años de plomo*, durante los cuales el régimen se cerró sobre sí mismo, en una involución sin precedentes que cerró el camino a la democratización y a la apertura, y que estableció definitivamente un férreo sistema neopatrimonial “caracterizado por el control del Estado sobre cualquier manifestación social, las relaciones clientelares y la apelación a una imagen paternalista de la relación política, según la cual el país es identificado con una amplia familia patriarcal y agnática, encabezada por un jefe (...) que se convierte en su tutor y guía”¹⁶⁸. Esta oscura etapa social y política tiene su epicentro en el estado de excepción decretado entre 1965 y 1970, durante el cual el régimen *majzení* reforzó sus estructuras y acaparó todos los aparatos del Estado, a lo cual contribuyó una política represiva sin precedentes que, plasmada en la Constitución de 1970, limitaba todo tipo de libertades individuales y colectivas, y hacia de la censura y la represión su principal arma de control social y político. Los intentos de golpes de estado sufridos por Ḥasan II en 1971 y 1972, a los cuales sobrevivió de manera casi milagrosa, contribuyeron ampliamente a agrandar la figura legendaria del rey y le dotaron de nuevos resortes de legitimidad ante las crecientes demandas de apertura y democracia que comenzaban a extenderse entre la

¹⁶⁷ Cfr. *Mašrū` al-warraqa al-madhabiyya* (Plan de documento doctrinario). Documento de presentación del V Congreso Nacional del PJD. Rabat, 9-11 abril 2004.

¹⁶⁸ Carmelo Pérez Beltrán. “Democracia, sociedad civil..., p. 89.

población, especialmente avivada desde sectores próximos a la izquierda y al marxismo, como el movimiento *Ilà l-Amām* (Hacia adelante) dirigido por Abraham Serfaty.

Es en este clima de dura represión y oposición de izquierdas de los primeros años de la década de los 70 en el que el islamismo marroquí comienza a dar sus primeros pasos. En esta primera etapa comienza a estructurarse un importante movimiento islamista que constituirá la base del islamismo marroquí posterior, y que contará con la indiferencia y a veces con la velada aprobación del poder, al encontrar en este nuevo actor un movimiento social capaz de frenar el avance de la oposición política y sindical de izquierdas. Para poder comprender el surgimiento del islamismo político en toda su complejidad a partir de los años 70, es necesario plantear brevemente el panorama religioso en el que comienzan a desarrollarse los primeros movimientos islamistas, ya que al principio son las cofradías y las asociaciones islámicas de *da`wa* las que, en el contexto de la grave crisis política y económica que vive Marruecos, comienzan a incubar y desarrollar en su seno posturas de oposición política.¹⁶⁹

3.1.1. La contestación islámica en Marruecos

En este sentido, una tipología de las diferentes asociaciones religiosas presentes en Marruecos planteada por el sociólogo Abdessamad Dialmy¹⁷⁰ distingue entre las cofradías sufies (*tariqāt*), las asociaciones islámicas de predicación (*da`wa*), las de los ulemas contestatarios (*‘ulamā’*) y las asociaciones islamistas *stricto sensu* (*al-islāmiyyūn*). A esta clasificación, aunque clara, cabría superponer la expuesta por Muḥammad Ḏarīf, quien habla de *círculos de acción religiosa* (*dā’irat al-fīl al-dīnī*), añadiendo a las categorías anteriores las asociaciones de tipo cultural (*taqāfi*) y las de corte *salafī*, diferenciándolas así de lo que él llama *círculo de acción ḥarakī*, que correspondería con el movimiento islamista¹⁷¹.

Las *tariqāt* o cofradías, en principio, no aportan ninguna visión estrictamente política¹⁷², si bien han jugado un papel determinante en la formación de determinados

¹⁶⁹ Abderrahim Lamchichi. *Islam et contestation au Maghreb*. París: L’Harmattan, 1989, p. 164.

¹⁷⁰ Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, p. 10.

¹⁷¹ Muḥammad Ḏarīf. *Al-islāmiyyūn al-magāriba...*, pp. 5-12.

¹⁷² No obstante, hay que tener en cuenta que la no participación activa o teórica en la política ya supone una toma de postura implícita hacia la aceptación de la situación vigente, por lo que es necesario ser prudentes a la hora de analizar este fenómeno.

cuadros dirigentes del islamismo marroquí, como es el caso de la cofradía *Būšišiyya*, en la que se formó 'Abd al-Salām Yāsīn, o la *Zitūniyya* de Fez, conocida por haber encabezado algunos enfrentamientos violentos contra la policía, ya que a pesar de declararse apolíticas, estas cofradías son favorables a la acción política, la cual es desarrollada de forma indirecta en su labor educativa entre los miembros¹⁷³.

Entre cofradía y asociación de *da`wa* con ciertas connotaciones políticas podría situarse la asociación *Ŷamā`at al-Tablīg wa-l-Da`wa ilà Allāh*, de origen indo-paquistaní y llegada a Marruecos en 1964¹⁷⁴, cuya estructura es semejante a una *tariqa*, con la que comparte también espíritu educativo, pero cuyo objetivo principal es la predicación del islam como modo de vida completo, y la aplicación de la correcta moral islámica en todos los aspectos de la vida del musulmán. Lo más destacable de esta asociación es la forma de vida de sus miembros, que viven generalmente en comunidad bajo unas reglas muy determinadas que tratan de ajustarse al ideal de comportamiento profético, y realizando frecuentemente tareas de predicación pública¹⁷⁵. La propia asociación rechaza toda adscripción política, al considerar que no es un asunto del dominio de su predicación, por lo que a pesar de que algunos autores la engloban como uno más de los movimientos islamistas marroquíes¹⁷⁶, otros autores no la consideran dentro del islamismo, a pesar de que de sus presupuestos sociales y religiosos puedan derivarse cierto tipo de contestación política, y de que muchos militantes se hayan formado y hayan dado sus primeros pasos hacia el islamismo dentro de esta asociación, pues es considerada como un movimiento púramente de *da`wa*¹⁷⁷.

Lo que Dialmy llama *ulemas contestatarios*¹⁷⁸ representa una realidad muy dinámica en los años 60 que une predicación y contestación política. El establecimiento a partir de los años 60 de la clase de los ulemas como funcionariado del Estado en todos los sentidos, dependientes del Ministerio de los *Awqāf* y Asuntos Islámicos, llevó a algunos de

¹⁷³ La cofradía *Būšišiyya* pasó de considerarse *tabarrukiyya* (iniciática) a *tarbawiyya* (educativa) en 1960. Cfr. Mohamed Tozy. "Las asociaciones con vocación religiosa: Propuestas de Lectura". En Maria-Àngels Roque. *La sociedad civil...*, pp. 214-232.

¹⁷⁴ El dirigente más representativo de esta asociación es Muhammad al-Ḥamdawī, quien estuvo al frente de la misma hasta 1987, cuando fue sucedido por Al-Bāṣir al-Yūnīsī. Cfr. Rachid Ben Rochd. *Islam entre islamisme et anti-islamisme*. Casablanca: Déchra, 2000.

¹⁷⁵ Cfr. Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p. 211.

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 212.

¹⁷⁷ Muhammad Ḏarīf. *Al-Dīn wa-l-siyāsa fī l-Maġrib* (Religión y política en Marruecos). Casablanca: Manṣūrāt al-Maŷalla al-Maġribiyya li-`Ilm al-İytimā` al-Siyāsī, 2000, p. 35.

ellos a cuestionarse vivamente el margen de libertad con el que contaría para ejercer su labor, especialmente en lo relativo al contenido y la forma de la *ju‘bā* o discurso de los viernes en las mezquitas¹⁷⁹. En este sentido, algunos ulemas se negaron a aceptar lo que consideraban una injerencia del poder terrenal en los asuntos relativos a la religión, ya que desde el citado Ministerio se instaba a los ulemas a no inmiscuirse en asuntos políticos ni ejercer una labor crítica contra el régimen. Algunos de los ulemas que encabezaron esta nueva oposición desde el *minbar* fueron ‘Abd al-Bārī al-Zamzāmī y ‘Abd al-‘Azīz b. Ṣiddīq, quienes culparon públicamente al poder de la disolución de las costumbres religiosas y denunciaron el intento de manipulación al que se veían sometidos, llamando así a la contestación política y al *ŷihād* contra el poder corrupto. De esta forma, los ulemas contestatarios, agrupados posteriormente en una asociación llamada *Ulemas Independientes de Marruecos* ejercieron una labor de predicación (*da‘wa*) enfocada a la contestación política, en lo que supuso un primer atisbo metodológico del islamismo posterior, que tomará connotaciones aún más contestatarias en las décadas siguientes¹⁸⁰ bajo la consideración de que es el poder político quien debe seguir los consejos de los ulemas, conocedores de la *šarī‘a*, y no a la inversa¹⁸¹.

Las categorías minoritarias y menos representativas de asociaciones islámicas o de acción religiosa son las representadas por lo que Darīf llama *círculo de acción salafí* (*dā‘irat al-fī‘l al-salafī*), cuyo ejemplo es la *Ŷami‘iyya al-Da‘wa ilà al-Qur‘ān wa-l-Sunna* (Asociación de la Conversión al Corán y la Sunna), y el *círculo de acción cultural* (*dā‘irat al-fī‘l al-taqāfi*), representado por la asociación *Rābi‘at al-Mustaqbāl al-Islāmī* (Liga del Futuro Islámico), las cuales no ejercen un trabajo estrictamente político, sino de corte religioso y cultural, al menos en esta primera época.

¹⁷⁸ Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, p. 12.

¹⁷⁹ Hasta la creación en 1964 del Instituto *Dār al-Ḥadīt al-Hasaniyya* en Rabat, y de la posterior inclusión de los Estudios Islámicos como titulación superior en los centros universitarios civiles, los ulemas, para ser considerados como tales, debían poseer el título otorgado por la Universidad Islámica de al-Qarawiyīn de Fez, conforme a lo definido por la oficialista Liga de Ulemas de Marruecos. Cfr. Mohamed Tozy. *Monarquía e islam...*, p.88.

¹⁸⁰ Con ocasión de la Guerra del Golfo de 1991, ‘Abd al-‘Azīz b. Ṣiddīq elaboró una *fatwā* en la que se condenaba el apoyo de Kuwait y Arabia Saudí a los “cristianos”, lo que generó una fuerte polémica que le llevó a cuestionar la legitimidad religiosa de la monarquía marroquí, tras lo cual fue suspendido de sus funciones como predicador.

¹⁸¹ Cfr. Abū Zayd Muqrī‘ al-Idrīsī. *Al-Haraka al-islāmiyya bayna al-fikr wa-l-wāqi‘* (El movimiento islamista entre el pensamiento y la realidad). Casablanca: Alwān Magribiyya, 2002.

En este contexto de contestación política surgen las primeras asociaciones islamistas de Marruecos, cuya diferencia con otro tipo de asociaciones religiosas es que ya comienzan a autocalificarse como *islamistas* (*al-islāmiyyūn*) y a entonar un discurso abiertamente político y militante. Puede decirse que el islamismo marroquí nace al amparo de dos figuras determinantes, a saber, 'Abd al-Karīm Muṭī` y 'Abd al-Salām Yāsīn, quienes representan también dos modos de entender el islamismo, dos corrientes a veces divergentes y paralelas que han influido de forma decisiva en el desarrollo del islamismo en Marruecos.

3.1.2. *Al-Šabība al-Islāmiyya: germen del islamismo militante*

La primera de estas asociaciones islamistas desde el punto de vista cronológico es la *Ŷamā`at al-Šabība al-Islāmiyya* (Asociación de la Juventud Islámica), fundada oficialmente en octubre de 1970 en Casablanca¹⁸² por 'Abd al-Karīm Muṭī`, un profesor e inspector de enseñanza secundaria, antiguo militante de *al-Ittiḥād al-Iṣṭirākī* (USFP), partido en el que había intentado desarrollar una célula secreta y con el que sostenía una fuerte disputa, al haber sido apartado de la carrera hacia la dirección. La mayoría de los miembros de esta asociación pertenecían, al igual que Muṭī` al ámbito de la enseñanza, profesores, estudiantes, etc. que atraídos por el carisma de Muṭī` y su discurso pretendían combatir la creciente influencia de los partidos y sindicatos de izquierda en el ámbito educativo, especialmente en las universidades y centros de enseñanza secundaria. Hay que destacar en este sentido la importancia del contexto en el que nace la asociación, ya que el 23 de marzo de 1969 se había fundado *Ilā l-Amām*, y pocos años antes el desastre de la guerra de 1967 había sumido al nacionalismo árabe en una profunda crisis. Pronto la asociación cambia el apelativo de *ŷamā`a* (asociación) por el de *ḥaraka* (movimiento), lo que Muṭī` justificó diciendo que:

*“el término ŷamā`a procede de un concepto legal y reaccionario puesto al servicio de los regímenes de la ŷāhiliyya, mientras que el término ḥaraka evoca una noción de ḷihād en la que el objetivo es la destrucción de los regímenes de la ŷāhiliyya para sustituírlos por un gobierno islámico”*¹⁸³.

¹⁸² A pesar de que octubre de 1970 sea la fecha oficial del nacimiento de la *Šabība*, la asociación ya funcionaba como tal desde 1969. Muḥammad Darīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 25.

¹⁸³ Rachid Ben Rochd. *Islam entre islamisme...*, p. 96.

Observando este fragmento puede apreciarse la influencia que tienen en su discurso las doctrinas y las referencias exegéticas de Sayyid Qutb (1929-1966), cuyo libro *Ma`ālim fī l-tarīq* (Señales en el camino)¹⁸⁴ es tomado como referencia ideológica básica del movimiento. En dicho libro se encuentra la razón del cambio de apelativo hacia el de *haraka*, pues en él se expone la importancia del *movimiento* hacia “la liberación del hombre en la tierra”¹⁸⁵. Es destacable asimismo como su discurso se asemeja en gran medida al discurso de la izquierda revolucionaria, de donde el propio Muṭī` provenía, a la vez que lo recubre de una nueva concepción islámica observable en términos como *ŷihād* o *ŷāhiliyya*, que reemplazan a los conceptos de lucha de clases (*nīdāl*) o regímenes reaccionarios, respectivamente.

La radicalización del discurso de Muṭī` se plasma en la acción de la *Šabība*, cuya estructura se va a ir ramificando en dos tendencias principales, una más institucional y pública que presentaba a la *Šabība* como una asociación islámica dedicada a la educación, la formación y la promoción de los valores islámicos a través de la acción social en barrios, liceos y universidades, y otra de corte más radical y clandestino que abogaba por la lucha activa contra el sistema. Así, a pesar de manejar un discurso religioso y social, el espíritu violento y revolucionario cobra fuerza dentro de la *Šabība*, lo cual se plasma en la formación de un grupo clandestino inspirado por el propio Muṭī` llamado *Faṣīl al-Ŷihād* (Comando *Ŷihād*), el cual se centra en la lucha armada y directa contra la izquierda política y sindical marroquí en diferentes ámbitos, especialmente en los centros de enseñanza.

El punto culminante de este ascenso violento lo constituye el asesinato del dirigente de la USFP, ‘Umar b. Ÿellūn en 1975, de cuya incitación fue acusado el propio Muṭī`, quien inmediatamente abandonó el país y, tras pasar por Arabia Saudí y Argelia, fue aceptado como refugiado político en Libia. El asesinato de B. Ÿellūn supone asimismo un punto de inflexión en la relación del islamismo político con el poder, ya que si bien hasta ese momento el *majzen* había permitido, y hasta cierto punto alentado la emergencia islámica en oposición al ascenso socialista y comunista, el asesinato del conocido dirigente socialista llamó la atención sobre el peligro real de seguir alimentando un movimiento que a la larga resultaría desestabilizador para el Estado.

¹⁸⁴ Cfr. Sayyid Qutb. *Ma`ālim fī l-tarīq* (Señales en el camino). El Cairo: Dār al-Šarq, 1979.

¹⁸⁵ Muḥammad Ḏarīf. *Al-Haraka al-islāmiyya...*, pp. 73-74.

La huida de Muṭī` condenado a cadena perpetua en 1980, y la consecuente desmembración de la *Šabība* a partir de 1976 abre una nueva etapa en la que dos tendencias divergentes van a comenzar a abrirse paso entre los miembros de la organización. Por un lado, el sector más violento se desmembra en una serie de organizaciones clandestinas que abogan directamente por la lucha armada. Tras la desaparición de *Faṣīl al-Ŷihād*, el llamado “brazo armado” de la *Šabība*, y el encarcelamiento de sus responsables, Muṭī` decide crear la *Harakat al-Muŷāhidīn* (Movimiento de los Combatientes), grupo que destacó a principios de los años 80 por su labor propagandística contra el régimen. Otros grupos como *Qiyāda Sudāsiyya* (Comité de los seis)¹⁸⁶, y la *Ŷamā`a Tabiyyīn* (Grupo de Discernimiento), surgen relacionados con una pugna por tomar las riendas de la dirección de la *Šabība* en la clandestinidad, de la cual fue expulsado Muṭī` en 1981, variando posteriormente sus estrategias. También relacionados con esta línea combatiente cabe citar a pequeños grupos como *Munaqqadama al-Muŷāhidīn bi-l-Magrib* (Organización de Combatientes de Marruecos), fundada desde el exilio por Muṭī` en 1981, *Tanqīm Ÿunūd Allāh* (Organización de los Soldados de Dios), *Hizb al-Taḥrīr al-Islāmī* (Partido de la Liberación Islámica) o *Harakat al-Šabāb al-Islāmī al-Tawrī* (Movimiento de la Juventud Islámica Revolucionaria), entre otros¹⁸⁷.

3.1.3. De *al-Ŷamā`a al-Islāmiyya* a *Harakat al-Tawhīd wa-l-Islāḥ*: la opción participativa

De otra parte, el sector más moderado trata de distanciarse de la violencia de Muṭī` y se disgrega en una serie de asociaciones ideológicamente moderadas, de las cuales será la principal *al-Ŷamā`a al-Islāmiyya* (Asociación Islámica), fundada en 1983 en Rabat y dirigida por `Abd al-Ilāh b. Kirān. La importancia de B. Kirān en el campo del islamismo marroquí será decisiva en cuanto desde el primer momento la nueva asociación renuncia a los presupuestos violentos y opta abiertamente por participar en la vida política oficial del país, decisión no exenta de riesgos que, a pesar de poner en peligro la trayectoria política de la asociación, abrió nuevas e interesantes perspectivas para el islamismo político marroquí.

¹⁸⁶ Los seis miembros de este comité, decisivos en la posterior etapa de la *Šabība*, eran Al-Nāyit Bulfaqīh, Nūr al-Dīn Ḏakīr, Ahmād Buldahim, `Uṭmān Manār, `Abd al-Rahīm al-Sa`adawī y `Abd al-Karīm Benṣeyj.

¹⁸⁷ Muḥammad Ḏarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, pp. 39-43.

En consonancia con este espíritu de integración, *al-Ŷamā`a al-Islāmiyya* cambia su nombre por el de *Harakat al-Islāh wa-l-Taydīd* (Movimiento Reforma y Renovación), una apelación que deja de lado el imaginario tradicional islámico asociado a dos palabras como *ŷamā`a* e *islām*, ambas de origen coránico, para recurrir a un nuevo referente que entronca con la filosofía política de la *Nahḍa* árabe del siglo XIX, como son los términos *islāh* (reforma) y *taydīd* (renovación). Junto a ellos, el término *haraka* expresa una voluntad de acción y un cambio de posición, en cuanto designa un movimiento, una trayectoria entre dos puntos con una dirección determinada¹⁸⁸. Este alejamiento intencionado de la referencia islámica se produce con un espíritu de profunda renovación (*taydīd*) que pretende distanciar el nuevo rumbo del movimiento de cualquier conexión con la violencia anterior del sector más radical de la *Šabība*.

En este nuevo marco ideológico se sitúa la comunicación que desde un primer momento entabla el movimiento con las autoridades y el Palacio, enmarcada en la voluntad clara de salir definitivamente de la clandestinidad y participar en el juego político oficial y presidida por el reconocimiento inicial de la legitimidad del régimen monárquico constitucional por parte del movimiento. `Abd al-Ilāh b. Kirān sostiene esta postura en numerosas entrevistas y comunicados, especialmente en la revista *al-Rāya* (El Estandarte), órgano de expresión del movimiento desde 1996.

El acercamiento de *al-Islāh wa-l-Taydīd* a diferentes partidos, comienza por una aproximación al *Hizb al-Istiqlāl*, el cual siempre ha sostenido la importancia de la referencia al islam como pilar fundamental del partido, por lo que los puntos de encuentro eran, desde un principio, numerosos. El propio *Istiqlāl* ha sostenido esta afinidad, no sólo entonces, sino hasta en la actualidad. Sin embargo, las tesis populistas islamistas del movimiento acabaron chocando ideológicamente con el salafismo hasta cierto punto burgués, urbano y elitista representado por el *Istiqlāl*. Finalmente, el movimiento se aproxima a un partido político de larga trayectoria en la escena marroquí, el *Harakat al-Ša'bīyya al-Dustūriyya al-Dīmuqrāṭīyya* (Movimiento Popular Constitucional y Democrático, MPCD), fundado en febrero de 1967 y presidido por uno de los líderes históricos del Ejército de Liberación Nacional, el doctor `Abd al-Karīm Jaṭīb. Este

¹⁸⁸ Rašīd Sawdū. *Al-Haraka fī masār Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh* (El “movimiento” en la trayectoria del Movimiento Unidad y Reforma). Rabat: Tūb Bārīs, 2002, p. 2.

acercamiento resulta lógico, pues analizando la trayectoria ideológica del MPCD cabría hablar de la existencia de un partido islamista *de facto* incluso antes de la entrada de *al-Islāḥ* en su seno. De hecho, la adopción del islam como referencia suprema ya se encontraba en el centro del esquema ideológico del Partido, lo que además era refrendado por la práctica política y discursiva del propio Jaṭīb, quien no dudó en situarse del lado de Irán en la guerra Irán-Iraq al considerar que se trataba de la guerra entre un estado islámico y otro laico, además de apoyar las luchas estudiantiles islamistas contra la izquierda, o abordar la crisis política y económica de Marruecos como un problema de abandono de los valores islámicos por parte del poder, como afirmó en la campaña electoral de 1984.

En definitiva, el MPCD siempre había afirmado que sería imposible la reforma social del país sin tener en cuenta los valores islámicos. Así, tras el congreso extraordinario del partido el 2 de junio de 1996, se aprueba la inclusión del movimiento en su seno¹⁸⁹, concretándose así el marco legal de participación política del movimiento, cuyo acuerdo con el partido giraba en torno a tres puntos comunes, a saber, el islam, la monarquía constitucional y la no-violencia. Poco después se produce la reunificación, el 31 de agosto de 1996, de *al-Islāḥ wa-l-Tayyid* y la *Rābiṭat al-Mustaqbāl al-Islāmī* (Liga del Futuro Islámico), de la que surge el definitivo *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* (Movimiento Unidad y Reforma)¹⁹⁰, presidido por Ahmād Rāyṣūnī. La inmediata inclusión de los máximos representantes del movimiento en la secretaría general del MPCD, en la que cuatro de sus siete miembros pertenecían a la *Haraka*¹⁹¹, da una idea de la importancia que enseguida cobró el movimiento en un partido que hasta entonces no había cobrado excesivo protagonismo en la escena electoral y mediática. El 4 de octubre de 1998 el MPCD cambia sus siglas por las de *Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD), con las cuales se reconoce el cambio definitivo de orientación del partido hacia posturas islamistas no exentas de contestación, pero adecuadas en mayor o menor medida a las características del juego político oficial.

¹⁸⁹ Cfr. los documentos de trabajo del congreso extraordinario del MPCD en *al-Rāya*, 199 (4/06/1996).

¹⁹⁰ Cfr. el manifiesto de la reunificación de ambos movimientos en *al-Rāya*, 212 (3/09/1996), p. 1.

¹⁹¹ Los cuatro miembros de *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* presentes en la secretaría general del MPCD eran: `Abd al-Ilāh b. Kirān, Lahsan Dawdī, Sa`ad al-Dīn al-`Utmānī y `Abd Allāh Bāhā.

3.1.4. *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān: de la mística a la oposición*

La más conocida y numerosa de las asociaciones denominadas *islamistas* o *harakies*¹⁹², así como la más carismática desde el punto de vista ideológico y metodológico es la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān*. Su nacimiento y desarrollo va indisolublemente unido a la figura de su líder carismático, el *šayj* `Abd al-Salām Yāsīn, probablemente el más conocido y mediatizado de los líderes islamistas marroquíes, como demuestran las frecuentes alusiones a su persona en los medios de prensa escritos y la bibliografía aparecida en Marruecos acerca de su pensamiento y su trayectoria¹⁹³.

Nacido en 1928 en Marrakech, `Abd al-Salām Yāsīn emprende pronto los estudios de ciencias del islam en el instituto Ibn Yūsuf de la misma ciudad, tras lo cual pasa en 1947 a estudiar en el Centro de Formación de Inspectores de Enseñanza. A partir de ese momento comienza su carrera como inspector de enseñanza, que lo llevará a ser nombrado director del centro de formación de inspectores de Rabat en 1965. Durante este periodo realiza diversos viajes a Europa y Estados Unidos, además de a otros países árabes y africanos en calidad de asesor pedagógico. Desde el punto de vista religioso, Yāsīn pertenecía a la cofradía *Būšīšīyya*, una *tariqa* sufí con sede en el norte de Marruecos, en la que destacó enseguida por su fervor y dedicación, y en la que Yāsīn afirma haber encontrado respuesta a su búsqueda espiritual. Sin embargo, en 1973 abandona la cofradía por motivos que él achaca a su deseo de acción política¹⁹⁴. Poco después, en 1974, se produce el salto definitivo a la acción política en lo que supone al mismo tiempo la aparición fundacional *oficiosa* de la *Ŷamā`a* con la redacción de una carta abierta dirigida a Hasan II bajo el título de *Al-Islām aw al-Tūfān*, en la que afirma en términos muy directos la necesidad de conversión al islam *auténtico* del régimen. La respuesta de Palacio es contundente, y Yāsīn es condenado a tres años y medio de prisión, dos de los cuales es internado en un asilo psiquiátrico. Esta etapa de su vida, como afirma Rachid Ben

¹⁹² Muhammad Ḏarīf. *Al-islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 37.

¹⁹³ Cfr. Sa`īd Lakaḥl. *Al-šayj `Abd al-Salām Yāsīn min al-qawma, naḥwa dawlat al-jilāfa* (El *šayj* `Abd al-Salām Yāsīn, del levantamiento al estado califal). Rabat: Dār al-Naṣr al-Maqribiyya, 2003.

¹⁹⁴ Muhammad Ḏarīf. *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān: qirā` fi l-masārāt* (Asociación Justicia y Espiritualidad: una lectura de sus trayectorias). Rabat: Mansūrāt al-Maŷalla al-Maqribiyya li-`Ilm al-İytimā` al-Siyāsī, 1995, p. 5.

Rochd¹⁹⁵, acaba definitivamente por concederle la aureola de mártir y engrandecer su figura de líder musulmán que será determinante en la trayectoria del movimiento. Tras su puesta en libertad en 1978 comienza a editar la revista *al-Ŷamā`a*, prohibida desde el número 10 en 1983 por criticar abiertamente al régimen. En 1984 publica otros dos periódicos, ambos prohibidos, abriéndose contra él un proceso judicial que acaba con una condena a dos años de cárcel. En 1983 deposita ante las autoridades los estatutos de una asociación llamada *Ŷami`at al-Ŷamā`a al-Jayriyya* (Asociación de la Comunidad del Bien), tras haberse negado éstas a reconocer la primera asociación fundada por Yāsīn en febrero de 1983 llamada simplemente *al-Ŷamā`a*, mencionando ya explícitamente en sus estatutos su carácter político.

En 1985 funda la asociación que en 1987 tomará definitivamente el nombre de *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān*, surgiendo como una asociación religiosa con un carácter fuertemente militante y una organización perfectamente estructurada, basada en parte en la organización de los Hermanos Musulmanes, y en parte en un modelo gremial semejante al existente en ciertas *tariqāt* sufies de Marruecos, lo que la hace poseedora de una personalidad propia ciertamente carismática, perfectamente reflejada en el libro-guía del movimiento, *al-Minhāŷ al-Nabāwī*¹⁹⁶.

Entre 1989 y 2000, Yāsīn es condenado a arresto domiciliario, tiempo durante el cual se dedica a escribir y elaborar en numerosos libros sus teorías políticas y religiosas, en las que llama a la participación política mediante la acción espiritual individual y colectiva, cuyo fin último es la instauración del *estado califal unificado*¹⁹⁷, que comienza por la creación de diferentes asociaciones islamistas en cada país, para lograr finalmente la unión de todos los movimientos nacionales en una única comunidad mundial, pero renunciando a todo tipo de violencia tanto en el discurso como en la práctica pública.

Como demuestra su producción bibliográfica, los términos claves de *‘adl* e *ihsān* presiden el pensamiento político-religioso de Yāsīn¹⁹⁸. Así, *al-‘adl*, literalmente “justicia”, apela a la justicia social que debe presidir la función de cualquier estado islámico, y que hasta los años ochenta era inmediatamente relacionada con la acción de la izquierda en

¹⁹⁵ Rachid Ben Rochd. *Islam entre islamisme...*, p. 84.

¹⁹⁶ Cfr. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāŷ...*, pp. 11-13.

¹⁹⁷ Sa’id Lakahl. *Al-šayj ‘Abd al-Salām Yāsīn...*, pp. 42-43.

¹⁹⁸ Cfr. ‘Abd al-Salām Yāsīn. *Nazārat fī l-fiqh....*, pp. 11-12.

Marruecos, lo que contribuyó a acercar a muchos militantes izquierdistas hacia las posiciones contestatarias de Yāsīn, puesto que si bien la contestación política había sido patrimonio de la izquierda durante los años sesenta y setenta mediante la llamada incendiaria a la lucha de clases, el islamismo de Yāsīn pretende alcanzar la misma justicia social apelando al concepto de *al-iḥsān*, término de origen coránico y por tanto de claro referente islámico, al igual que *al-`adl*, que podría ser traducido como “*mejora*”, “*beneficencia*”, “*caridad*”, o “*espiritualidad*”, puesto que es asociado con una llamada a la solidaridad y la ayuda mutua como deber de la comunidad musulmana para superar las diferencias sociales¹⁹⁹. Ambos términos suponen el referente último de la asociación, su referente institucional²⁰⁰, y el marco en el que `Abd al-Salām Yāsīn desarrolla todo su pensamiento²⁰¹. De esta forma, lo espiritual y lo político se dan la mano constantemente tanto en la teoría como en la práctica de la asociación, en un difícil equilibrio de fuerzas que apela al hombre como ser espiritual y a su deber de conocer sus derechos y luchar contra la injusticia mediante la *da`wa* ejercida especialmente en el campo de la educación y la sensibilización, y el rechazo de toda forma de violencia para alcanzar un estado islámico ideal²⁰².

No obstante, el recurso a lo espiritual, incluso a la mística como centro de acción es original del islamismo de la asociación, que se distancia del islamismo oriental también en otros aspectos como la apelación de *usra* (familia) que los miembros de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* utilizan para referirse a la misma, y que apela a la asociación más como una simple comunidad de creyentes que como a una organización militante, lo cual es también perceptible en los encuentros y reuniones que celebra la asociación. Junto al rechazo a la violencia, el rechazo a la clandestinidad es otro de los ejes de la *al-`Adl wa-l-Iḥsān*, que si bien no está oficialmente reconocida por las autoridades marroquíes a pesar de que sus militantes afirman su plena legalidad, como se ha visto, está muy presente en la vida social del país, en la que sus locales y actividades son perfectamente visibles y conocidas por toda la sociedad, las autoridades y los medios.

¹⁹⁹ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāj*..., p. 42.

²⁰⁰ Abdessamad Dialmy. “L’islamisme marocain...”, p. 13.

²⁰¹ Muḥammad Ḏarīf. *Yāmā`at al-`Adl*..., p. 8.

²⁰² `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāj*..., pp. 25-27.

3.2. El islamismo marroquí y la democracia

Una vez enmarcada la emergencia del movimiento islamista de Marruecos en el contexto socio-histórico de las últimas décadas, pueden analizarse los diferentes factores ideológicos y sociopolíticos más determinantes en relación con las diversas posturas del movimiento islamista marroquí ante el concepto, los valores y las técnicas democráticas.

En este sentido, cabe destacar por su relevancia las trayectorias sociopolíticas e ideológicas de los dos sectores mayoritarios y más representativos del islamismo marroquí contemporáneo, a saber, la *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* y su *alter ego* político, el PJD, y la *Ŷamā’at al-’Adl wa-l-Iḥsān*, los cuales presentan desarrollos teóricos diferentes en relación con el concepto de democracia, así como posturas políticas ciertamente divergentes desde el punto de vista de la acción islámica y su relación con el juego *democrático* oficial en el escenario político marroquí actual. La participación en la política oficial del PJD, con todo lo que ello conlleva desde el punto de vista ideológico, así como la disidencia política de base espiritual de *al-’Adl wa-l-Iḥsān*, conforman los dos ejes principales de la actuación y la toma de postura del movimiento islamista en relación con la democracia. Ello dota al islamismo marroquí de una gran diversidad de elementos teóricos y prácticos que tienden a asentar y legitimar las respectivas posiciones de sus actores en la sociedad, la cual es, en definitiva, la destinataria última del proyecto sociopolítico de cambio que representa el islamismo en Marruecos, en el cual la democracia es concebida como un concepto sumamente complejo y cargado de connotaciones en ocasiones contradictorias y polémicas. Así, el acercamiento del islamismo marroquí a la democracia debe ser analizado teniendo en cuenta estos factores divergentes, de forma que quede plasmado todo el abanico ideológico y práctico que hoy representa el movimiento islamista en la realidad sociopolítica de Marruecos.

3.2.1. *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* y el PJD: hacia una democracia oficialista

Al tratar el islamismo marroquí en relación con la democracia, cabe destacar por su importancia en este sentido el *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*, ya que su actuación en el campo político a través de su inclusión en el PJD ha supuesto la apertura de una nueva vía

en el islamismo marroquí, la de la participación en el juego político oficial²⁰³, y por tanto, la de la aceptación por parte de este movimiento islamista de las reglas de la democracia que, al menos en la teoría constitucional, rigen los procesos electorales y la vida política en Marruecos. Esta apreciación preliminar es crucial en cuanto supone que como paso previo a la participación electoral, llevada a cabo no sin tramas por parte del Estado, el *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* acepta las condiciones de esta participación, la principal de las cuales es el reconocimiento del rey como *amīr al-mu'minīn*²⁰⁴.

Desde un primer momento los líderes del movimiento, entre los que destaca `Abd al-Ilāh b. Kirān, se mostraron favorables a la vía participativa a pesar de que la aceptación de sus condiciones supusiera un merma de la capacidad crítica del movimiento, como puede observarse en diferentes entrevistas publicadas en la revista *al-Rāya* entre 1996 y 1997, por entonces órgano de expresión público del movimiento²⁰⁵. De hecho, el movimiento ha ido jugando un papel cada vez más relevante en la política marroquí a través del partido, de tal forma que algunos análisis sitúan al PJD, hasta ahora siempre en la oposición, en la órbita del gobierno a corto o medio plazo. Al mismo tiempo se ha ido produciendo una matización progresiva de las posiciones islamistas de la *Haraka*, poco perceptibles pero constantes, que han llevado incluso al partido a relativizar su condición de *islamista*, al mismo tiempo que han ganado terreno las posturas *salafies* dentro de la ideología política del partido, y la alusión a la *šarī'a* como marco legislativo ideal no ha dejado de estar presente en su programa²⁰⁶.

3.2.1.1. *Principios democráticos e islam político*

La alusión a la democracia como concepto recurrente y como horizonte teórico ha sido una constante desde el inicio de la actividad política del movimiento *al-Tawḥīd wa-l-*

²⁰³ El PJD participó por primera vez en el juego electoral en las elecciones legislativas del 14 de noviembre de 1997 y, aunque no pudo presentar listas en todas las circunscripciones, obtuvo representación parlamentaria. Cfr. *Fariq al-'Adāla wa-l-Tanmiyya bi Maŷlis al-Nuwāb: hašīlat al-sanawāt al-jams iltizām wa 'aṭā'*, 1997-2002 (Grupo de *Justicia y Desarrollo* en el Parlamento: resultado de cinco años de cumplimiento y toma de postura, 1997-2002). Rabat: Hizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya, 2002; y Rkia El Mossadeq. *Les labyrinthes de la transition démocratique*. Casablanca: Najah El Jadida, 2001, pp. 85-92.

²⁰⁴ Cfr. *Al-Bayḍāwī*, 99 (21/04/04).

²⁰⁵ Cfr. especialmente las entrevistas con B. Kirān aparecidas en *al-Rāya*, 198 (1996) pp. 8-9; 259 (31/07/1997) p. 3; 280 (25/12/1997) p. 7.

Islāḥ a través del PJD. Así, la falta de dinamismo en el sistema de partidos de Marruecos y su anquilosamiento en una suerte de sistema cerrado e ineficaz, deudor de la lucha nacionalista como única fuente de legitimidad y siempre dependiente de los designios de Palacio, impulsó a la *Haraka* a intentar acabar paulatinamente con la arbitrariedad y la corrupción que a su juicio eran los principales defectos del sistema. Para ello recurrió no sólo al discurso religioso, sino a demandar firmemente la necesidad de democratizar el sistema político y renovar la administración pública.

Sin embargo, el paso a la participación política abrió un fuerte debate en el seno de *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*, en cuyas publicaciones periódicas *al-Rāya* y *al-Furqān* (El Criterio) de 1996 y 1997, principalmente, los principales líderes e ideólogos del movimiento trataron de exponer claramente el sentido de su propuesta política, así como los fundamentos ideológicos que, bajo su punto de vista, hacían compatibles la alusión a la *šarī`a* como marco conceptual de desarrollo, con la llamada a la necesidad democrática y el criterio del *consenso*²⁰⁷ para llegar a establecer las bases del Estado islámico mediante técnicas democráticas tales como la participación en los procesos electorales²⁰⁸. A partir de ahí los ideólogos del movimiento reelaboran una teoría democrática propia, no exenta de cierta justificación, en la que comienzan por denunciar la hipocresía de abordar un concepto desde un punto de vista único, como es el caso de la apropiación exclusiva del término *democracia* por Occidente, sin dejar espacios a las demás culturas a incorporar su propia visión desde un legado histórico, cultural y religioso diferente que, como en el caso del Islam, posee elementos propios para desarrollar una *democracia* propia. De hecho, se produce una auténtica denuncia del vacío ético que este concepto tiene en Occidente, vacío al cual responde el Islam con todo un corpus moral desarrollado en el Corán y la *sunna*. En este sentido, uno de los ideólogos de *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*, Muḥammad Bulbašīr al-Hasanī, afirma:

“El Islam [al contrario que Occidente] no considera a la persona como un elemento mecánico en el aparato social, como tampoco considera a la sociedad como una

²⁰⁶ Cfr. *Al-Barnāmaŷ al-intijābī 2003: Min aŷl yāmā`a fā`ila wa tanmiyya šāmila* (Programa electoral 2003: por una comunidad activa y un desarrollo completo). Rabat: Ḥizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya, 2003.

²⁰⁷ Rkia El Mossadeq. *Les labyrinthes...*, p. 92.

²⁰⁸ `Abd al-Raḥmān al-Ya`qūbī. “Al-Dīmuqrātiyya ka-fikr al-uṣlūb `ind al-ḥaraka al-islāmiyya” (La democracia como idea de procedimiento en el movimiento islamista). *Al-Rāya*, 330 (16/12/1998), p. 19.

organización basada en una suma de individuos, sino que, por el contrario, se esfuerza en establecer un equilibrio entre el bien del individuo y el bien de la sociedad”.²⁰⁹

Sobre dicha base, el movimiento establece una serie de principios reconocidos como democráticos que se encuentran en el legado islámico, y que son presentados de una forma propia. Entre ellos, tres son los principales, a saber:

- a) la soberanía del pueblo (*al-siyāda li-l-ša'b*)
- b) la división de poderes: ejecutivo, legislativo y judicial (*fasl al-ṣulat al-talāṭa al-tanfiḍiyya wa-l-taṣrī'iyya wa-l-qadā'iyya*)
- c) la garantía de derechos y libertades (*ḍamān al-ḥuqūq wa-l-ḥurriyyāt*)²¹⁰.

Es evidente que estos principios inscriben al *Movimiento* dentro de los principios democráticos *universales*, si bien su desarrollo teórico presenta ciertas características particulares.

Así, el primero de los citados principios, la *soberanía del pueblo*, afirma rotundamente que a pesar de que sea el pueblo el que *detente* la soberanía, éste sólo lo hace desde la perspectiva de que es su condición de comunidad de creyentes y ciudadanos de una nación islámica la que le hace depositario de la misma, cuyo principio pertenece a Dios, único soberano, y es él quien la entrega a la *umma*, siendo la *šarī'a* la que garantiza y regula los derechos y la práctica soberana del pueblo musulmán, uno de cuyos principios básicos es la *šūrā*²¹¹, cuyas reglas deben ser respetadas y aceptadas tanto por los gobernantes como por los gobernados.

Con respecto a la *división de poderes*, los matices que el *Movimiento* aporta se refieren específicamente a la condición del poder legislativo. En la teoría y la práctica islámica que se hace remontar a la época del Profeta, queda patente la posibilidad, e incluso la obligatoriedad, de la separación entre los poderes ejecutivo y judicial. Sin embargo, el poder legislativo queda en manos del único posible legislador, Dios, el cual ha establecido sus criterios legislativos claramente en el Corán y en la *sunna* a través del Profeta. No obstante, la regulación y la adaptación de la *šarī'a* puede ser emprendida por la comunidad a través de aquellos de sus miembros que estén capacitados y sean elegidos para ello, los

²⁰⁹ Muḥammad Bulbašīr al-Ḥasanī. “Al-Dīmuqrātiyya wa-l-Islām” (La democracia y el islam). *Al-Furqān*, 37 (1996), p. 4.

²¹⁰ *Op. cit.* pp. 4-6.

²¹¹ Abd al-Salām Ballāḥī. “Al-Šūrā wa-l-dīmuqrātiyya ‘ind al-ḥaraka al-islāmiyya: fikr wa-mumārisa” (Šūrā y democracia en el movimiento islamista: teoría y práctica). *Al-Furqān*, 37 (1996), pp.42-43.

cuales, como poder legislativo, tendrían la tarea principal de establecer la *šūrā* entre el poder ejecutivo y la comunidad sobre las bases de la legislación islámica, y siempre de acuerdo al espíritu y los objetivos generales de la *šarī`a*²¹².

Finalmente, al hablar de *garantía de derechos y libertades*, *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* afirma que no existen incompatibilidades en este sentido entre el islam y la democracia, al menos a nivel fundamental, pues en ambos casos los derechos y libertades surgen como una necesidad del Hombre y son una condición *sine qua non* para el establecimiento de auténticas instituciones de acuerdo al legado de Dios sobre la Tierra, es decir, de acuerdo con la *šarī`a*. En este sentido, las instituciones deben velar por ellos y responder ante la persona, ante la sociedad y sobre todo ante Dios, del cumplimiento de esos derechos y libertades, los cuales deben ser protegidos no sólo en la vida presente de acuerdo con los preceptos islámicos (*al-taklīf*), sino también en la vida futura, de acuerdo con la *retribución final* (*al-hisāb*). Así, existe una estrecha relación entre los derechos de Dios y los derechos humanos, los cuales están estipulados en la *šarī`a*, siendo el primero de ellos la igualdad de todos los miembros de la comunidad ante la ley, sin hacer distinción alguna por razones de sexo, posición económica o religión. Asimismo, se recogen cierto número de libertades, tales como la libertad de opinión, expresión, reunión, etc. largamente ejemplificadas en el curso de la historia islámica, especialmente durante la época del Profeta y de los primeros califas, y consideradas por tanto como apropiadas a la naturaleza humana desde la óptica islámica²¹³. Así, como afirma Nūr al-Dīn Qarbāl:

*“Las libertades democráticas son una cuestión central que obliga a establecer posiciones firmes para lograr su consolidación y su defensa, así como para educar a los pueblos acerca de la importancia de la adhesión a ellas y soportar los sacrificios que esto conlleva”*²¹⁴.

La justificación de la aceptación y la puesta en práctica de estos principios en la vida política viene dada por las consecuencias positivas que *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* pretende extraer para la sociedad marroquí en general a través de su inclusión y participación en el PJD:

²¹² Muḥammad Bulbašīr al-Ḥasanī. “Al-Dīmuqrātiyya...”, p. 5.

²¹³ *Op. cit.* p. 7.

²¹⁴ Nūr al-Dīn Qarbāl. “Mawqī` al-dīmuqrātiyya fī l-fikr al-islāmī al-mu`āṣir” (La posición de la democracia en el pensamiento islámico contemporáneo). *Al-Furqān*, 37 (1996), p. 32.

La primera de ellas es el *pluralismo* (*al-ta`addudiyya*), pues éste es un elemento de desarrollo que abre el camino a la liberalización del campo político y el aumento del número de partidos políticos, paso previo para un verdadero proceso de democratización, lo cual redundaría en beneficio de la sociedad a la que pretenden representar, y establece las bases de cualquier estado de derecho. Así es como el *Movimiento* y el Partido enfocan de forma teórica uno de los pilares básicos del sistema democrático, sin el cual es imposible enfrentar una situación de cambio y auténtica renovación del sistema, que son presentados a su vez como verdadero eje discursivo de la *Haraka*.

La segunda consecuencia es la aparición de una *sociedad civil* dinámica, característica de sociedades modernas, que sirva de motor de desarrollo social y al mismo tiempo de reafirmación cultural²¹⁵. La sociedad civil, como se vio anteriormente, es uno de los campos a los que el Partido ha prestado mayor atención, pudiendo afirmarse que es quizás el PJD el partido político marroquí más activo en este terreno de movilización, participación y acción dentro de la sociedad civil, lo cual es evidente no sólo a través de la acción social de la *Haraka*, sino también a través de numerosas asociaciones de vocación religiosa y caritativa más pequeñas vinculadas ideológicamente al Partido, así como de numerosas mezquitas y espacios religiosos que actúan, más o menos informalmente, como centros “adscritos” a la teoría política y sobre todo social del PJD²¹⁶.

La tercera y última es el *desarrollo económico y social*, que aparecería como consecuencia de la elaboración de una modernidad propia sobre los principios democráticos citados. Dicho desarrollo es una condición necesaria para establecer una verdadera justicia social dentro de la sociedad islámica, justicia que se presenta como el verdadero objetivo del Estado islámico, el cual es presentado como un desarrollo posible en un marco moderno y democrático que, no obstante, respete los valores de la ley y la moral islámicas.

En conclusión, la participación política, así como la actividad social de *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* tiene como objetivo el emprender una auténtica *revolución cultural* basada en presupuestos islámicos y en una “correcta” comprensión del mensaje coránico y profético, y lograr así el cambio de las instituciones hacia un sistema que garantice la

²¹⁵ Muḥammad Yatīm. “Al-Tagayyir al-ḥaḍārī wa mas’alat al-dīmuqrāṭiyya” (El cambio civilizacional y la cuestión de la democracia). *Al-Furqān*, 37 (1996), p.11.

²¹⁶ Raffaele Cattedra y M’hammed Idrissi Janati. “Espacio de lo religioso, espacio de ciudadanía, espacio de movimiento: los territorios de las mezquitas en Marruecos”. En Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (eds.). *Resistencia y protesta...*, pp. 127-175.

justicia y el desarrollo económico, para lo cual la *šūrā*, el *iŷmā`* y el *iŷtihād* se presentan como las herramientas fundamentales y necesarias. En este sentido, la llamada a la unidad de la *umma* es también decisiva en cuanto la mejora de las condiciones de vida de todos los musulmanes es un presupuesto básico del movimiento islamista, y el desarrollo de un pueblo musulmán, objetivo de *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* en Marruecos, debe repercutir por tanto en el resto de la *umma*²¹⁷, si bien la nación marroquí y su enaltecimiento y desarrollo completo es el marco indiscutible de la acción política y social del PJD.

3.2.1.2. La práctica política oficial del PJD en el Parlamento: principios fundamentales de actuación

Desde el punto de vista de la teoría democrática, parece claro que *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* reconoce la validez de la democracia como procedimiento²¹⁸ de desarrollo político y social aplicable a Marruecos, adaptando su horizonte ideológico y conceptual hacia el islam y la *šarī`a*. Sin embargo, el dominio de la acción política es el de la autoridad y el de las finalidades sociales, por lo que dicha acción debe basarse en el *iŷtihād* y en el derecho a la diferencia, derecho que la *Haraka* ha sabido emplear ante las dudas de los demócratas “tradicionales” acerca de la existencia de un partido islamista fuerte en la escena política marroquí.²¹⁹

Uno de los elementos clave en el desarrollo de la práctica política del PJD desde 1996 ha sido, además de la aceptación de la técnica electoral y la participación en los procesos electorales como procedimiento básico y “deber hacia Dios” según B. Kirān²²⁰, la aceptación del *consenso* como elemento indisociable de la práctica política democrática. Así, el paso a la actividad pública a través de un partido político representó para el *Movimiento* una nueva actitud hacia el sistema, y una nueva oportunidad para poner en práctica los principios ideológicos defendidos por el mismo e institucionalizados definitivamente en el PJD.

²¹⁷ Muhammad Bulbašīr al-Hasanī. “Al-Dīmuqrāṭīyya...”, p. 8.

²¹⁸ Abd al-Rahmān al-Ya`qūbī. “Al-Dīmuqrāṭīyya...”, p. 19.

²¹⁹ Sa`ad al-Dīn al-Utmānī, actual secretario general del PJD, expone las reglas de la participación política basándose en una serie de *fatwas* de Ibn Taymiyya en *Al-Mušāraka al-siyāsiyya fī fiqh šayj al-Islām Ibn Taymiyya* (La participación política en el *fiqh* del *šayj* del Islam Ibn Taymiyya). Casablanca: Al-Furqān, 1997.

Desde su primera participación en las elecciones legislativas del 14 de noviembre de 1997, el PJD marcó claramente sus presupuestos básicos en un decálogo que ha definido desde entonces sus posiciones y la de su grupo parlamentario en la oposición. Estos presupuestos son²²¹:

- a) defensa de la personalidad islámica de Marruecos y denuncia de sus desviaciones
- b) dignificación moral de la vida pública y lucha contra todo tipo de corrupción en la Administración pública
- c) reforma educativa
- d) desarrollo de la condición de la mujer y de la infancia
- e) defensa de las libertades públicas y los derechos humanos
- f) apoyo a los esfuerzos de desarrollo económico y social, y control de las actividades del Gobierno
- g) reforma electoral
- h) defensa de la *Intifāda* del pueblo palestino y resistencia a la normalización de las relaciones con el *enemigo sionista*
- i) seguimiento eficaz de la política exterior marroquí
- j) dignificación moral e integridad del trabajo parlamentario, las conexiones exteriores y las relaciones con las cámaras de representantes

Estos principios suponen por tanto la plasmación de la teoría democrática enfocada desde la *šarī'a* y aplicada al contexto concreto político de Marruecos. Como se refleja en los mismos, es evidente el espíritu de renovación que pretenden aportar a la política oficial marroquí, siempre desde la afirmación del islam como base ideológica y moral, como se pone de manifiesto desde el primero de los citados presupuestos, en el que se afirma rotundamente la personalidad de Marruecos como país musulmán y la disposición del Partido a luchar contra lo que es denominado como *desviaciones* (*inḥirāf*), las principales de las cuales son la relajación de la moral y las costumbres y la influencia negativa de la modernidad occidental mal enfocada. Cabe destacar como ejemplo de esto, que uno de los

²²⁰ Entrevista a 'Abd al-Ilah b. Kirān en *al-'Aṣr* (10/11/1997), p. 16.

²²¹ Dichos presupuestos son expuestos detalladamente en el informe *Farīq al-'Adāla wa-l-Tanmiyya bi Maylīs al-Nuwāb...*, donde también se recogen los proyectos legislativos y los informes presentados en relación con dichos presupuestos por parte del PJD en el Parlamento entre 1997 y 2002.

caballos de batalla del PJD en su actividad parlamentaria, así como una de sus acciones más mediatisadas junto con la reforma de la *Mudawwana* ha sido la lucha contra la venta de alcohol en determinados comercios.

Otros dos de estos principios de la actividad parlamentaria del grupo del PJD hacen asimismo referencia expresa a la dignificación desde el punto de vista moral (*al-tajlīq*) como principio de acción política, concretamente los citados en segundo y último lugar, referentes ambos a la voluntad expresa del Partido de acabar con la corrupción dentro de la administración pública, al cual achacan en gran medida el estancamiento del proceso de democratización en Marruecos. El único remedio para este mal endémico que afecta a prácticamente todos los sectores de la administración pública y vicia el trabajo de los parlamentarios es la apelación a la moral islámica como solución individual y colectiva, lo cual está en relación con el concepto de *islāḥ*, presente en el espíritu del Partido y en del Movimiento *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*²²².

Este concepto de *islāḥ* preside el horizonte del PJD, cuya vocación *reformista* se plasma en su decálogo de acción parlamentaria y en la teoría política del Partido. La reforma política, moral y, más explícitamente, educativa y electoral son algunos de los ámbitos en los que se expresa de forma concreta la *reforma* que pretende desarrollar la organización tanto a nivel social como político e institucional. De una forma amplia, la reforma moral y política trata de concienciar a los diferentes estamentos del país sobre la necesidad de adoptar los presupuestos de la *śari`a* como base de legitimidad de cualquier actuación individual o colectiva, siempre bajo la garantía del ejercicio y el respeto de las libertades. La reforma electoral debe, según el PJD, redundar en este sentido, de forma que las leyes permitan la concurrencia electoral a todos los partidos sin discriminaciones y en igualdad de condiciones, lo cual, teniendo en cuenta las dificultades que ha sufrido el PJD en sus diferentes concurrencias electorales, así como la base social con la que cuenta, favorecería su acceso al gobierno del país.

La honradez es uno de los principios básicos de la moral islámica, así como la justicia, a la cual también apela el PJD constantemente en su discurso²²³. Además de ser uno de los principios de la actividad política del PJD, la imagen de honradez que pretende presentar el partido, reforzada por la labor social de muchos de sus miembros

²²² Cfr. Aziz Ahmad, s.v. “*islāḥ*”, *EI²*, vol. IV, pp. 141-171.

individualmente y a través de asociaciones de tipo caritativo, supone uno de los activos más importantes del Partido en relación al seguimiento y la movilización de la sociedad en su favor, pues la apelación a la moral islámica es determinante en una sociedad profundamente receptiva a la sensibilidad religiosa de un determinado discurso. Así, el trabajo desarrollado en el Parlamento, menos conocido públicamente, y el trabajo propagandístico y mediático realizado a través de las campañas electorales y de los periódicos *al-Tayâdîd* y *al-`Asr*, contribuyen a reforzar cotidianamente una imagen de seriedad, honradez y trabajo que ha ido calando progresivamente en la sociedad marroquí. Por ello, la economía, como se recuerda asimismo en el sexto de los principios citados, es un pilar fundamental del desarrollo social previsto por el PJD, que debe tomar medidas en este sentido acordes a los principios de la justicia islámica, así como controlar que éstos se cumplan desde las instituciones y desde el propio Gobierno.

En este sentido, y al exponer unos principios tan generales como los citados, destaca por su importancia simbólica el apartado dedicado al apoyo a la *Intifâda* palestina y el rechazo de la normalización de las relaciones diplomáticas con Israel, llamado significativamente “el enemigo sionista” (*al-`adû al-ṣîhyûnî*)²²⁴, y eludiendo por tanto el reconocimiento nominal de Israel como estado, al menos en el discurso. Implícitamente relacionada con la afirmación de Marruecos como país islámico, la alusión al conflicto palestino contribuye aún más a reforzar la conciencia islámica de la ciudadanía marroquí como miembro de la *umma*, y constituye asimismo un importante elemento de movilización social. En este sentido, el PJD y la *Haraka* se han destacado por su capacidad de movilización masiva en la organización de diferentes manifestaciones públicas, semanas culturales y otros actos relacionados con el apoyo a la causa palestina, los cuales siempre han contado con un gran respaldo popular. Asimismo, el tema palestino aparece de forma recurrente en los medios escritos del ámbito del PJD y el *Movimiento*, en los cuales se ensalza la lucha palestina y se apoya sin ambages a las organizaciones armadas palestinas, especialmente *Harakat al-Muqâwama al-Islâmiyya* o Movimiento de la Resistencia Islámica (*Hamâs*)²²⁵ y *al-Ŷihâd al-Islâmiyya*, si bien el propio PJD suele afirmar que el

²²³ *Farîq al-`Adâla wa-l-Tanmiyya...*, p. 10.

²²⁴ *Op. cit.*, p. 232.

²²⁵ Como ejemplo puede citarse la cobertura dada a los asesinatos de los líderes de *Hamâs* Ahmad Yâsîn y `Abd al-`Azîz al-Rantîsî en abril de 2004 por parte del diario *al-Tayâdîd*, el cual publicó asimismo un número especial sobre el *ṣayj* Yâsîn y la labor de *Hamâs* al frente de la resistencia palestina. Es destacable asimismo

empleo de la violencia y de las armas está justificado sólo en casos específicos de ocupación y resistencia, como ocurre en Palestina, lo cual corresponde a la sensibilidad general de la sociedad marroquí.

A nivel de la actividad política, el PJD ha tomado diversas medidas que concretan el apoyo a la causa palestina desde las instituciones, tales como la petición de prohibición de los intercambios agrícolas, comerciales y económicos con Israel, el fin de la colaboración entre la empresa telefónica pública de Marruecos *Ittisalāt al-Magrib* y las empresas israelíes del sector, etc. así como el refuerzo económico y diplomático de las relaciones con Palestina.

Asimismo, las relaciones exteriores, como se manifiesta en el caso de Palestina, son determinantes en la teoría del PJD, como se refleja en sus diferentes propuestas parlamentarias, siendo éste uno de los aspectos más destacados de su actividad política. En este sentido es fundamental para el PJD el fortalecimiento de los lazos diplomáticos, económicos y comerciales con el resto del mundo árabe e islámico en primer término y de forma preferente. El propio Partido mantiene buenas y fluidas relaciones con partidos políticos islámicos de otros países a nivel oficial, tales como el *Assaâda* de Turquía, o el *Ŷamâ'a Islâmiyya* de Pakistán, actualmente en la oposición de aquel país. La experiencia personal del ex-secretario general del PJD, 'Abd al-Karîm Jaṭîb²²⁶ en ese sentido revela una larga trayectoria militante e ideológica en el campo de la acción y la colaboración internacional, especialmente en el área de los países árabes e islámicos y África, lo que supone una clara referencia ideológica para el PJD, siempre dentro del marco del nacionalismo marroquí como principio fundamental, lo que también es respaldado por la propia trayectoria vital del Doctor Jaṭîb, miembro destacado, como se dijo, del ELN en la lucha anticolonial²²⁷.

Dos de los principios citados hacen referencia a los valores democráticos relacionados con la igualdad y la pluralidad. Uno de ellos es enunciado como “desarrollo de la condición de la mujer y de la infancia”. En principio, este enunciado no contradice la

la publicación íntegra en *al-Tayîdîd* del mensaje de condolencia enviado por el rey Muḥammad VI al líder de la Autoridad Nacional Palestina Yâsir 'Arafât en relación al asesinato de Yâsîn por parte de Israel.

²²⁶ 'Abd al-Karîm Jaṭîb fue secretario general del PJD hasta abril de 2004, cuando fue elegido Sa'ad al-Dîn al-'Utmâni para ocupar dicho cargo en el marco del 5º Congreso Nacional del PJD. Jaṭîb pasó desde entonces a ocupar el cargo simbólico de Presidente de honor del Partido.

teoría política del partido. Sin embargo, la polémica acerca de la posición real de la mujer en la ideología del PJD ha sembrado en varias ocasiones la duda entre los detractores del Partido, quienes pretenden que éste esconde una idea conservadora y segregacionista debajo de los presupuestos teóricos formulados. En sus presupuestos teóricos, el PJD afirma la necesidad de incluir a la mujer en el proceso de desarrollo del país, cuyo papel es necesario e imprescindible. Sin embargo, la profundidad con la que se trata este tema es más bien escasa, así como la cantidad de espacio que se dedica al respecto en los programas electorales, tendiendo a reafirmar algunos principios básicos como la sagrada institución familiar y la importancia de la mujer como pilar fundamental de la misma, especialmente en relación con la educación de los hijos, pero sin profundizar de forma exhaustiva en los aspectos específicos y concretos de este desarrollo. El PJD cuenta con un grupo femenino y una comisión de trabajo encargada de la mujer, pero en relación con los militantes masculinos las mujeres son minoritarias, también en la dirección del Partido y en el grupo parlamentario, formado por 42 diputados desde las elecciones legislativas de 2002. Parece exagerado hablar de segregación, pero sí es cierto que en las actividades organizadas por el PJD la división entre sexos es habitual, desde las manifestaciones a los Congresos Nacionales u otras actividades.

Otro colectivo al que hace referencia el PJD en su reconocimiento del derecho a la diferencia es el colectivo *amazigh* o beréber. Se reconoce el hecho diferencial, así como el derecho de libre utilización de las diversas modalidades de la lengua *tamazigh* en la sociedad. Sin embargo, no se plantea duda alguna sobre el hecho de la arabilidad de Marruecos, relacionada en cierto sentido con su carácter islámico, por lo que en ningún momento se plantea la cooficialidad del *tamazigh* como lengua nacional. De la misma forma, se reconoce la pluralidad religiosa de Marruecos al considerar ciudadanos de pleno derecho a los judíos marroquíes y afirmar que no existe diferencia entre los ciudadanos de Marruecos sea cual sea su sexo, raza o religión. Aún así, el islam es considerado la referencia religiosa y cultural de todos los marroquíes al ser la religión mayoritaria y oficial del Estado²²⁸.

²²⁷ Cfr. Ḥamīd Jabbāš. *Al-Duktūr ‘Abd al-Karīm Jaṭīb, masār ḥayā* (El doctor ‘Abd al-Karīm Jaṭīb, biografía). Rabat: Afriqiyā al-Hurra/al-‘Aṣr, 2003.

²²⁸ Cfr. la entrevista con Sa‘ad al-Dīn al-‘Utmānī en *Aujourd’hui le Maroc*, (13/04/2004), p. 5.

El otro principio relacionado con la pluralidad, y uno de los más determinantes en relación con la cuestión democrática, es el referente a la defensa de las libertades públicas y los derechos humanos como parte del proceso de democratización de Marruecos. En este sentido, después de afirmar la posición ideológica del Partido en favor de la lucha por la defensa de los derechos humanos y de las libertades, el PJD toma postura en dos frentes muy diversos. Por un lado se ofrece como mediador favorable al fin del proceso de aislamiento y bloqueo de 'Abd al-Salām Yāsīn frente a las autoridades estatales. Por otro, pretende obtener del Gobierno una posición clara en referencia a la normalización y el establecimiento de un estatuto para el movimiento islamista, por el cual éste goze de los derechos y libertades que le corresponden de pleno derecho como parte de la sociedad civil de Marruecos²²⁹. En este sentido, los diferentes proyectos de ley presentados en el Parlamento por el PJD tratan de extraer del Gobierno garantías expresas que permitan ejercer las libertades de reunión, opinión y prensa sin restricciones, pues es en el ejercicio de estas libertades en el que el islamismo marroquí se ha encontrado más desasistido a lo largo de su desarrollo como movimiento social activo, y sigue siendo uno de los puntos más conflictivos entre el movimiento y las autoridades, especialmente la monarquía.

En concreto, el PJD ha llevado ante el Parlamento diferentes peticiones acerca de la puesta en libertad de determinados militantes islamistas encarcelados por sus posiciones ideológicas en la cárcel de Kenitra, así como sobre la reforma del Código de la Prensa de Marruecos con vistas a ejercer sin restricciones el derecho a la libertad de expresión. Sin embargo, tras los atentados de Casablanca el 16 de mayo de 2003, el cambio de postura de la monarquía y el gobierno frente al islamismo en general dio un giro a la situación, de forma que el Partido se vio obligado a matizar constantemente sus posturas y a defenderse públicamente de las acusaciones de connivencia con los grupos terroristas *ŷihādīes*. Esta nueva situación perjudicó de forma evidente la imagen pública del Partido, por lo que éste optó por resaltar su faceta nacionalista por encima de la *islamista*, y a autocalificarse de forma un tanto ambigua como un partido *islámico*, al apelar al calificativo árabe *islāmī*, adjetivo que, como se ha visto, admite ambas traducciones. La duda sembrada en la sociedad marroquí llevó al partido a cuestionarse incluso su participación en las elecciones municipales de septiembre de 2003, a las que finalmente concurrió.

²²⁹ *Farīq al-`Adāla wa-l-Tanmiyya...*, p. 130.

En este sentido, el V Congreso Nacional del PJD, celebrado en abril de 2004 ha tratado de reforzar la imagen del Partido como un elemento sólido del panorama político marroquí, así como una organización basada en la honradez y en la transparencia de sus actividades, lo cual se vio asimismo destacado por los medios de comunicación, quienes no dudaron, en algún caso, de calificar al Congreso como uno de los más transparentes de la historia y como un ejemplo de democracia en la vida política marroquí²³⁰, lo cual es aprovechado por el PJD para continuar difundiendo una imagen atractiva para la sociedad marroquí en general. Sin embargo, la ideología política del Partido también se ha visto afectada por los acontecimientos de Casablanca, y en cierto sentido ha ido acomodándose en un nacionalismo marcadamente islámico, tendente hacia posturas conservadoras desde el punto de vista moral, incluso cercanas al salafismo de otros partidos tradicionales²³¹.

3.2.2. Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān: la disidencia espiritual

La otra vía mayoritaria del movimiento islamista marroquí es la representada por la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān* y su particular metodología organizativa y militante, respaldada por una ideología de base espiritual y dirigida por un líder carismático determinante, `Abd al-Salām Yāsīn.

La Asociación permanece, desde el punto de vista legal, en una posición ambigua frente al régimen, puesto que su estatuto legal como asociación, como se ha visto, quedó invalidado tras ser aceptado en un primer momento por las autoridades, lo que hace que sus actividades se desarrolle de forma oficialmente clandestina, pero de forma pública y visible en la práctica cotidiana. En este sentido, las relaciones entre la Asociación y el régimen pueden calificarse como delicadas y constantemente en tensión, si bien ambas partes tratan de mantener sus posiciones, pues a pesar del casi ilimitado poder de éste, *al-`Adl wa-l-Ihsān* cuenta con una base social de militantes y simpatizantes demasiado numerosa, organizada e influyente como para ser despreciada alegremente por el Poder. De hecho las autoridades, a través de los servicios secretos y la policía, conocen todas las

²³⁰ Cfr. entre otros, *Le Reporter*, 287 (15-21/04/2004), pp. 2-7.

²³¹ Tras ser elegido secretario general del PJD, Sa`ad al-Dīn al-`Utmānī declaró: «*L'islam est toujours notre référence. Que ce soit dans le rapport politique ou la charte doctrinale du parti, nous citons en premier lieu la référence à l'islam*». Cfr. *Aujourd'hui le Maroc*, (13/04/2004), p. 5.

actividades de la organización, tanto colectivamente como las de sus militantes más destacados, y someten a una estrecha vigilancia a las sedes de la Asociación y a sus dirigentes, lo cual no supone impedimento alguno para el desarrollo prácticamente normal de sus actividades sociales y religiosas. Uno de los principios básicos de la militancia en la organización consiste en el rechazo de la clandestinidad, por lo que sus actividades no sólo son bien conocidas por la policía, sino que también lo son por la sociedad en general y por los medios de comunicación.

Al contrario que la *Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh* y el PJD, *al-`Adl wa-l-Iḥsān* ha optado por no reconocer la validez del sistema político marroquí, al considerarlo carente de toda legitimidad y falto de auténticas garantías democráticas, y por tanto alejado del ideal islámico que defiende. A pesar de ello, son conocidos los contactos frecuentes entre el régimen y la Asociación en un intento constante de cooptación por parte del Poder, con vistas a una posible participación política de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* como partido político legal, a lo cual la Asociación se ha negado reiteradamente hasta el momento. Así, su labor política viene dada por su posición de disidencia y contestación al régimen, basada en una ideología muy crítica de carácter religioso y en una militancia comprometida espiritual y socialmente. La ideología de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* tiene casi invariablemente como fuente el pensamiento político y religioso de `Abd al-Salām Yāsīn, el cual ha desarrollado en sus obras una particular concepción del islam cargada de un fuerte contenido espiritual y de un sentido político crítico.

La espiritualidad es el motor de la militancia de la Asociación, y así se refleja en sus actividades y en las obras de Yāsīn, en las cuales el análisis crítico de la historia del Islam y de la sociedad contemporánea parte de una lectura muy particular de las mismas en la que subyacen tanto elementos del pensamiento reformista de Bannā' o Qutb, como elementos de origen místico-sufí tradicional, reflejos ambos de la propia trayectoria vital, ideológica y religiosa de Yāsīn²³². La labor política ejercida por la Asociación se basa en la toma de postura crítica y la denuncia social de las injusticias, contradicciones y carencias del régimen *majzení*, lo que se ve además reforzado por las numerosas actividades sociales que la Asociación realiza en diversos sectores descuidados por parte del Estado, tales como la mujer, la alfabetización o el empleo. Dichas actividades contribuyen a aumentar el número

²³² Muḥammad Ḏarīf. *Ŷamā`at al-`Adl...*, p. 17.

de militantes y simpatizantes de la organización, que ven en ella un referente social e ideológico cercano, pues lejos de las formalidades de la política oficial, *al-`Adl wa-l-Ihsān* plantea un discurso próximo, atractivo y coherente para gran parte de la población, especialmente para los sectores más marginados, generalmente más receptivos ante el discurso islamista.

3.2.2.1. La reapropiación conceptual: democracia vs. šūrācracia en el pensamiento de `Abd al-Salām Yāsīn

La democracia ha sido abordada como sistema y como concepto por parte de `Abd al-Salām Yāsīn en varias de sus obras, especialmente *Hiwār ma`a al-fuḍalā'* *al-dīmuqrāṭīyyīn*, de 1994, y *al-Šūrā wa-l-Dīmuqrāṭīyya*, de 1996, siendo uno de los elementos más polémicos de la teoría política de la Asociación. El ejemplo del islamismo *ŷihādī* en numerosas zonas del mundo islámico, y más concretamente el ejemplo de la vecina Argelia sembró de dudas la capacidad de *al-`Adl wa-l-Ihsān* para desarrollar un modelo político propio capaz de compatibilizar la militancia islamista de contestación con los ideales democráticos modernos, y sirvió de arma arrojadiza contra la Asociación, a la que las élites laicas y los sectores progresistas y occidentalizados tachan constantemente de radical, oscurantista y antidemocrática²³³.

Es conveniente por tanto analizar el contenido ideológico de las obras de Yāsīn respecto al concepto de democracia y a sus valores, situándolo fuera de la polémica que suscita. De esta forma, puede observarse que el acercamiento de Yāsīn a la democracia como concepto político es enfocado a dos niveles:

Por un lado, según Muḥammad Ḏarīf, a nivel pragmático (*bragmāṭī*)²³⁴, en cuanto acepta los derechos y libertades que, coincidiendo con la tradición islámica, son reconocidos como valores universales y democráticos, con la condición de que no se venere

²³³ Cfr. Sa`īd Lakahī. *Al-Šayj `Abd al-Salām Yāsīn...*, pp. 3-4, donde entre otras cosas, puede leerse: “Todo lo que preconiza el *šayj* Yāsīn en sus escritos está lejos de encontrarse en conformidad con los principios mismos de la religión, y contradice totalmente la lógica y la realidad histórica. (...) [Yāsīn propone] un proyecto cuyo único deseo es la instauración de una autocracia político-religiosa donde todos aquellos que osen oponerse a ella serán declarados infieles y apóstatas. Él se ve como la única tabla de salvación y la fuente de la guía y la fe auténtica. No existe ninguna seguridad, ninguna libertad y ninguna ciudadanía a la sombra del régimen prometido por Yāsīn”.

²³⁴ Muḥammad Ḏarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 113.

al hombre como *el dios* del sistema, y se garantice un gobierno islámico que “venga de Dios” y actúe siempre conforme a las prescripciones de la ley islámica, con especial atención al uso de la *šūrā* como institución y horizonte teórico fundamental²³⁵.

Por otro lado, a nivel fundamental (*mabda’i*) se produce una identificación de democracia con laicidad (*lā dīmuqrātiyya illā al-lā’ikiyya*)²³⁶, al menos del sistema democrático occidental. Así, bajo su punto de vista el sistema no puede ser exportado directamente a los países musulmanes sin que se distinga realmente la práctica democrática en Occidente de los valores espirituales y sociales tradicionales presentes en la cultura islámica.²³⁷

Yāsīn aborda en primer lugar el término *democracia* desde un punto de vista meramente conceptual, tratando de responder a la pregunta acerca del verdadero significado del concepto, un concepto que en su opinión ha sido constantemente manipulado y utilizado con fines puramente partidistas y sectarios por parte de las élites laicas, cuyos intereses se sitúan muy lejos de las libertades y derechos que afirman defender²³⁸, especialmente en Marruecos:

“No es suficiente con las fórmulas impuestas y la instigación a la lucha. Ahora las élites locales y nacionales llaman a la democracia y los derechos humanos, haciendo llegar hasta nosotros los ecos mundiales de lo “demócrata”, ¡qué construcción lingüística ésta! y en su reiteración y su instigación, el esfuerzo de nuestros antepasados (*iŷtihād aslāfinā*) aparece como un cadáver de su diferencia de espíritu”²³⁹.

En esa misma línea, Yāsīn afirma en su libro *Islamiser la modernité* (1998) la dificultad de abordar de forma objetiva y meramente analítica el concepto de democracia bajo la presión a la que Occidente y las élites occidentalizadas someten a los islamistas, siempre sospechosos ante sus ojos, y denuncia la hipocresía de este comportamiento, ejemplificada con el caso argelino, en el que las elecciones legislativas democráticas de 1991 fueron suspendidas con el pretexto de “salvar la democracia”²⁴⁰ ante el temor de una

²³⁵ Cfr. `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Šūrā wa-l-dīmuqrātiyya* (*Šūrā y democracia*). S.l.: al-Afāq, 1996.

²³⁶ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥīwār ma`a al-fudalā'*..., p. 62.

²³⁷ Muḥammad Ḏarīf. *Al-Islāmiyūn al-magāriba*..., p. 116.

²³⁸ `Abd al-Salām Yāsīn. *Ḥīwār ma`a al-fudalā'*..., p. 57.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ François Burgat. *L'Islamisme au Magreb*. París : Payot, 1995, pp. 297-299.

victoria eventual del Frente Islámico de Salvación (FIS), lo cual Yāsīn expone con cierta carga de ironía:

“¡La democracia! la palabra encantada, la palabra clave, la palabra solución de todos los problemas! La democracia es el cuerpo del delito en Argelia: se ha acabado con la democracia por piedad eutanasica de miedo a que esos enemigos de la democracia que son los barbudos fanáticos y las mujeres de extraños vestidos no la hayan ultrajado. La cuestión simple e insistente que los demócratas laicos – preciso demócratas laicos porque hay laicos que no son demócratas – plantean a los islamistas es la siguiente: ¿está usted a favor o en contra de la democracia? La respuesta simplista y reaccionaria será un “a favor” matizado o un “en contra” categórico.”²⁴¹

Yāsīn se muestra contrario a la utilización arbitraria del término *democracia*, y es bastante reticente a la hora de emplearlo, puesto que lo considera una trampa lingüística e ideológica y un término devaluado por la práctica política y social de los autodenominados “demócratas” de Marruecos en particular y del mundo áraboislámico en general. Esta postura es suficiente para ser tachado de *antidemócrata* por parte de las élites laicas marroquíes, si bien en el ánimo de Yāsīn existe un declarado interés por profundizar en el análisis del concepto más allá de su empleo arbitrario y sesgado. La crítica de Yāsīn no se centra en la democracia en sí como sistema político, puesto que en este sentido lo considera válido como desarrollo político y social de una sociedad concreta, aquella en la que nació y se desarrolló, a saber, la sociedad occidental, a pesar de que la democracia moderna se haya alejado de los principios que la engendraron y atravesé una grave crisis moral y estructural. Sin embargo, aduce que dicho sistema no puede ser impuesto sin más a las sociedades islámicas, puesto que éstas presentan un desarrollo cultural específico y muy diferente al de las sociedades europeas. Es ese espíritu de imitación ciega y acrítica el que Yāsīn achaca a los *demócratas* marroquíes, reprochándoles su falta de espíritu crítico y su alejamiento tanto de los principios y los valores religiosos y sociales del islam, como de los auténticos principios y valores que deben presidir toda democracia²⁴²:

“un demócrata debe abrirse democráticamente hacia el otro, y no imponer su verdad a los otros, su idea única al otro.”²⁴³

²⁴¹ Abd al-Salām Yāsīn. *Islamiser...*, p. 305.

²⁴² Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma`a al-fuḍalā'*..., pp. 59-60.

²⁴³ Abd al-Salām Yāsīn. *Islamiser...*, p. 306.

En este sentido, el *šayj* establece una distinción clara entre los *demócratas* occidentales y los *demócratas* de los países musulmanes y las democracias a las que ambos representan. Así, Yāsīn afirma de forma generalizada que la vida política en Occidente pretende presentarse como una estructura muy dinámica, basada en la pluralidad y diversidad de los diferentes partidos políticos, desde los socialistas hasta los neoliberales pasando por los demócratas cristianos de centro, quienes dentro de un sistema económico capitalista y una gestión económica liberal, ejercen de la forma más eficaz posible sus papeles respectivos en el gobierno o en la oposición, hasta que se produce el cambio de partido en el poder tras unas elecciones transparentes, permaneciendo siempre y por encima de todo la garantía de los derechos constitucionales y las libertades. A pesar de que este es el panorama que muestran los *demócratas*, Yāsīn considera en términos muy contundentes que el sistema que representa la democracia moderna no es más que un teatro cuyo director es el capitalismo y su actor principal el neoliberalismo, el cual gestiona la economía y controla al pueblo según sus intereses²⁴⁴. El grado de materialismo alcanzado en el mundo occidental pone de manifiesto que el interés económico se sitúa por encima de las personas y por supuesto de los valores espirituales, los cuales el militarismo laico ha contribuido a enterrar en Occidente, pues para Yāsīn *laicismo* y *democracia* son términos que siempre van unidos al formar parte de un mismo sistema ideológico²⁴⁵.

Con este argumento, Yāsīn afirma que el intento de importar el sistema democrático a los países musulmanes y a Marruecos en particular carece de fundamento, puesto que considerando la imposibilidad de compatibilizar el laicismo democrático y la tradición espiritual islámica, el resultado estaría abocado al fracaso. Así, según Yāsīn, los *demócratas* marroquíes cometan un error al considerar a la democracia como la única posibilidad de desarrollo político, económico y social para el país, ya que de esta forma minusvaloran la capacidad del islam, de sus valores y de sus instituciones para afrontar un proceso global de desarrollo integral, capaz de compatibilizar la justicia social con los valores espirituales, auténtica finalidad del Estado islámico, y por tanto se niegan a sí mismos y a su cultura.

En reacción a este comportamiento, Yāsīn ofrece una definición de la democracia y su relación con el sistema de gobierno ideal del Estado islámico que él defiende, y que se

²⁴⁴ Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma`a al-fudalā'*..., p. 61.

aleja por completo de las especulaciones de la democracia en el mundo islámico, reducida a un mero sistema de gestión económica y de reparto arbitrario de poder. Así, afirma claramente:

*“La palabra democracia quiere decir gobierno del pueblo, elegido por el pueblo y para el pueblo. Esto nos lleva, irremisiblemente, a afirmar que el pueblo musulmán auténticamente islámico no elegirá sino el gobierno que venga de Dios (bi-mā anzala Allāh), pues ése es el gobierno islámico. Ése es nuestro programa público y el horizonte de nuestro proyecto de cambio.”*²⁴⁶

En este punto cabe plantearse cuál es exactamente ese proyecto del que habla Yāsīn, especialmente en relación con la defensa de las libertades y la garantía de los derechos básicos, así como con las técnicas para su desarrollo, pues la solución de acatar los principios democráticos y dejar a la religión en el ámbito personal no es aceptable en el contexto de una sociedad islámica como Marruecos. La *šūrā* aparece entonces como referencia fundamental, siendo entendida como “*consulta, es decir, esfuerzo de interpretación, de adaptación y de comprensión para poner en práctica la Ley revelada que los hombres no tienen derecho a cambiar.*”²⁴⁷ La *šūrā*, por tanto, es relacionada con el concepto de *iŷtihād*, y supone una de las instituciones fundamentales para el desarrollo del proyecto islamista, lo cual queda patente en la importancia que ésta debe tener, según Yāsīn, en cualquier comunidad islámica que quiera seguir los principios coránicos y proféticos como base de actuación política y social. Así, en el marco de *al-Minhāŷ al-Nabawī*, el libro base de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* y programa de su proyecto social y político, existe un epígrafe dedicado específicamente a la *šūrā*, en el que Yāsīn afirma:

*“Desde el establecimiento de una organización de da`wa, ésta debe instaurar la šūrā entre los creyentes como deber hacia Dios, ensalzado sea, y como preparación para el día en el que los creyentes se hagan con las riendas del poder. Ese día los ignorantes (al-ŷāhiliyyīn) que portan el estandarte de la democracia se verán limitados, pues defienden una palabra carente de los significados de nobleza y justicia en la imaginación de la gente.”*²⁴⁸

²⁴⁵ *Op. cit.* p. 62.

²⁴⁶ *Op. cit.* p. 58.

²⁴⁷ Abd al-Salām Yāsīn. *Islamiser...*, p. 309.

²⁴⁸ Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāŷ...*, p. 87.

En este sentido, parece obvio que a pesar de la no participación política en el juego oficial, *al-'Adl wa-l-Ihsān*, identificada aquí con “los creyentes”, en lo que es un recurso habitual en el discurso islamista²⁴⁹, pretende alcanzar el poder, lo cual no es negado en ningún momento por la propia *Yāmā'a*. La razón para ello que da la organización es extender a toda la sociedad los principios de *justicia* (*'adl*) y *espiritualidad* (*ihsān*) que rigen en el seno de la Asociación y que son, en palabras de Nadia Yāsīn, hija de 'Abd al-Salām Yāsīn, la “última oportunidad para Marruecos”²⁵⁰. En este sentido, los valores y los derechos reconocidos como universales por la práctica democrática tienen su lugar en la teoría de *al-'Adl wa-l-Ihsān*. Ésta reconoce los derechos y libertades de las personas, y sus militantes tratan de ejercerlos y garantizarlos dentro de la organización, así como defenderlos en su discurso y en su práctica pública. En el plano teórico, y a pesar de las numerosas dudas sobre su actuación en una hipotética situación de poder, dichas libertades están garantizadas de forma explícita por el Corán y la *sunna*, por lo que el espíritu de las *futuḥāt* preside la ideología y las actuaciones de la Asociación, de forma que el islam, su sistema social y sus instituciones son esgrimidos como una garantía de justicia, equidad social y respeto, sin que sea necesario acudir a otros referentes exógenos.

Al-'Adl wa-l-Ihsān es completamente contraria al uso de la violencia, para lo cual reivindica el desarrollo de la vida espiritual y la oración como mejor antídoto. También es contraria a participar públicamente en el contexto del juego político oficial de Marruecos, puesto que rechaza su legitimidad, comenzando por la propia legitimidad religiosa del rey como *amīr al-mu'minīn*²⁵¹. El proyecto político de la Asociación se basa sobre todo en su proyecto social de *islamizar la modernidad*, de forma que todo el sistema sufra una progresiva transformación y conversión al islam *auténtico* “desde abajo”. El discurso de Yāsīn, que en determinadas ocasiones utiliza símbolos del islamismo *ijwānī* más tradicional, como en el caso del término *ŷāhiliyyīn*, reafirma la validez de la *šūrā* y su obligatoriedad en dicho proceso de islamización de la sociedad. Por ello, trata de

²⁴⁹ Generalmente el discurso islamista tiende a ser exclusivista, y 'Abd al-Salām Yāsīn no es una excepción en este sentido. Así, la ideología y las actividades de una determinada organización islamista suelen relacionarse con el contexto profético, presentándose como una actualización contemporánea de los primeros tiempos del Islam, en la que los islamistas son identificados con los *sahāba* y los primeros seguidores de Muḥammad. Cfr. Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, pp. 37-40.

²⁵⁰ Palabras pronunciadas por Nadia Yāsīn en el marco de una mesa redonda organizada con motivo de la presentación de su libro *Toutes voiles dehors* en la sede de *al-'Adl wa-l-Ihsān* de Casablanca el 24 de abril de 2004.

diferenciarlo claramente tanto de la democracia occidental como de los desarrollos ideológicos de las llamadas democracias islámicas, en las que se tratan de conjugar, infructuosamente según Yāsīn, las técnicas democráticas con los valores islámicos:

*“El conflicto se plantea como “democracia islámica” o “islam democrático”. Nosotros lo llamamos simplemente šūrā, de manera que no confundimos los términos, puesto que no confundimos ambas realidades.”*²⁵²

Se trata por tanto de un desarrollo sociopolítico endógeno, que no necesita de ninguna realidad fuera de la islámica para ser concebido y desarrollado y que no puede explicarse en otro contexto que no sea el propiamente coránico, por lo que la referencia a un marco democrático de desarrollo para la šūrā carece de base:

*“Šūrā y democracia pertenecen cada una a un referencial radicalmente diferente. El itinerario histórico de la democracia, palabra y práctica griega, es totalmente diferente al de la šūrā. La primera comienza en la Atenas pagana y finaliza en las sociedades modernas “avanzadas” bajo la forma de una práctica laica, atea e inmoral; la segunda parte de la piadosa Medina y permanece como letra muerta durante casi catorce siglos. Hoy es a la vez una exigencia vital para los musulmanes y una orden divina presente en el proyecto islamista. (...) Para poner en práctica la šūrā, los pueblos musulmanes, hasta ahora resignados y obligados a consumir los productos de los otros, incluidos sus productos culturales, deben sacudirse el yugo del vasallaje dócil a las normas modernas importadas para abrazar los principios normativos de la Ley islámica.”*²⁵³

Este es el principio de diferenciación básico que establece Yāsīn de forma contundente entre democracia y šūrā, la cual es entendida como una actualización, inédita hasta ahora en el curso de la historia de los pueblos islámicos con excepción de la primera comunidad de Medina, de su verdadero espíritu original, lo que denomina “espíritu de la šūrā” (*rūh al-šūrā*)²⁵⁴. No obstante, en las obras de Yāsīn, más allá del nivel del análisis discursivo, fuertemente ideologizado, es difícil encontrar una pormenorización exhaustiva de las bases metodológicas de la šūrā, las cuales no se especifican de forma concreta, a

²⁵¹ Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāj*..., pp. 30-31.

²⁵² Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma`a al-fuḍalā'*..., p. 64.

²⁵³ Abd al-Salām Yāsīn. *Islamiser*..., p. 310.

²⁵⁴ Abd al-Salām Yāsīn. *Hiwār ma`a al-fuḍalā'*..., p. 65.

excepción de las indicaciones generales contenidas en *al-Minhāŷ al-Nabawī*²⁵⁵ referentes al papel de la *šūrā* dentro de la *Ŷamā`a*.

Para Yāsīn, la *šūrā* no es sólo un principio de actuación firmemente anclado en el texto coránico²⁵⁶, sino que se presenta como un deber civilizacional, como respuesta de los musulmanes, de los auténticos musulmanes, a la hegemonía de Occidente como único productor y exportador de ideologías y sistemas sociopolíticos. La *šūrā* se convierte en palabra clave en el discurso de Yāsīn, y se establece como emblema de la reapropiación conceptual y cultural de la sociedad islámica, y como principio activo y dinámico de todo desarrollo político en *dār al-Islām* y del proyecto islamista de *al-`Adl wa-l-Ihsān* para Marruecos.

3.2.2.2. Práctica asociativa y militante: el factor sociopolítico

La ideología islamista de `Abd al-Salām Yāsīn es una de las características más notables de la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān*, en el sentido de que cualquiera de las actuaciones públicas o privadas de la Asociación, bien sea en el plano social, bien en el religioso o en el político, tiene como base el pensamiento del venerado *šayj* y su plasmación concreta en alguna de sus obras, principalmente *al-Minhāŷ al-Nabawī*, si bien cada campo de actividad de la *Ŷamā`a* remite a una obra o a una parcela ideológica concreta de Yāsīn. Es importante señalar que prácticamente la única fuente de desarrollo teórico de *al-`Adl wa-l-Ihsān* parte de un sólo ideólogo, si bien esto contribuye a dotar de una gran cohesión y unidad a la organización, lo que corresponde a nivel organizativo con la estructura piramidal perfectamente jerarquizada de la misma. Así, `Abd al-Salām Yāsīn se sitúa en el vértice de la pirámide como *al-muršid al-`ām*, el guía general que muestra la vía espiritual y sus repercusiones en el plano social y político, dirigiendo al resto de militantes que se encuentran por debajo de él²⁵⁷. Él es el conocedor del camino que, regido por la Ley islámica, conduce hacia la transformación de la sociedad marroquí.

La militancia de base toma como referencia la figura del *šayj*, prestando una devoción profunda a su persona y una lealtad inquebrantable a sus principios, por lo que

²⁵⁵ `Abd al-Salām Yāsīn. *Al-Minhāŷ...*, pp. 89-92.

²⁵⁶ C. XLII, 38.

²⁵⁷ François Burgat. *L'islamisme...*, p. 197.

resulta fácil comprender la determinación de los militantes en todas sus actuaciones públicas, y el rápido ascenso en la movilización islamista de los jóvenes y las mujeres, especialmente, muchos de ellos provenientes de la lucha sindical de izquierdas o de sectores feministas. Este es, entre otros muchos, el caso de Naŷib `Abd al-Rahīm, militante de la Asociación elegido en 1990 presidente de *al-Ittiḥād al-Waṭanī li-l-Tullāb al-Magāriba* (Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes, UNEM)²⁵⁸. La atracción del discurso y del proyecto islamista, junto con la deriva intelectual de la contestación de izquierdas, ha permitido a *al-`Adl wa-l-Iḥsān* copar el movimiento de disidencia, tanto a nivel estudiantil en liceos y universidades a través de la UNEM, como a nivel femenino, principalmente.

En lo que se refiere a las reivindicaciones estudiantiles, desde los años 80 el sector de jóvenes islamistas militantes de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* no ha dejado de crecer dentro de los campus de las principales universidades marroquíes, con especial incidencia en las universidades de Fez, Meknés y Casablanca, y sus actividades tanto dentro de la UNEM como en los consejos de alumnos, donde los islamistas destacan por su dinamismo y su determinación, son claramente visibles. Uno de los síntomas más claros y evidentes en este sentido es la ampliación de las mezquitas²⁵⁹ y lugares de oración de las facultades mediante la colocación de esteras en espacios ajardinados adyacentes a los edificios, donde además de seguir las oraciones, los estudiantes islamistas realizan frecuentemente reuniones y charlas, pues en la mayoría de los casos la UNEM no cuenta con locales propios, aunque sí con tablones de anuncios propios y pequeños espacios de expresión, en los que además de anunciar sus actividades y campañas, se plantean quejas y críticas contra el sistema, siendo una de las más recurrentes la falta de empleo para los licenciados y titulados superiores, así como la reivindicación constante de una reforma educativa sustancial.

Otro síntoma evidente de la islamización de los campus es el alto porcentaje de alumnos con barba y *darrā`yya* y alumnas con *hijāb*, quienes, si bien no son militantes de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* en su totalidad, sí se presentan como un sector favorable a la ideología y a las actividades islamistas, especialmente a las llamadas *ŷalasāt*. Estas *ŷalasāt*, en las que participan tanto chicos como chicas de forma simultánea pero físicamente separada, son reuniones organizadas por jóvenes islamistas en las aulas y los pasillos de determinadas

²⁵⁸ *Op. cit.* p. 289.

facultades, entre las oraciones de *'asr* y *magrib*, generalmente, en las que en un ambiente marcadamente militante y religioso, se recita el Corán y se leen *hadices* del Profeta, pronunciándose seguidamente discursos de contenido político marcadamente contestatario, para finalizar con una oración comunitaria. Si bien no puede afirmarse que dichas *ŷalasāt* sean organizadas por miembros de *al-'Adl wa-l-Ihsān* de forma institucional, si parece claro que éstos participan activamente en ellas y contribuyen a su realización. La importancia de estas sesiones ha llegado a ser tal que las autoridades han optado no sólo por prohibir su realización en los recintos universitarios públicos, sino también en cualquier domicilio o local privado. En cualquier caso, la capacidad de movilización de *al-'Adl wa-l-Ihsān* entre los estudiantes universitarios es indiscutible, puesto que a pesar de la diversidad de organizaciones islamistas que operan en las universidades, la trayectoria y capacidad organizativa de la *Ŷamā'a* sigue siendo un referente determinante para los jóvenes islamistas, como se puso de manifiesto en varias ocasiones en los años 90 con la realización de numerosas huelgas y sentadas masivas²⁶⁰.

Con relación al sector femenino, muchas mujeres han optado por unirse a la lucha de *al-'Adl wa-l-Ihsān* en el reconocimiento de la mujer como elemento imprescindible y autónomo de desarrollo social. Bien es cierto que la igualdad entre hombres y mujeres que preside la teoría feminista occidental da paso en la ideología islamista de la Asociación a un reconocimiento de la diferencia entre hombre y mujer, pero sin situar a uno por encima de otro, y aceptando su igualdad plena como sujetos de derecho ante la ley. 'Abd al-Salām Yāsīn critica la hipocresía de Occidente al declararse éste defensor de los derechos de la mujer y tratarla en la práctica como auténtico objeto sexual y publicitario. El islam, por el contrario, presenta un mensaje liberador, pues dota a la mujer de la más alta dignidad y le concede derechos de los que antes no gozaba, a pesar de que este mensaje haya sido cooptado por la interpretación machista del poder religioso y político a lo largo de la Historia. Este mensaje liberador se expresa socialmente a través del velo, pues según las militantes de la Asociación, éste permite que sean consideradas en función de su intelecto, de su condición de ser humano, más allá de la mera apariencia física²⁶¹. Por ello, *al-'Adl wa-l-Ihsān* cuenta con un fuerte y dinámico sector femenino, el cual, a través de un *comité*

²⁵⁹ Cfr. Raffaele Cattedra y M'hammed Idrissi Janati. "Espacio de lo religioso...", pp. 127-131.

²⁶⁰ Cfr. François Burgat. *L'islamisme...*, pp. 289-290.

²⁶¹ Cfr. Nadia Yassine. *Toutes voiles dehors*. Casablanca : Le Fennec, 2003.

de orientación, trabaja en la motivación, sensibilización, movilización y educación de la mujer como detentora de derechos, así como en la promoción y la ayuda a las mujeres marginadas.

A través de la acción social realizada por medio de asociaciones y cooperativas, tales como la asociación INSAF, dedicada al apoyo a la mujer y a la infancia, *al-'Adl wa-l-Ihsān* lleva a cabo tareas de alfabetización entre la población femenina analfabeta, así como de formación profesional y educación sanitaria e higiénica, de forma que la realización de talleres y cursos dota a las mujeres no sólo de elementos de desarrollo personal y profesional, sino también de espíritu crítico, y las anima a participar en la vida social. En este sentido, la labor social de la Asociación en el campo de la mujer es censurada por parte del movimiento feminista laico de Marruecos, puesto que éste no considera que sus actividades sean positivas para la emancipación de la mujer. Es obvio que las mujeres que se benefician directa o indirectamente de la ayuda de la Asociación suelen optar por la militancia activa en la misma, por lo que el desarrollo de las actividades sociales redunda a su vez en el aumento de la base social y la militancia de la *Ŷamā'a*, pues además dichas mujeres proceden generalmente de zonas urbanas marginales, donde la labor de *al-'Adl wa-l-Ihsān* es más intensa, y el mensaje feminista laico de las asociaciones progresistas no tiene demasiada repercusión frente a la aceptación general del discurso de base religiosa que enmarca la actividades sociales del sector femenino de la *Ŷamā'a*. Cabe destacar también que el papel de la mujer en el seno de *al-'Adl wa-l-Ihsān* no es un papel pasivo. Por el contrario, la única referencia ideológica de la Asociación fuera de 'Abd al-Salām Yāsīn es una mujer, concretamente su hija Nadia Yāsīn, que también es miembro del *Maylīs al-Irṣād al-'Ām* (Consejo de Dirección General) de la *Ŷamā'a*. De la misma forma, existe una gran representación femenina en el *Maylīs al-Tanfīd al-Waṭanī* o *al-Qutrī* (Consejo Ejecutivo Nacional)²⁶², segundo órgano en importancia tras el anterior, cuyos votos son equivalentes a los de los miembros masculinos, y en el resto de órganos y sectores de la Asociación, incluyendo *al-dā'ira al-siyāsiyya*, los *círculos políticos*, considerado como el auténtico brazo político de *al-'Adl wa-l-Ihsān*.

El factor nacional (*qutrī*) es otra de las características en las que se enmarca la práctica de *al-'Adl wa-l-Ihsān* desde el punto de vista de la actuación social y la

²⁶² Muḥammad Ḏarīf. *Ŷamā'a at al-'Adl...*, p. 67.

contestación política, puesto que la Asociación plantea un proyecto concreto para Marruecos, un país musulmán con unas características bien definidas y una realidad cambiante que la Asociación trata de analizar constantemente. *Al-`Adl wa-l-Ihsān* presenta una estructura destinada a actuar en la realidad concreta de Marruecos de la forma más eficaz posible en relación con sus intereses, por lo que tanto a través de su labor social como a través de su práctica política de contestación, la Asociación está preparada para asumir su función reivindicativa y social. En este sentido, la noción de *islāh* tiene una importancia determinante, puesto que la lucha política de *al-`Adl wa-l-Ihsān* mantiene una visión crítica de la Historia, cuya base es el *islāh*. Este recurso, habitual en la teoría del movimiento islamista marroquí, como se ha visto, es entendido por la *Ŷamā`a* como un intento de acercar nuevamente a la sociedad musulmana marroquí a los principios del islam, de los que se encuentra alejada. No obstante, el *islāh* debe pasar por una revisión crítica y debe ser refrendado por la práctica social, conjugando la teoría y la práctica militante.

Así, la propia estructura de la Asociación se somete a este principio teórico, puesto que además de los diferentes consejos de dirección de la misma, *Maŷlis al-Iršād al-`Ām* y *Maŷlis al-Tanfīd al-Waṭanī*, y su distribución geográfica en *iqlīm* (provincia), *ŷīha* (región) y en pequeños grupos de militantes, *šu`ba* (célula) y *usra* (familia), *al-`Adl wa-l-Ihsān* cuenta con una serie de sectores y departamentos que semejan la estructura de un partido político y abarcan todos los campos de actuación de la *Ŷamā`a*, los cuales están dirigidos y gestionados de forma voluntaria por los militantes más competentes, elegidos por *al-Mu`tamir al-`Ām*, el *Congreso General*, el único órgano de la Asociación situado por encima del *muršid al-`ām*, y en el que están representados todos los militantes. La práctica electoral es una herramienta fundamental y la *šūrā* es la institución que rige todos los procesos de decisión dentro de la *Ŷamā`a*. Por ello, cabe destacar que la práctica política, a pesar de ser una consecuencia de la ideología religiosa de la Asociación, tiene un lugar preeminente en su estructura, de forma que una hipotética transformación en partido político no sería demasiado dificultosa atendiendo a su esquema de funcionamiento. Entre estos departamentos, doce en total, todos dependientes directamente del *Maŷlis al-Tanfīd al-Waṭanī*, destacan²⁶³:

²⁶³ Muḥammad Ḏarīf. *Al-Islāmiyyūn al-magāriba...*, p. 157.

- a) Departamento de organización (*maktab al-`uḍwiyya*)
- b) Departamento de relaciones (*maktab al-`alaqāt*)
- c) Comisión educativa (*al-laȳna al-tarbawiyya*)
- d) Comisión política (*al-laȳna al-siyāsiyya*)
- e) Comisión de enseñanza (*laȳnat al-ta`līm*)
- f) Comisión artística y jurídica (*al-laȳna al-fanniyya wa-l-qānūniyya*)
- g) Comisión de comunicación (*laȳnat al-i`lām*)
- h) Comisión financiera (*al-laȳna al-māliyya*)
- i) Departamento de excursiones, campamentos y deporte (*maktab al-siyāḥāt wa-l-mu`askarāt wa-l-riyāda*)
- j) Comisión de obras de beneficencia y ayuda médica (*laȳnat al-a`māl al-jayriyya wa-l-is`āf al-fibbi*)
- k) Caja de matrimonios y Peregrinación (*sundūq al-zawwāy wa-l-Hayy*)
- l) Comisión de culto (*laȳnat al-masŷid*)

Prácticamente, estos departamentos y comisiones juegan el mismo papel que en un partido político convencional, salvando ciertas diferencias como la importancia del hecho islámico en su estructura. Este esquema revela no sólo la capacidad de la estructura de *al-`Adl wa-l-Ihsān* para afrontar una amplia tarea social, sino la solidez organizativa de la Asociación para respaldar sobre el terreno político la ideología islamista que defiende su proyecto teórico. Por tanto, más allá de los argumentos esgrimidos a favor o en contra del proyecto de Yāsīn, es evidente que éste se presenta como un elemento crucial del panorama sociopolítico marroquí, no sólo por su atractivo *discurso*, sino también por su plena *inserción* en las diferentes capas sociales de la población marroquí, así como por la eficacia de su *modelo organizativo*. Estas tres características, *discurso*, *inserción* y *organización*, son las principales bazas de la *Ŷamā`a* en la escena social y política marroquí, pues es difícil encontrar otro movimiento o partido político, sea cual sea su signo u orientación, que hoy cuente con alguna de ellas en Marruecos.

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Después de haber analizado diferentes factores en esta investigación referentes al desarrollo ideológico y sociopolítico del islamismo contemporáneo y del movimiento islamista marroquí, especialmente en relación con el concepto, los valores y la práctica democrática, cabe destacar por su importancia algunas de las conclusiones extraídas de dicho análisis. En este sentido, dichas conclusiones hacen referencia, por una parte, a la importancia de la elaboración teórica del islamismo contemporáneo como base de un movimiento sociopolítico e identitario dinámico y creciente, que propone un proyecto de reappropriación cultural, social y política de la modernidad, partiendo de una vuelta a la pureza del Islam original. En relación con la democracia, dicho proyecto islamista propone una búsqueda de alternativas endógenas, cuyas bases teóricas se encuentran en el legado de la tradición islámica y cuyas instituciones pretenden ser actualizadas como alternativa metodológica a la dominación ideológica y cultural de Occidente. Entre estas instituciones, destacan especialmente el *ijmā`*, el *ijtihād* y la *shūrā*.

Por otra parte, en relación con el movimiento islamista marroquí, cabe destacar una serie de conclusiones que hacen referencia, en primer lugar, a la inclusión de dicho movimiento islamista como actor principal de la sociedad civil marroquí y, por tanto, como posible elemento de pluralismo y factor de democratización; en segundo lugar, a la problemática conceptual e identitaria del debate entre *islam* y *democracia* presente en el discurso y la ideología del islamismo marroquí, así como en el resto de actores sociales y políticos de Marruecos; y en tercer lugar, a las diferentes perspectivas de desarrollo del movimiento islamista marroquí en relación con su participación activa en la sociedad y en la política, tanto dentro del juego político oficial como desde la disidencia y la contestación.

I. La alternativa del islamismo contemporáneo

a) *El islamismo: un proyecto de cambio contemporáneo*

A pesar de la dificultad que entraña tratar de esbozar una definición del islamismo, especialmente cuando aparecen de forma desafortunada ciertos términos como

fundamentalismo o *integrismo* relacionados con aquel, puede afirmarse que el islamismo debe ser entendido sobre todo como un proyecto de cambio, fruto del desarrollo contemporáneo de las sociedades islámicas, que propone una nueva interpretación del islam desde una perspectiva política y social. Al observar de forma cuidadosa la trayectoria ideológica y militante del islamismo, puede apreciarse que su configuración aparece determinada por una necesidad de retomar los valores culturales y religiosos del Islam, ante la decadencia de los sistemas sociales y el fracaso de las alternativas culturales y políticas desarrolladas en los países musulmanes tras sus independencias. Por ello, el objetivo del cambio que propone el proyecto islamista es la reislamización de la sociedad y la política, de forma que los valores islámicos sean nuevamente situados como centro de la vida pública y privada, lo cual llevará irremisiblemente al triunfo de la justicia y de la paz.

El islamismo es por tanto un proyecto plenamente insertado en la modernidad, y no un mero movimiento de regresión al siglo VII. Es verdad que la vuelta a la pureza del Islam original de la comunidad de Medina se presenta como la auténtica utopía islamista, pero ésta debe ser entendida de un modo no literal, sino ideológico, como un intento de retomar los verdaderos valores islámicos y el espíritu que los impulsó en un primer momento. Ese espíritu es el que, atendiendo al proyecto islamista, debe guiar a los musulmanes a cambiar las estructuras vigentes, de forma que la comunidad musulmana sea dueña de su propia modernidad, para lo cual el movimiento islamista se sitúa en la vanguardia de la acción islámica. Esto no significa rechazar el progreso tecnológico o científico, sino dotarlo, al igual que al resto de la modernidad y todos sus elementos, de un espíritu acorde con el islam y alejado de los presupuestos materialistas y laicos imperantes en el mundo actual.

Desde el punto de vista identitario y cultural, el proyecto islamista ofrece una serie de referentes culturales fácilmente reconocibles por la población musulmana, especialmente por la más marginada y pobre, siempre más receptiva al mensaje de tipo religioso, que pone en el islamismo todas sus esperanzas de desarrollo al observar la amplia labor social que realiza. No obstante, la elaboración ideológica del islamismo atrae a numerosos intelectuales, licenciados y universitarios, que se identifican con los valores del islamismo y ven su proyecto como la única referencia posible para el progreso del mundo islámico y para su liberación definitiva del sometimiento cultural a Occidente.

b) *Iŷmā`*, *iŷtihād* y *šūrā* como respuesta islamista a la democracia

Dentro del proyecto de cambio que representa el islamismo, la democracia tiene un lugar determinante, en cuanto se presenta como objeto en discordia. ¿Acepta la democracia como sistema de valores? ¿utiliza sus técnicas de desarrollo? ¿rechaza por completo el concepto y todo lo que éste representa? Ante estas cuestiones, el movimiento islamista responde de manera muy diversa, si bien se puede encontrar un denominador común en la búsqueda de una orientación verdaderamente islámica del sistema político y social.

Así, desde el punto de vista ideológico, ciertos sectores del movimiento islamista, especialmente los más encauzados en las estructuras de los sistemas políticos de sus respectivos países, como es el caso de los Hermanos Musulmanes en Jordania o el propio PJD en Marruecos, reconocen la validez de las técnicas democráticas, tales como las elecciones, como herramienta de desarrollo de sus posturas islámicas. En esta aceptación se halla asimismo un reconocimiento más o menos implícito de los valores universales reconocidos como democráticos, así como de los derechos humanos, si bien se argumenta la existencia de dichos valores en el legado cultural y religioso del Islam. En este sentido, otros sectores del movimiento islamista abogan por el rechazo conceptual de la democracia, sus valores, sus derechos y sus técnicas, al considerarlos como un producto cultural ajeno al Islam e impuesto a las sociedades islámicas de forma unilateral y agresiva. No obstante, tanto unos como otros realizan un profundo análisis del legado islámico en busca de alternativas propias que doten su acción política y social de una metodología islámica propia capaz de responder al desarrollo de un sistema auténticamente islámico.

Así, el *iŷmā`*, el *iŷtihād* y la *šūrā* se presentan como las instituciones propias del islam para afrontar la elaboración teórica y práctica de un sistema político y social adecuado a las nuevas necesidades del proyecto islamista. En cuanto al primero de ellos, el *iŷmā`*, entendido como *consenso* de la comunidad, es una herramienta indispensable para adaptar el corpus ideológico y la acción política islámica a la modernidad, puesto que el acuerdo de la comunidad en una determinada materia, se convierte en fuente de renovación de la *šarī`a* y, por tanto, permite su desarrollo conforme a las nuevas necesidades que surgen en cada momento.

El *iŷtihād*, pese a su complejidad metodológica, ha sido rescatado por el islamismo contemporáneo, que concibe dicha institución como *esfuerzo* de interpretación de las Fuentes ante la falta de referentes textuales concretos. El *iŷtihād* islamista trata de profundizar incluso en el sentido y en el espíritu de la *letra islámica*, de forma que dicho espíritu preside el horizonte del proyecto islamista, el cual, mediante el recurso al *iŷtihād*, abre las puertas de la reforma (*islāḥ*) y la renovación (*taŷdīd*), conceptos ambos de referencia obligada en la labor de reislamización del campo político.

Finalmente, la *šūrā* es, en relación con la democracia, el concepto más determinante del proyecto islamista. Entendida como *consulta*, el islamismo presenta esta noción como la alternativa más clara al sistema democrático, puesto que el sistema consultivo no sólo está presente en las bases de la democracia, sino que, bajo el punto de vista islamista, la *šūrā* ofrece grandes posibilidades de desarrollo como sistema político, además de ser capaz, al contrario que la democracia electoralista implantada en el mundo islámico, de garantizar un gobierno justo y basado en la garantía de los derechos de los creyentes, puesto que es entendida como un deber religioso, al ser coránico el origen de su prescripción. Desde el punto de vista ideológico, la *šūrā* es esgrimida como una respuesta contemporánea de la cultura islámica a la dominación occidental, uno de cuyos síntomas es la implantación de los valores laicos emparentados con la democracia; por ello, a pesar de no encontrarse desarrollada metodológicamente de forma exhaustiva, la *šūrā* cuenta con un lugar central en la teoría islamista, si bien de forma muy matizada en determinados casos.

II. Islamismo y democracia en Marruecos

a) *El movimiento islamista como componente de la sociedad civil*

En referencia al movimiento islamista y su relación con la sociedad civil marroquí, parece evidente que su inclusión como componente de la misma es un factor determinante en el espacio social actual de Marruecos. Es por tanto posible afirmar que el movimiento islamista es parte activa de la sociedad civil marroquí, atendiendo a las principales características que la definen, las cuales se han analizado en el presente trabajo. Hasta cierto punto, la autonomía y el dinamismo ideológico y militante del movimiento islamista

hacen de éste un referente claro en la vanguardia de la movilización social y la lucha por la apertura del campo sociopolítico en Marruecos. En este sentido, cabe destacar el amplio respaldo y seguimiento social con el que cuenta el movimiento islamista, el cual le hace erigirse como interlocutor necesario de la sociedad civil marroquí, a la que en buena medida representa, tanto desde la institucionalización política y la *moderación* del sector oficialista, representado por *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* y el PJD, como desde la disidencia ideológica y contestataria representada por *al-`Adl wa-l-Iḥsān* y otras organizaciones más minoritarias. Así, a pesar de la fuerte oposición con la que ambos sectores cuentan entre las élites laicas y occidentalizadas del país, así como desde ciertos medios occidentales, los cuales consideran el proyecto del islamismo político como una amenaza para la estabilidad de Marruecos, es innegable que hoy el movimiento islamista cuenta con una base social más numerosa, activa y dinámica que la componente laica de la sociedad civil. Prueba de ello es el rápido ascenso del PJD en las urnas, pasando de 14 a 42 diputados en las elecciones legislativas de 2004, y ello a pesar de no presentar candidatos en todas las circunscripciones del país. Sin embargo, esta vertiente del islamismo marroquí no es la más representativa, lo que puede dar una idea aproximada del gran apoyo que la sociedad da a la *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Iḥsān*, y la credibilidad con la que cuenta el discurso de `Abd al-Salām Yāsīn entre la población.

La base de este respaldo social viene dada fundamentalmente por dos aspectos, a saber, la atracción y la fuerza del discurso, y la cercanía del movimiento y su inserción en las diferentes capas y sectores sociales. Por un lado, la ideología islamista plasmada en el discurso del movimiento presenta una serie de características que la hacen muy atractiva para la población musulmana de Marruecos, puesto que consiste en una serie de principios claros y más o menos contundentes que en un lenguaje conocido y lleno de referentes culturales islámicos, denuncia las carencias del sistema social y de valores imperante, y plantea la necesidad de volver a los principios del Islam como religión y modo de vida completo que abarca todas las facetas de la vida pública y privada, entre ellas la política, la cual debe someterse a un profundo proceso de reforma (*islāh*). La contextualización de dicho discurso en el marco de la nación marroquí, entendida como país musulmán, miembro de la *ummah* pero plenamente soberano, y centro del proyecto de cambio islamista, supone asimismo un referente atractivo para la población musulmana que, históricamente y

de forma mayoritaria, siempre ha sido receptiva al mensaje nacionalista, así como ajena a los principios radicales del islamismo *ŷihādī* y del *wahhābismo* saudí.

Por otro lado, el movimiento islamista se ha destacado especialmente por su labor social a favor de la población marginada y desatendida por las instituciones estatales. Dicha labor, realizada a través de numerosas ONG de desarrollo y diversas asociaciones repartidas a lo largo y ancho del país, abarca numerosos campos de actuación, desde la alfabetización hasta la sanidad, pasando por la ayuda a la mujer y la infancia. Esto ha dotado al movimiento islamista de una gran legitimidad tanto ante la población beneficiada por dicha labor social, como ante diferentes sectores de la sociedad marroquí que simpatizan con el modo de actuación islamista. En este sentido, la presencia del movimiento islamista es una constante cercana a la población, y su dinamismo como componente de la sociedad civil marroquí, supone un factor de pluralismo que debe ser tenido en cuenta, nunca despreciado, pues éste es determinante en cualquier proceso de liberalización y democratización.

b) *La democracia como problema conceptual en el islamismo marroquí*

El acercamiento ideológico del movimiento islamista marroquí al concepto de *democracia*, parte de la base de la necesidad de volver a la tradición islámica y a la *šari‘a* para rescatar del legado filosófico e histórico del Islam la afirmación de los valores universales y la garantía de las libertades y derechos que se desprenden de ellos. De forma diferente atendiendo a cada tendencia particular, el movimiento islamista tiende, por un lado, a reconocer los valores democráticos como valores universales presentes en el legado islámico y denunciar su incumplimiento en los países musulmanes y concretamente en Marruecos; por otra parte, afirma la *šūrā* como la institución de desarrollo de los valores propios del Islam, y aboga por su implantación, de forma que no sea necesario recurrir a instituciones ajenas al Islam e impuestas por Occidente.

Debajo de esta polémica subyace un problema conceptual, que no es otro que la propia definición de la democracia, puesto que dicho término se presenta como un concepto muy complejo, que pretende ser utilizado de manera interesada por cada actor sociopolítico de la escena marroquí, con especial atención a las élites políticas y económicas

tradicionales y cercanas al *majzen*. En buena medida, la teoría islamista afirma la equivalencia de los valores islámicos con los valores democráticos universales en el legado social y político del Islam, lo cual constituye uno de sus argumentos principales en este sentido. Así, el sector del islamismo representado por *al-'Adl wa-l-Ihsān* rechaza el concepto de *democracia* como sistema de valores y como técnica política tal y como es entendida en Occidente y entre las élites laicas marroquíes, por considerarlo incompatible con la tradición y la Ley islámica, por lo que rechaza básicamente su importación directa a los países musulmanes. El PJD, por su parte, rechaza también el uso demagógico del concepto, pero lo reivindica como parte de su *revolución cultural*, de la reforma profunda que pretende llevar a la escena política marroquí, y que comienza por una aplicación correcta de los valores islámicos universales, reconocidos también como democráticos, y de las técnicas democráticas modernas, entre los que, bajo su punto de vista, no existen incompatibilidades.

El recurso a los valores e instituciones islámicas constituye por tanto no sólo una respuesta autóctona a la dominación cultural de Occidente, sino una reafirmación identitaria y cultural que tiende a *reislamizar* la sociedad y la política marroquíes, no sólo en sus valores, sino también en sus formas e incluso en sus términos. Desde esta perspectiva es fácil comprender la tendencia del islamismo marroquí a apostar por un concepto como la *šūrā*, presente en el propio Corán, frente a un concepto occidental como *dīmuqrātiyya*, el cual ni siquiera tiene traducción en la lengua árabe.

La *šūrā* es entendida, no obstante, de forma un tanto diferente por cada uno de los dos actores principales del islamismo marroquí. De esta forma, *al-Tawḥīd wa-l-Islāh* y el PJD realizan una adaptación teórica de los valores islámicos de la *šūrā*, de forma que éstos se adaptan a las condiciones de la participación política en el sistema *democrático* marroquí. En este sentido, su reelaboración teórica, más que profundizar en el contenido de los conceptos, se limita a adaptar ciertas nociones islámicas de forma parcial, apelando a la islamización del sistema político también en el ámbito terminológico. *Al-'Adl wa-l-Ihsān*, por su parte, rechaza la legitimidad de cualquier sistema político fuera de la *šūrā*, incluyendo el sistema político marroquí actual, puesto que ésta es la única alternativa como reacción a la decadencia y a la corrupción que declaran inherente al sistema político

democrático importado de Occidente, y como tal, es la única capaz de garantizar la justicia, los derechos y las libertades que preconiza el islam.

c) Perspectivas sociopolíticas de desarrollo del movimiento islamista en Marruecos

El movimiento islamista presenta una trayectoria ciertamente asentada en la sociedad y la política marroquíes, por lo que su desarrollo y crecimiento parece un hecho inevitable a corto plazo, teniendo en cuenta la gran aceptación de su mensaje entre la población y el respaldo de su amplia labor social, así como el reconocimiento público de su proyecto como alternativa de cambio en Marruecos. En este sentido, hay que destacar la mencionada adscripción “nacional” del movimiento islamista marroquí, cuyo proyecto, no obstante, ofrece numerosos interrogantes a medio y largo plazo, pues a pesar de toda la teoría conciliadora presente en el ideario islamista, es difícil prever cómo actuaría el islamismo desde el poder. En este sentido, el PJD ofrece un panorama más clarificador, puesto que a medida que se ha producido su ascenso en el Parlamento, ha ido suavizando en gran medida sus posturas contestatarias, aunque sin dejar de esgrimir el argumento islámico en todo momento. La rápida ascensión del partido islamista parece colocarlo a medio plazo en la órbita del poder, si bien parece probable que sus actuaciones se centrarían en aspectos morales más que en auténticos cambios estructurales.

No ocurre lo mismo con *al-`Adl wa-l-Iḥsān*, que se sigue negando de forma sistemática a participar en el juego político en las condiciones actuales del sistema. Son conocidos los contactos entre el PJD y la Asociación de `Abd al-Salām Yāsīn, así como entre el Palacio y la Asociación, que tratan frecuentemente de acercarse a negociar una hipotética participación activa de *al-`Adl wa-l-Iḥsān* en el juego político oficial. En los últimos años, fruto del nuevo giro hacia posturas más conservadoras del PJD, los contactos entre ambas organizaciones han estado marcados por un distanciamiento creciente, si bien la colaboración sigue siendo bastante activa.

Los atentados del 16 de mayo de 2003 en Casablanca han supuesto asimismo un punto notable de inflexión en la trayectoria del movimiento islamista marroquí y en su relación con el poder y con la sociedad. Así, tras ser acusado en un primer momento de

connivencia con las organizaciones terroristas por parte de los medios más conservadores, el movimiento islamista marroquí, que siempre ha condenado la violencia y el uso de las armas como herramienta de la lucha islamista, fue visto por parte de la sociedad como una amenaza ciertamente peligrosa, capaz de radicalizar sus posturas hasta el punto de tomar las armas. Sin embargo, tras los primeros momentos de dudas y represión creciente, el poder pasó a considerar al movimiento islamista marroquí, encabezado por sus dos organizaciones principales y comenzando por la más favorable a sus posturas, a saber, *al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ*, como un interlocutor válido y razonable, a pesar de todo, ante el crecimiento de la amenaza de la violencia *ŷihādī*. Esto ha abierto nuevas posibilidades y perspectivas de desarrollo para el islamismo marroquí, cuya evolución, entre la cooptación, la represión y la contestación, habrá que observar con atención en los próximos años.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- ABOOTALEBI, Ali Reza. *Islam and Democracy*. Nueva York: Garland, 2000.
- ADYEL, Abdallah. "Le Code des Libertés Publiques". En Driss Basri, Michel Rousset y Georges Vedel (eds.). *Le Maroc et les Droits de l'Homme*. París: L'Harmattan, 1994, pp. 209-228.
- AHMAD JALĪL, Jalīl. *Mu`yām al-muṣṭalaḥāt al-siyāsiyya wa-l-diblūmāsiyya* (Vocabulario de términos políticos y diplomáticos). Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999.
- ANŞĀRĪ, Farīd al-. *Al-Bayān al-da`wī wa zāhirat al-taqfam al-siyāsī* (El manifiesto proselitista y el fenómeno de la ampliación política). Meknés: Alwān Magribiyya, 2003.
- A`RĀB, Ibrāhīm. *Al-Islām al-siyāsī wa-l-hadātā* (El islam político y la modernidad). Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 1999.
- A`RŪB, Hind. *Al-Majzen fī l-taqāfa al-siyāsiyya al-magribiyya* (El majzen en la cultura política marroquí). Rabat: Wiyyāh Nazār, 2004.
- ARWĪ, `Abd Allāh al-. (ver LAROUI, Addallah)
- AYŪBĪ, Nazīh, et alii. *Al-Islām al-siyāsī wa afāq al-dīmuqrāṭiyya fī l-`ālam al-islāmī* (El islam político y los horizontes de la democracia en el mundo islámico). Rabat: Markaz Tāriq b. Ziyyād li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāt, 2000.
- BALLĀYĪ, `Abd al-Salām. "Al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya `ind al-ḥaraka al-islāmiyya. Al-Fikr wa-l-mumārīsa" (*Šūrā* y democracia en el movimiento islámista. Pensamiento y práctica). *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 40-48.
- BASRI, Driss; ROUSSET, Michel y VEDEL, Georges (eds.). *Le Maroc et les Droits de l'Homme*. París: L'Harmattan, 1994.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, y FILLIEULE, Olivier (eds.). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- BEKKALI, Amina. *Le Pouvoir et le mouvement islamiste au Maroc*. París: Ifri, 1995.
- BELGHAZI, Taieb. "The politics of identity in the context of the Moroccan Islamist Movement", en línea www.humanities.uci.edu/history/levineconference/papers/belghazi.pdf (visitada febrero 2004).
- BEN ROCHD, Rachid. *Islam entre islamisme et anti-islamisme*. Casablanca: Déchra, 2000.
- BENMESSAOUD TREDANO, Abdelmoughit. *Démocratie, culture politique et alternance au Maroc*. Marrakech: Pumag, 1996.
- BINSA`ID AL-`ALAWĪ, Sa`īd. "Al-Islām al-siyāsī zāhira ḥadīṭa wa lā yantamī ilā zaman al-islām al-awwal" (Islam político: manifestación moderna y no retroceso a los primeros tiempos del Islam). En `Alī al-Umaym (ed.). *Al-`Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya* (Laicidad y oposición islámica). Londres: Dār al-Sāqī, 1999, pp. 39-46.
- , *Al-Islām wa-l-dīmuqrāṭiyya* (Islam y democracia). Col. Al-Ma`arifa li-l-ŷamī. Rabat: Al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 2002.
- , *16 Māy 2003, al-wāqi`a wa-l-dars* (16 de mayo 2003: el suceso y la lección). Rabat: al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 2003.
- BOZZO, Anna. "Islam y sociedad civil. El caso de Argelia". En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, pp. 127-139

- BU' AŠRĪN, Ṭawfiq. “Alaqat al-islām bi-l-siyāsa: muqāriba fī l-tā'rij wa-l-minhāj” (La relación del islam con la política: aproximación a la historia y al programa). *Wij̄ha Nazar*, 4 (verano 1999), pp. 3-5.
- BULBAŠĪR AL-HASĀNĪ, Muhamad. “Al-Dīmuqrātiyya wa-l-islām” (La democracia y el islam). *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 3-8.
- BULQAZĪZ, `Abd al-Ilāh. *Fī l-Dīmuqrātiyya wa-l-muŷtama` al-madani* (Sobre democracia y sociedad civil). Casablanca: Afriqiyā al-Šarq, 2001.
- , *Al-Islām wa-l-siyāsa* (Islam y política). Casablanca: Al-Markaz al-Taqafī al-`Arabī, 2001.
- BURGAT, François. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- , *L'islamisme au Maghreb*. París: Payot, 1995.
- CAMPANINI, Máximo. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Bueva, 2003.
- CARRÉ, Olivier y DUMONT, Paul (eds.). *Radicalismes islamiques: Maroc, Pakistan, Inde, Yugoslavia, Mali*. París: L'Harmattan, 1986.
- CATTEDRA, Raffaele, e IDRISI JANATI, M'hammed. “Espacio de lo religioso, espacio de ciudadanía, espacio de movimiento: los territorios de las mezquitas en Marruecos”. En Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (eds.). *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004, pp. 127-175.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad*. Granada: Almed, 2001.
- CHEKROUN, Mohamed. *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Okad, 1990.
- , “Société civile, religion civile et lien social au Maroc”. En Noureddine El Aoufi (ed.). *La société civile au Maroc*. Rabat: Smer, 1992, pp. 33-41.
- CUBERTAFOND, Bernard. *Le système politique marocain*. París: L'Harmattan, 1997.
- DARĪF, Muhamad. *Al-Dīn wa-l-siyāsa fī l-Magrib* (Religión y política en Marruecos). Casablanca: Manšūrāt al-Māyalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iŷtimā` al-Siyāsī, 2000.
- , *Al-Haraka al-islāmiyya: al-našā'a wa-l-taṭawwur* (El movimiento islamista: origen y desarrollo). Rabat: Manšūrāt Ḷarīdat al-Zaman, 1999.
- , *Al-Islām al-siyāsī fī l-Magrib* (El islam político en Marruecos). Casablanca: Markaz al-Taqafī al-`Arabī, 1992.
- , *Al-Islāmiyyūn al-magāriba: hisābāt al-siyāsiyya fī l-`amal al-islāmī, 1969-1999* (Los islamistas marroquíes: consideraciones políticas sobre la acción islámica 1969-1999). Casablanca: Manšūrāt al-Māyalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iŷtimā` al-Siyāsī, 1999.
- , *Ŷamā`at al-`Adl wa-l-Ihsān: qirā' fī l-masārāt* (Asociación Justicia y Espiritualidad: una lectura de sus trayectorias). Rabat: Manšūrāt al-Māyalla al-Magribiyya li-`Ilm al-Iŷtimā` al-Siyāsī, 1995.
- DESRUES, Thierry y MOYANO, Eduardo. “Gobernabilidad y procesos de democratización en el Magreb”. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, pp. 1-34.
- DIALMY, Abdessamad. “L'islamisme marocain entre révolution et intégration”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 110 (abril-junio 2000) pp. 5-27.
- DIYA AL-`UMARĪ, Akram. *Al-Muŷtama` al-madani fī ahd al-nubuwwa* (La sociedad civil en la época de la Profecía). Medina: Al-Ŷamā`a al-Islāmiyya, 1990.
- EL AOUFI, Noureddine (ed.). *La société civile au Maroc*. Rabat: Smer, 1992.
- EL MOSSADEQ, Rkia. “Les islamistes entre la soif de participation et les résistances à l'intégration”. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 37 (1998) pp. 273-285.
- , *Les labyrinthes de la transition démocratique*. Casablanca: Najah el Jadida, 2001.

- ESPOSITO, John L. y VOLL, John O. *Islam and Democracy*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FARIQ al-`Adāla wa-l-Tanmiyya bi Maŷlis al-Nuwāb: haŷilat al-sanawāt al-jams iltizām wa `atā*, 1997-2002 (Grupo de Justicia y Desarrollo en el Parlamento: resultado de cinco años de cumplimiento y toma de postura, 1997-2002). Rabat: Hizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya, 2002.
- FILALI-ANSARY, Abdou. *L'islam est-il hostile à la laïcité?*. Casablanca: Le Fennec, 1999.
- , *Par souci de clarté. A propos des sociétés musulmanes contemporaines*. Casablanca: Le Fennec, 2001.
- FOWERAKER, Joe y LANDMAN, Todd. *Citizenship rights and social movements. A comparative and statistical analysis*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- FURQĀN*, Al-. 41 (1998). (Monográfico sobre el movimiento islamista en Marruecos)
- FURQĀN*, Al-. 37 (1996). (Monográfico sobre Islamismo y Democracia)
- GARON, Lise. *Alianzas peligrosas: sociedad civil y totalitarismo en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- GHAZALI, Ahmed. "Contribution a l'analyse du phénomène associatif au Maroc". En Michel Camau (ed.). *Changements politiques au Maghreb*. París: CNRS, 1991, pp. 243-260.
- HAMMŪDĪ, `Abd Allāh (ed.) *Wa ṫ al-muŷtama` bi-dāti-hi. 'An al-muŷtama` al-madani fī l-Magrib al-`Arabī* (Autoconciencia de la sociedad. Sobre la sociedad civil en el Magreb) Casablanca: Tūbqāl, 1998.
- HARAKA al-islāmiyya bi-l-Magrib*, Al-. (El movimiento islamista en Marruecos), número monográfico de la revista *Wij̄ha Nazar*, 4 (verano 1999).
- HARAKA al-islāmiyya fī l-buldān al-magāribiyya: al-Magrib, al-Ŷazā'ir, Mawrītāniyā, Lībiyā* (El movimiento islamista en los países magrebíes: Marruecos, Argelia, Mauritania, Libia). Bibliografía. Casablanca: Fondation du Roi Abdul Aziz, 2003.
- HASSAN II. *La mémoire d'un Roi. Entretiens avec Enric Laurent*. París: Plon, 1993.
- IBRAHIM, Ibtisam. "Debating Democracy in the Arab World". *Civil Society*, 9 (febrero 2000) pp. 6-14.
- IBRAHIM, Saad Eddin. "Liberalization and Democratization in the Arab World: an overview". En Rex Brynen (ed.) *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Londres: Lynne Rienner, 1995.
- IBRĀŠ, Ibrāhīm. *Al-Dīmuqrātiyya bayna `ālamiyat al-fikra wa juṣūṣiyyat al-tatbīq. Muqāriba li-l-taŷriba al-dīmuqrātiyya fī l-Magrib* (La democracia, entre la universalidad de la idea y la especificidad de la aplicación. Aproximación a la prueba democrática en Marruecos). Casablanca: Manṣūrāt al-Zaman, 2001.
- IQBAL, Alamah Muhammad. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Madrid: Trotta, 2002.
- JABBĀŠ, Ḥamīd. *Al-Duktūr `Abd al-Karīm Jaŷb, masār ḥayā* (Doctor `Abd al-Karīm Jaŷb, biografía). Rabat: Afrīqiyā al-Hurra/al-`Aṣr, 2003.
- JĀTAMĪ, Muhammad. "Al-Dīmuqrātiyya al-dawliyya wa ḥiŷār al-ḥadarāt" (Democracia mundial y diálogo de civilizaciones). En Muhammad Jātamī. *Ḥiŷār al-ḥadarāt* (Diálogo de civilizaciones). Beirut: Dār al-Fikr, 2002, pp. 111-124.
- LACOMBA, Joan. *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000.

- LAHBĀBĪ, Muḥammad ‘Azīz. “Al-Dīmuqrāṭīyya”. En *Muḥammad ‘Azīz Lahbābī, al-Insān wa-l-a‘māl*, II: *al-faylasūf*. (Muḥammad ‘Azīz Lahbābī, la persona y las obras, II: el filósofo) Rabat: Laŷna Ri`āyyat al-Taršīḥ li-Ŷā`izat Nūbil, 1991, pp. 49-64.
- . *Le Personalisme Musulman*. París: Presses Universitaires de France, 1967.
- LAKAHL, Sa`id. *Al-ṣayj `Abd al-Salām Yāsīn min al-qawma, naḥwa dawlat al-jilāfa* (El ṣayj `Abd al-Salām Yāsīn, de la resistencia al estado califal). Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2003.
- LAMCHICHI, Abderrahim. “Etat, légitimité religieuse et contestation islamiste au Maroc”. *Confluences-Mediterranée*, 12 (otoño 1994) pp. 77-90.
- . *Islam et contestation au Maghreb*. París: L’Harmattan, 1989.
- . “Islamisme et politique au Maghreb”. *Confluences-Mediterranée*, 31 (otoño 1999) pp. 37-56.
- . *L’islamisme politique*. París: L’Harmattan, 2001.
- LAROUI, Abdallah. *El islam árabe y sus problemas. Introducción crítica al Islam contemporáneo*. Barcelona: Península, 2001.
- . *Muŷmal tā’rīj al-Magrib* (Resumen de la Historia de Marruecos). 3 vols. Casablanca: al-Markaz al-Taqāffī al-`Arabī, 2000.
- LAYACHI, Azzedine. *Civil Society and democratization in Morocco*. El Cairo: Ibn Khaldun Center / Dar al-Ameen, 1995.
- LEFORT, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- LEVEAU, Rémy. “Islam et contrôle politique au Maroc”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 37 (1998) pp. 271-280.
- . *Le Fellah marocain défenseur du trône*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985.
- . “Réactions de l’Islam officiel au renouveau islamique au Maroc”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 28 (1979) pp. 205-218.
- LEWIS, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 2004.
- LMRABET, Alí. *Mañana: a favor de la libertad de expresión en Marruecos*. Barcelona: Península, 2003.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé. “El Magreb en trance: la difícil transición a la democracia en los países del Magreb”. *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001) pp. 81-94.
- . *Marruecos en trance. Nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*. Madrid: Política Exterior/Biblioteca Nueva, 2000.
- . *Marruecos político. Cuarenta años de procesos electorales*. Madrid: CIS / Siglo XXI, 2000.
- LUGAN, Bernard. *Histoire du Maroc. Des origines à nos jours*. París: Perrin, 2000.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (ed.). *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*. Madrid: AECI/ICMA, 1993.
- . *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- . “Política, religión y sociedad civil en el Magreb”. En Thierry Desrues y Eduardo Moyano (eds.). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Córdoba: CSIC, 1997, pp. 187-212.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del islam*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.

- MENÉNDEZ DEL VALLE, Emilio. *Islam y democracia en el mundo que viene*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación Universidad Complutense, 1997.
- MERNISSI, Fatima. *La peur-modernité: conflict islam – démocratie*. París: Albin Michel, 1992.
- MOUAQIT, Mohamed. *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*. Casablanca: Le Fennec, 2003.
- , “Le mouvement des droits de l’homme au Maroc”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 34 (1995) pp. 271-287.
- MUQRĪ’ AL-IDRĪSĪ, Abū Zayd. *Al-Haraka al-islāmiyya bayna al-fikr wa-l-wāqi`* (El movimiento islamista entre el pensamiento y la realidad). Casablanca: Alwān Magribiyya, 2002.
- , “Al-Harakāt al-islāmiyya wa-l-taŷriba al-dīmuqrātiyya” (Los movimientos islamistas y la prueba democrática). *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 49-55.
- NACIRI, Khalid. “Les organisations Marocaines de Défense des Droits de l’Homme”. En Driss Basri, Michel Rousset y Georges Vedel (eds.). *Le Maroc et les Droits de l’Homme*. París: L’Harmattan, 1994, pp. 449-472.
- PACE, Enzo. “La sociedad civil en el Magreb, entre Gramsci y Maquiavelo”. *Revista Internacional de Sociología*, 14 (mayo-agosto 1996) pp.11-26.
- PAREJO FERNÁNDEZ, Mª. Angustias. “Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos”. *Revista Internacional de Sociología*, 23 (mayo-agosto 1999) pp. 145-170.
- , *Las élites políticas marroquíes: los parlamentarios*. Madrid: AECI, 2000.
- PÉREZ BELTRAN, Carmelo. “Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb”. *Nova África*, 12 (enero 2003) pp. 85-105.
- , y RUÍZ DE ALMODÓVAR, Caridad (eds.) *El Magreb: Coordenadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995.
- , “El movimiento de derechos humanos en Marruecos: sociedad civil por la paz”. En Carmelo Pérez Beltrán y Francisco A. Muñoz (eds.). *Experiencias de paz en el Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 2003, pp.349-378
- , “Religión y derechos humanos: la visión del Islam”. En José A. Morandé y Claude Pomerleau B. (eds.). *Globalización y visiones religiosas. Opciones por los Derechos Humanos y el Medio Ambiente*. Santiago de Chile: Ril, 2002, pp. 115-127.
- , “Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos”. *MEAH*, 50 (2001) pp. 239-241.
- , “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”. En Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (eds.). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Granada: Istituto de la Paz y los Conflictos, 1998 pp. 291- 334.
- PRICE, Daniel E. *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights*. Westport / Londres: Praeger, 1999.
- QARBĀL, Nūr al-Dīn. “Mawāqi` al-dīmuqrātiyya fī l-fikr al-islāmī al-mu`āṣir” (El lugar de la democracia en el pensamiento islámico contemporáneo). *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 31-34.
- QARANFĀL, Ḥasan. *Al-Muŷtama` al-madānī wa-l-nujba al-siyāsiyya* (La sociedad civil y la élite política). Casablanca: Afrīqiyā al-Šarq, 1997.

- QĀSIMĪ, `Alī al-. *Huqūq al-Insān, bayna al-ṣarī`a al-islāmiyya wa-l-i`lān al-`ālamī* (Los derechos humanos, entre la *ṣarī`a* islámica y la declaración universal). Rabat: al-Nāyāḥ al-Ŷadīda, 1998.
- RAMADAN, Tariq. *El islam minoritario*. Barcelona: Bellaterra, 2002.
- , *Islam, le face à face des civilisations; quel projet pour quelle modernité?*. S.l.: Tawhid, 2001.
- RAZĪQ, Ahmād. “Al-Islām wa-l-dīmuqrāṭīyya: ayya `alāqa?” (Islam y democracia: ¿qué relación?). *Al-Furqān*, 37 (1996), pp. 35-39.
- ROQUE, Maria-Àngels (dir.) *La sociedad civil en Marruecos*. Barcelona: Icaria, 2002.
- , “Sociedad civil: estrategias de ciudadanía”. *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001) pp. 52-62.
- ROTHSEIN, Robert. “Democracy in the Third World: definitional dilemmas”. En David Graham y Mark Tessler (eds.) *Democracy, War and Peace in the Middle East*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 45.
- ROY, Olivier. *L'Echec de l'islam politique*. París: Seluil, 1992.
- SABTĪ, Muṣliḥ al-. *Al-Ṣalwa al-islāmiyya fī l-Magrib: asās al-ma`rifīyya wa tahlīl al-jiṭāb* (La conciencia islámica en Marruecos: bases definitorias y análisis del discurso). Casablanca: al-Nāyāḥ al-Ŷadīda, 1995.
- SAINZ DE LA PEÑA, José Antonio. “El islamismo radical en el Magreb”. En Antonio Marquina (ed.). *El Magreb: concertación, cooperación y desafíos*. Madrid: AECI-ICMA, 1993, pp. 247-391.
- SÁNCHEZ SANDOVAL, Juan José. *Sufismo y poder en Marruecos*. Cádiz: Quorum, 2004.
- ŠAQĪR, Muḥammad. *Al-Dīmuqrāṭīyya al-ḥizbiyya fī l-Magrib* (La democracia partidista en Marruecos). Casablanca: Afriqiyā al-Šarq, 2003.
- SAWDŪ, Rašīd. *Al-Haraka fī masār Harakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh* (El “movimiento” en la trayectoria del Movimiento Unidad y Reforma). Rabat: Ṭūb Bārīs, 2002.
- TOZY, Mohamed y ETIENNE, Bruno. “La da’wa au Maroc. Prolégomènes théorico-historiques”. En Olivier Carré y Paul Dumont (eds.). *Radicalismes islamiques: Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*. París: L’Harmattan, 1986, pp. 5-31.
- , “Le prince, le clerc et l’etat: la restructuration du champ religieux au Maroc”. En Gilles Kepel (ed.) *Intellectuels et militants contemporains*. París: Seuil, 1990, pp. 71-102.
- , “L’islamisme marocaine à l’épreuve du politique”. *Confluences-Méditerranée*, 31 (otoño 1999), pp. 91-105.
- , *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- ’UMAYM, `Alī al- (ed.) *Al-’Almāniyya wa-l-mumāna`a al-islāmiyya*. (Laicidad y oposición islámica) Londres: Dār al-Sāqī, 1999.
- VATIN, Jean-Claude. *Démocratie et démocratisations dans le monde arabe*. El Cairo: CEDEJ, 1992.
- VERMEREN, Pierre. *Marruecos en transición*. Granada: Almed, 2002.
- ŶAMĀ`ĀT al-islāmiyya bi-l-Magrib, Al-. (Las asociaciones islámicas en Marruecos) Rabat: Markaz Ṭāriq b. Ziyyād li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāt, 1998.
- YA`QŪBĪ, `Abd al-Rahmān. “Al-Dīmuqrāṭīyya ka-fikr al-uṣlūb `ind al-ḥaraka al-islāmiyya” (La democracia como idea de procedimiento en el movimiento islámico). *Al-Rāya*, 330 (16/12/1998), p. 19.

- YĀSĪN, `Abd al-Salām. *Al-Minhāŷ al-Nabawī* (La senda profética). 4^a ed. S.l: Dār al-Afāq, 2001.
- . *Hīwār ma`a al-fuḍalā` al-dīmuqrāṭīyyīn* (Diálogo con los honorables demócratas). Casablanca: Al-Ufuq, 1991.
- . *Islamiser la modernité*. S.l.: Al Ofok, 1998.
- . *Miḥnat al-`aql al-muslim, bayna siyyādat al-waḥī wa sayṭarat al-hawā* (Crítica de la razón musulmana, entre la soberanía de la Revelación y la dominación del racionalismo). Rabat: ETEI Nord, 1994.
- . *Mudakira ilà man yuhimmu-hu al-amr*. (Recordatorio a quien corresponda) s.l: 1999.
- . *Nazārāt fī l-fiqh wa-l-tā'rīj* (Consideraciones sobre el *fiqh* y la Historia). Casablanca: Dār al-Jaṭṭābī, 1989.
- YASSINE, Abdessalam. (ver YĀSĪN, `Abd al-Salām)
- YASSINE, Nadia. *Toutes voiles dehors*. Casablanca: Le Fennec, 2002.
- YATĪM, Muḥammad. “Al-Tagayyir al-ḥadārī wa mas’alat al-dīmuqrāṭīyya” (El cambio civilizacional y la cuestión de la democracia). *Al-Furqān*, 37 (1996), p.11.
- ZĀHĪ, Nūr al-Dīn al-. *Al-Zāwiyya wa-l-Hizb. Al-Islām wa-l-siyāsa fī l-muŷtama` al-magribī*. (La *zāwiyya* y el partido. Islam y política en la sociedad marroquí) Casablanca: Afriqiyā al-Šarq, 2003.
- ZĀWĪ, Muṣṭafā al-. *Al-Islām wa-l-hadāṭa wa-l-dīmuqrāṭīyya* (Islam, modernidad y democracia). Rabat: Axions, 2004.
- ZGHAL, Abdelkader. “Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del Islam con los valores de la sociedad civil”. *Quaderns de la Mediterrània*, 2-3 (2001), pp. 25-41.
- . “Le concept de Société Civile et la transition vers le multipartidisme”. En Michel Camau (ed.). *Changements politiques au Maghreb*. París: CNRS, 1991, pp. 207-228.

Páginas web

- WWW.aljamaa.org (página oficial de *al-`Adl wa-l-Ihsān*, visitada diciembre 2003)
- WWW.attajdid.ma (página del periódico islamista *al-Tayyādīd*, visitada abril 2004)
- WWW.map.co.ma (página de la agencia oficial de prensa marroquí, visitada mayo 2004)
- WWW.pjd.ma (página del *Hizb al-`Adāla wa-l-Tanmiyya*, PJD, visitada abril 2004)
- WWW.yassine.net (página oficial de `Abd al-Salām Yāsīn, visitada enero 2004)

Juan Antonio Macías Amoretti
Granada – Rabat, 2004

