



EL ISLAM POLÍTICO EN MARRUECOS. DOS ESTRATEGIAS ENFRENTADAS: PARTICIPACIÓN INSTITUCIONAL FRENTE A OPOSICIÓN DESDE FUERA¹

Beatriz Tomé Alonso²

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Con el desgate de otras fuerzas de oposición y con una enorme capacidad de movilizar a las masas, el Islam Político representa hoy uno de los mayores desafíos para los regímenes árabes; de forma particular para el marroquí, pues los islamistas entran en un campo que el monarca alauita ha utilizado tradicionalmente para su legitimación política: el religioso. Tras analizar las principales causas, de orden socio-económico y político, que han creado un ambiente favorable para la implantación del Islamismo en Marruecos, el presente artículo se centra en el estudio de los dos grandes movimientos islamistas moderados, que han renunciado explícitamente al uso de la violencia: el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) y Justicia y Espiritualidad (JE). Se examinan sus diferentes opciones estratégicas y las consecuencias de éstas sobre los propios movimientos y sobre el sistema político marroquí. El artículo concluye con la afirmación de que la verdadera oposición al régimen marroquí viene de la mano de Justicia y Espiritualidad porque es precisamente el movimiento del jeque Yassine el que mejor ha sabido escapar a las estrategias ideadas desde el poder para contener el fenómeno islamista.

Palabras clave: Marruecos; Islamismo; PJD; Justicia y Espiritualidad.

Title in English: “Moderate Political Islam in Morocco. Two Different Strategic Options: Institutional Participation vs Opposition from the Outside.”

Abstract:

Because of the weakening of political opposition forces and as a result of his big capacity to mobilize the masses, Political Islam is nowadays one of the mayor challenges that Arab regimes have to face. In the Moroccan case, the Islamists have entered into a field that the Alauí monarchy had traditionally used for its political legitimation: the religious domain. After analyzing the main socio-economic and political causes that have created a favourable environment for the establishment of Islamism, this article is focused on the study of the two main moderate Islamist movements, that have explicitly renounced violence: the Justice and Development Party (PJD) and Justice and Spirituality (JS). This article examines their different strategic options and the consequences that they entail for their own movements and for the Moroccan political system. The article concludes that the true opposition to the Moroccan regime comes with Justice and Spirituality. It is the Yassine's movement the political force which has better escaped from the political strategies designated by the king and the government in order to contain the Islamist phenomenon.

Keywords: Morocco; Islamism; PJD; Justice and Spirituality.

Copyright © UNISCI, 2009.

The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI. *Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI.*

¹La autora quiere agradecer a los profesores Antonio Marquina y Carlos Echeverría los comentarios y sugerencias que hicieron sobre la primera versión de este texto.

² Beatriz Tomé Alonso es investigadora de UNISCI, Universidad Complutense de Madrid. *Dirección:* Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* beatriz.tome@hotmail.com.



1. Introducción

El Islamismo no constituye un fenómeno compacto y homogéneo. En Marruecos tampoco. Y esta falta de homogeneidad se trasluce en las diferencias ideológicas, históricas y de estrategia de los movimientos que operan bajo la palabra “Islamismo”. Así, en lugar de hablar de “Islamismo marroquí”, resultaría más conveniente referirnos a los “Islamismos marroquíes”, pues no es sólo que sean diferentes, si no que a veces se inscriben en la lógica de la mutua competencia.

Tres círculos constituyen esta amalgama islamista: el de la participación en la vida política, mediante la concurrencia en las elecciones y la inclusión en las instituciones, cuyo máximo exponente es el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD); el del asociacionismo militante, formado por grupos no constituidos como partidos políticos que, actuando como “outsiders”³, persiguen alcanzar sus objetivos mediante la movilización social, tal es el caso del movimiento dirigido por Abdessalam Yassine, Justicia y Espiritualidad (JE)⁴; y finalmente, el del Yihadismo Salafista, que recurre a la violencia para conseguir sus objetivos políticos⁵.

Este artículo permanece en el marco creado por los dos primeros círculos -marco al que nos referiremos como “Islam Político moderado”⁶- y se limita a sus dos movimientos más representativos⁷: el PJD y Justicia y Espiritualidad. Ambos han renunciado explícitamente a la violencia (excepto en casos de ocupación) y actúan en el campo social y político para conseguir sus objetivos. Dos motivos han hecho que nos decidiéramos a no incluir el Yihadismo Salafista en nuestra investigación. El primero, de orden académico, al considerar que su naturaleza y características son diferentes⁸. Y el segundo, y más importante, de índole

³ El término “outsider” ha sido tomado de Francesco Cavatorta, que lo utiliza en su artículo Cavatorta, Francesco: “Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl wal-Ihsan”, *Mediterranean Politics*, vol. 12, nº3 (noviembre 2007) refiriéndose a Justicia y Espiritualidad y haciendo hincapié en su decisión de permanecer fuera del sistema político marroquí.

⁴ El nombre original del movimiento (*Jamiat al-Adl wal Ihsan*) es traducido en algunas obras como “Justicia y Caridad”; nosotros, sin embargo, en línea con otros autores, preferimos la traducción “Justicia y Espiritualidad” porque es ésta la fórmula empleada por el movimiento en sus auto-traducciones (<http://yassine.net> o en <http://nadiayassine.net/en/index.htm>).

⁵ La diferenciación entre los diferentes círculos es muy útil para el análisis, pero tenemos que tener siempre presente que no se trata de compartimentos estancos.

⁶ Somos conscientes de la controversia que suscita el término “moderado” cuando acompaña al de “Islamismo”. Para el marco de este análisis, incluiremos dentro del “Islamismo moderado” a aquellos movimientos que cumplan, al menos, la primera condición a la que se refiere Khalil Al-Anani en Al-Anani, Khalil: “Moderate Islamists and the future of Political Reform in the Arab World”, *The Brookings Institution* (8 de septiembre de 2008): “they should play politically in a very peaceful way”. Este mismo autor señala otras dos condiciones más para que los Islamistas puedan considerarse *completamente* moderados: “they should accept the democracy values, such as diversity, plurality, tolerance, and, of course, equality” y “they should accept the principle of rotation of power by elections”.

⁷ Según el Ministerio del interior marroquí (www.election2007.gov.ma), el PJD obtuvo en las últimas elecciones nacionales, celebradas en 2007, un total de 545.636 votos, convirtiéndose así en la segunda fuerza más votada. La Asociación Justicia y Espiritualidad tiene unos 300.000 adeptos y simpatizantes, según estimaciones de Malika Zeghal en Zeghal, Malika (2005): *Islam e Islamismo en Marruecos*, Barcelona, Ediciones Bellaterra. Para determinar el número de adeptos a Justicia y Espiritualidad, tenemos que recurrir a estimaciones pues la organización no da cifras exactas de sus miembros alegando que desea evitar represalias puesto que no está legalizada.

⁸ En este sentido, seguimos la línea de autores como Mohamed Darif: “en general, los salafistas combatientes tienen grandes diferencias ideológicas y doctrinarias con los islamistas” en Soto, Paco (2005): “Entrevista con Mohamed Darif, Islamólogo” en *El Islamismo Político en Marruecos. Retrato desde dentro*, Barcelona, Flor del Viento Ediciones, p.48. También International Crisis Group diferencia entre tres bloques de activismo: el Político, el Misionario y el Yihadista (“the Islamic armed struggle, which exists in three main variants: internal



práctica. Los grupos que en Marruecos recurren a la violencia para hacer valer sus planteamientos han de ser relacionados con una dinámica internacional más extensa de terrorismo ligado a Al-Qaeda. Y nosotros pretendemos que nuestra investigación se mantenga dentro de las fronteras marroquíes.

1.1 El Islam Político: Un reto para el Régimen Marroquí

Con el desgaste de otras fuerzas de oposición, el Islamismo representa hoy uno de los mayores retos para los regímenes árabes; de forma especial para el marroquí, pues los Islamistas entran en un campo que el monarca alauita ha utilizado tradicionalmente para su legitimación política: el religioso. Un campo que la monarquía se ha esforzado y se esfuerza por mantener bajo su dominio exclusivo. La fuerza de los islamistas reside en su enorme capacidad de movilización. En palabras de Tozy, “el Islam consigue movilizar a mucha gente, porque en tanto que cuerpo teórico defiende una serie de valores que hablan de justicia y equidad. Los islamistas han sido muy hábiles, saben cuáles son los problemas de la gente, han elaborado un discurso sencillo y hasta simplista y demagógico, pero que llega al corazón de millones de personas.”⁹

Durante años, se pensó que la autoridad religiosa que emanaba del monarca, en tanto que “Comendador de los Creyentes”, funcionaría como “escudo” contra el auge del Islam Político. No ha sido así. Los atentados del 16 de mayo de 2003 en Casablanca hicieron despertar al país: perpetrados en suelo marroquí, por marroquíes y con víctimas marroquíes¹⁰. No sólo el Islam Político era una realidad en el campo institucional y social; también se había radicalizado hasta convertirse en violento. Malika Zeghal lo explica así: “Los islamistas, mediante sus reivindicaciones y, en algunos casos, por su afán de participación política, han lanzado a la monarquía un verdadero reto: se dirigen directamente al poder, a veces a partir del conflicto y a veces con el diálogo...”¹¹ El régimen teme además que la tendencia de los Islamistas no violentos a islamizar la sociedad y la política cuestione la legitimidad del sistema político, que está basado en la preeminencia del monarca, y creen así una situación que puede ser además explotada por actores violentos.¹²

Este artículo sostiene la tesis de que la verdadera oposición al régimen marroquí no viene del PJD, sino de la mano de la Asociación Justicia y Espiritualidad. Porque es precisamente el movimiento del jeque Yassine el que mejor ha sabido escapar a la doble estrategia de contención del Islamismo ideada desde el poder. Una estrategia basada principalmente en dos ejes: la inclusión en el sistema de una parte de la contestación islamista (el caso del PJD) y la represión de los elementos radicales del *salafismo yihadi*¹³. La no integración en el marco institucional –y la consecuente no concurrencia a las elecciones- ha

(combating nominally Muslim regimens considered impious); irredentist (fighting to redeem land ruler by non-Muslims or under occupation); and global (combating the West). The characteristic of this actor is, of course, the fighter”) en ICG: “Understanding Islamism”, *Middle East/North Africa Report N°37* (2 de marzo de 2005), p.1. Aunque también es cierto que existen autores, como Mohamed Berdouzi, que afirman en Soto, Paco (2005): “Entrevista a Mohamed Berdouzi, Politólogo marroquí”, *op. cit.*, p.57 que aunque “es evidente que todos los islamistas no son terroristas, y que algunos son abiertamente contrarios al terrorismo (...) existen lazos indirectos entre unos y otros.”

⁹ Soto, Paco (2005): “Entrevista a Mohamed Tozy, Profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Casablanca” en *op. cit.*, p. 42.

¹⁰ Zeghal, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² Alonso, Rogelio y García Rey, Marcos: “The Evolution of Jihadist Terrorism in Morocco”, *Terrorism and Political Violence*, vol. 19, nº 4 (diciembre 2007), p. 583.

¹³ *Ibid*, *op. cit.*, p. 583.



permitido que este movimiento –no legalizado pero sí tolerado por el poder- conserve su halo de “oposición independiente” sin que, gracias al enorme apoyo popular del que disfruta, la represión, aumentada desde los atentados del 2003, sea insostenible¹⁴.

El PJD se ha integrado en el sistema y acepta sus “reglas de juego”, viendo así mermada su capacidad de actuación en un sistema que limita su acceso al poder. Como partido político, no cuestiona la monarquía y aboga por una transformación “dirigida” desde dentro. Se inscribe dentro de los límites marcados por una Constitución que consagra el papel preeminente del rey. Según sus detractores, tal es su inserción en el sistema que se merecen el calificativo de “islamistas de palacio”¹⁵. Frente a esta “oposición leal”¹⁶ que busca cambiar el sistema utilizando sus propios instrumentos, la estrategia de Justicia y Espiritualidad es bien distinta: pretende llegar al poder mediante la conquista de la sociedad. Al no participar en él, no reconoce la legitimidad del sistema y su fuerte oposición al mismo sólo puede entenderse si la inscribimos en el cambio de discurso que se ha producido en los últimos tiempos. De “apoyar” la monarquía como institución, pero condenar la forma en que se ejercía¹⁷, ha pasado a mencionar, sino como doctrina del movimiento sí a través de su líder más visible -Nadia Yassine-, el modelo republicano por ser “el más cercano a la concepción” del movimiento¹⁸.

1.2. Las Condiciones para el Desarrollo del Islam Político en Marruecos

El amplio apoyo popular del que gozan los islamistas parece estar fuera de toda discusión. Han sido varios y diversos los factores que han contribuido a este auge. Si entre ellos encontramos la apertura del sistema político y la ineffectividad de la tradicional oposición secular¹⁹, no hay que menospreciar la eficiente organización de estos movimientos. Ésta permanece asegurada gracias a su independencia económica²⁰. Se alejan así de la aureola de corrupción que sí envuelve a otras formaciones y a la que señalan como una de sus grandes enemigas. Pero la mayoría de los especialistas coinciden en señalar dos ejes fundamentales en torno a los que se organizan las causas que han contribuido de forma definitiva a la emergencia y consolidación del Islam Político en Marruecos: las condiciones socio-económicas, extensibles en la mayoría de las ocasiones al resto de países árabes, y las circunstancias políticas particulares del régimen aluita²¹.

¹⁴ En entrevistas concedidas por Nadia Yassine (y accesibles a través de su página web: <http://www.nadiayassine.net/sp/index.htm>, en árabe, español, francés e inglés), ésta acusa siempre al régimen de perseguir y “molestar” a los miembros de Justicia y Espiritualidad cuando se dirigen a las reuniones, por ejemplo.

¹⁵ Zeghal, Malika: “Participation without power”, *Journal of Democracy*, vol. 19, nº 3 (julio de 2008), p.36.

¹⁶ Término que, según Zeghal, *Islam e Islamismo en Marruecos, op. cit.*, utilizan los propios miembros del PJD para describir su postura respecto al gobierno “de alternancia” en el que se integra la USFP.

¹⁷ Zeghal, *Islam e Islamismo en Marruecos, op. cit.*

¹⁸ Entrevista a Nadia Yassine disponible en <http://www.nadiayassine.net/sp/page/10156.htm>.

¹⁹ Hamzawy, Amr: “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *Carnegie Papers, Middle East Program*, nº 93 (Julio 2008), p.7.

²⁰ Albrecht, Holger and Wagner, Eva: “Autocrats and Islamists: Contenders and Containment in Egypt and Morocco”, *Journal of North African Studies*, vol. 11, nº 2 (2006)

²¹ Algunos autores añaden a estas causas socio-económicas y políticas, un tercer eje ideológico y cultural. Es el caso de Mohamed Berdouci, que en Soto, Paco (2005): “Entrevista a Mohamed Berdouzi” en *op.cit.* p.56-60, señala que: “En Marruecos y otras sociedad árabe-musulmanas existe un caldo de cultivo social y cultural que favorece las ideas intolerantes. (...) circulan ideas y prácticas socioculturales profundamente reaccionarias y anacrónicas. Esas ideas son valores ajenos a la modernidad democrática y la base principal del integrismo. (...) Es evidente que la miseria, las desigualdades y el autoritarismo político son un buen caldo de cultivo para que los islamistas puedan reclutar gente, pero no son la causa más directa del fenómeno. (...) El integrismo son corrientes políticas, ideológicas y religiosas que persiguen objetivos muy concretos, y, mayoritariamente, están



1.2.1. Las Condiciones Socio-Económicas

Los fenómenos de desestructuración socio-económica que han recorrido en las últimas décadas tierras árabes han tenido también su réplica en Marruecos, creando una atmósfera propicia para el “germen” del Islamismo.

La inmigración del campo a la ciudad ha tenido grandes consecuencias. A las transformaciones en las estructuras productivas y sociales del país, con el crecimiento de los sectores de la industria y los servicios y la pérdida del patrón tradicional de familias extensas que se ocupan de todos sus miembros²², hay que sumar la transformación del espacio y el problema anejo de la rápida y desorganizada urbanización. Y es que los fenómenos de des-territorialización y de des-comunitarización van unidos. Ante la incapacidad del poder de hacer frente a las demandas de esta nueva población urbana, las ciudades se convierten en los nuevos espacios de protesta y oposición. Según Bichara Khader: “es la *ruralización* de las ciudades lo que constituye el fenómeno sociológico más impresionante. En efecto, el éxodo rural no solamente conmociona la ciudad y hace estallar el antiguo modelo urbano que establecía una real armonía entre la sociedad y su espacio, sino que hace perder a la ciudad todo su carácter simbólico al que correspondían numerosos valores económicos, sociales y culturales, incrementa la *indefinición urbana* reveladora de las dificultades de los poderes existentes para controlar este lugar estratégico, debilita el concepto mismo de ciudadanía y agudiza los fenómenos de segmentación.”²³

Los desequilibrios demográficos no hacen sino acentuar esta situación de inestabilidad. Hay que tener en cuenta la frustración de la creciente población joven, incapaz de compartir ni la prosperidad económica de las élites ni su poder en las instituciones del Estado. Una frustración que aumenta cuando el Estado falla en satisfacer las expectativas generadas por un sistema de educación extendido años antes y que encuentra salida, en parte, en la emigración, en parte en la adhesión a los movimientos islamistas. La estructura de la población marroquí es como sigue²⁴:

Pirámide demográfica	0-14 años: 30.5% (hombre 5,337,322/mujer 5,136,156) 15-64 años: 64.3% (h: 11,015,409/m: 11,069,038) Más de 64 años: 5.2% (h: 765,882/m: 1,019,412) (2008 est.)
Edad Media	<i>total</i> : 24.7 years <i>hombres</i> : 24.1 years <i>mujeres</i> : 25.2 years (2008 est.)

A este nada alentador panorama hay que añadir las dificultades económicas agravadas en gran medida por las altas tasas de desempleo. Conviene no perder de vista que aunque el porcentaje medio estimado de parados en Marruecos es del 9.8%, en los núcleos urbanos asciende al 20%²⁵.

dirigidas por intelectuales de clases medias (...) Cualquier corriente político-ideológica radical siempre podrá explotar la pobreza o las injusticias para reclutar militantes, ya sea anarquista, islamista, comunista o fascista. Pero la pobreza no va a generar necesariamente ninguna de estas corrientes.”

²² En opinión de Joan Lacomba: “... se constata la vinculación cada vez más estrecha entre el crecimiento incontrolado de la población urbana, el desarrollo de la pobreza y la creciente fuerza de los movimientos islamistas.”, en Lacomba, Joan (2000): *Emergencia del islamismo en el Magreb*, Barcelona, Catarata, p. 65.

²³ Citado por Lacomba, *op.cit.*

²⁴ CIA: “Morocco”, *The World Factbook*, (22 de enero de 2009) en <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mo.html>

²⁵ Según The CIA World Factbook (CIA, *op.cit.*), la tasa de desempleo en Marruecos es de 9.8%, según estimaciones de 2007; pero este porcentaje aumenta hasta casi el 20% en las ciudades.



Los islamistas ocupan el espacio dejado por las viejas estructuras sociales y que los poderes del Estado no han sido capaces de sustituir. Canalizan el descontento de aquellos que no se han beneficiado de las transformaciones sociales y políticas y que tampoco han encontrado amparo y respuesta en las instituciones del Estado. De ahí la importancia de la vertiente social de los movimientos islamistas, que se ocupan de ofrecer educación o sanidad ante un gobierno desbordado. La pobreza, especialmente en las áreas urbanas, ha permitido a organizaciones de caridad islámicas privadas hacerse un hueco proveyendo a esos ciudadanos de una cobertura social mínima. Estas organizaciones han creado una red de apoyo a las familias que incluye alimentación, ropas, alojamientos y asistencia médica y, por supuesto, educación; reforzando así los lazos entre estas organizaciones y las comunidades, donde tienen gran influencia.²⁶

1.2.2. Las Condiciones de la Esfera Política

Los cálculos políticos del particular régimen marroquí han tenido un papel fundamental en la emergencia del Islamismo en Marruecos.

En el contexto de los años 70 –marcado por la Guerra Fría y por la Revolución iraní– se incrementa la cooperación entre el rey Hassan II y el régimen saudí. Responde a un doble interés. Desde el punto de vista político, el monarca aluita desea limitar la influencia de sus entonces mayores opositores: los partidos de izquierda y el jeque Yassine, que en 1974 escribe una carta abierta al rey titulada “El Islam o el diluvio”, en la que no sólo lo critica, sino que le habla “de tú a tú”, algo entonces inconcebible. La doctrina wahabí resulta útil por varios aspectos: 1) religiosamente radical, pero políticamente conservadora²⁷, es entendida como el contrapeso perfecto a la versión revolucionaria iraní; 2) el salafismo, al proclamar la vuelta a los *salaf* o piadosos ancestros, y, consecuentemente, defender la supremacía del hadiz, o dichos del Profeta, frente al empleo de la jurisprudencia musulmana, converge en el énfasis sobre los orígenes con la monarquía, que reclama la tradición y su ascendencia jerifiana como fuentes válidas de legitimidad política; 3) y al menospreciar y hasta condenar todas las manifestaciones religiosas que no reproduzcan “los primeros tiempos del Islam”, entre ellas las muy extendidas cofradías sufís –de las que sale el jeque Yassine–, ofrece a la monarquía una coartada religiosa para criticar a estas cofradías “que amenazaban su poder, como la Sharqawiya y la Tayibiya, aliadas de las tribus bereberes, que el Majzén no podía controlar.”²⁸ Desde un punto de vista económico, los dólares saudíes permitían costear la muy cara campaña del Sahara. A cambio, Riad podía hacer proselitismo de su versión rigorista del Islam en las tierras de otro país más: el 70% de los centros de rezo de Casablanca han sido construidas con dinero saudí²⁹.

La entrada del wahabismo a las mezquitas marroquíes responde asimismo a una estrategia del entonces ministro de los Habús y Asuntos Islámicos, Abdelkader M’Dagri Aloui. En su opinión, “dado que la ola islamista sería inevitable y duraría varios decenios, el Estado no debe oponerse a ella, sino integrar progresivamente los movimientos

²⁶ Alonso y García Rey, *op. cit.*, p. 575.

²⁷ En contra de lo que muchos piensan, el radicalismo religioso no equivale necesariamente a radicalismo político. Como bien indica International Crisis Group, en ICG: “Islamism in North Africa I: The legacies of History”, *Middle East Briefings*, Nº 12 (abril de 2004), p.5: “Religious radicals may be politically moderate or conservative, and political radicals may be moderate or conservative in religious matters. Moreover, moderation or radicalism in doctrine are not necessarily guides to moderation (flexibility, pragmatism) or radicalism (intransigence, militancy, violence) in behavior.”

²⁸ Zeghal, *Islam e Islamismo...*, *op. cit.*, p. 46.

²⁹ Maghraoui, Abdeslam: “Behind the Moroccan Terrorist Connection: State Policies and Saudi”, *Real Instituto Elcano*, ARI Nº 60/2004 (3/31/2004), p.2.



fundamentalistas.”³⁰ Impulsa así la creación de una “esfera de integración”³¹, dejándoles la puerta abierta para que se inserten en el tejido nacional. El daño colateral de esta práctica es que, con la entrada de los saudíes en las mezquitas “oficiales”, proliferan otras paralelas en las que controlar el discurso impartido resulta aún más complicado.

Si no hablamos ya de las alianzas externas del régimen, sino de su propia idiosincrasia, hemos de señalar que el hecho de que la legitimidad política del monarca se construya desde la legitimidad religiosa³² funciona como un arma de doble filo. Si bien pretende agrupar en torno a su figura las manifestaciones del Islam, también es más vulnerable a las críticas hechas en términos religiosos. A esto hay que sumar que Hassan II, con su ya famosa estrategia del “divide y vencerás” no permite la creación de una institución fuerte que acogiera a los ulemas y les permitiera expresar sus opiniones de manera unificada – y poderosa-. Prefiere su fragmentación para mantenerse como eje religioso central y evitar así una posible competencia. La contrapartida es que ante el discurso islamista, no puede existir una respuesta contundente desde el campo religioso porque éste está debilitado³³. Además, al no existir un organismo que agrupara al conjunto de ulemas, el control de los mismos se dificulta. Hay que supervisarlos uno a uno en los lugares de expresión religiosa, con lo que es difícil mantener un “islam oficial”³⁴.

A esto hay que sumar que, debido al doble movimiento de islamización de las sociedades árabes, éstas están muy preparadas para asumir el discurso islamista. Durante años, las autoridades marroquíes, como las de sus vecinos, han acudido al Islam para contrarrestar la influencia de la oposición izquierdista, identificada mayoritariamente como laica y que se hacía fuerte especialmente en los ambientes estudiantiles. Reforzaron entonces la tradición y conservadurismo religioso³⁵. Después volvieron a recurrir al Islam para reclamar su “versión” del mismo como correcta y frenar la influencia islamista. Pero el resultado es el contrario: el discurso religioso se elabora en espacios privados más difíciles de controlar por el poder. A esta islamización “desde arriba” hay que sumar la hecha “por debajo, bajo el efecto de la acción militante de los partidos políticos islamistas o de asociaciones religiosas”³⁶.

En este artículo trataremos de examinar las opciones estratégicas que han tomado el PJD y Justicia y Espiritualidad; así como las consecuencias y resultados de las mismas. Y es que, si bien los posicionamientos ideológicos merecen atención, no hemos de descuidar los cálculos pragmáticos de estos movimientos³⁷. No en vano el Islamismo es, sobretodo, una ideología política que ha demostrado una enorme capacidad de adaptación al entono. Las estrategias del PJD y de Justicia y Espiritualidad son bien distintas: frente a la participación institucional y la búsqueda del cambio “desde dentro” del primero, la ausencia del segundo, que, como “outsider”, busca conquistar la sociedad para acceder después al poder; frente a los puntos en común del PJD con los Hermanos Musulmanes, la especificidad eminentemente

³⁰ Ruiz Miguel, Carlos: “Integrismo y crisis política en Marruecos”, *Real Instituto Elcano*, ARI Nº 82/2003 (03/06/2003), p.3.

³¹ *Ibid.*

³² “La ‘encomienda de los creyentes’ remite hoy tanto a la función de jefe supremo de la nación como a la identidad musulmana del reino jerifiano y de la gran mayoría de sus ciudadanos. La fusión entre fe religiosa, nación y soberanía –que también se encuentra en la divisa del reino “Dios, patria, rey”-...” en Zeghal, *Islam e Islamismo... op. cit.*, p. 15

³³ *Ibid.*, p. 24.

³⁴ *Ibid.*, p. 66.

³⁵ *Ibid.*, p. 87.

³⁶ Roy, Oliver (1992): *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 81.

³⁷ Cavatorta, *op. cit.*, p. 385.



marroquí de Justicia y Espiritualidad, que no tiene nexos con organizacionales o ideológicos con otros movimientos islamistas³⁸.

2. El Partido de la justicia y el Desarrollo: Participación sin Poder³⁹

El PJD ha elegido la vía de la participación institucional como la mejor manera de conseguir sus objetivos, que gravitan en torno a la lucha contra la corrupción y la consecución del desarrollo: "... luchar contra la corrupción, sobre todo en la administración pública y en el aparato judicial. (...) moralizar la vida pública. La corrupción es el principal obstáculo para las reformas que tiene que llevar a cabo Marruecos y es un freno para el desarrollo. En segundo lugar, el PJD quiere combatir las desigualdades entre las diferentes clases sociales y regiones del país."⁴⁰

En la línea de otros movimientos islamistas que siguen la doctrina de "participation-comes-first", se compromete a "respetar y jugar según las reglas legales del juego político así como a buscar acuerdos consensuales sobre la conducta de los asuntos públicos."⁴¹ Su oposición, por tanto, desde dentro, no cuestiona a grandes rasgos el sistema. Así lo corroboran las palabras de su Secretario General: "El islam es el fundamento de la nación. El PJD defiende este fundamento y no estamos dispuestos a renunciar a él. Marruecos es un Estado musulmán y el rey es el Comendador de los Creyentes, y esto casi nadie lo cuestiona en Marruecos. Vamos a seguir apoyando el papel religioso que desempeña el rey Mohamed VI. Es una función sagrada."⁴²

Como consecuencia de su participación en el juego político, el PJD, desde que se presentara por primera vez a las elecciones en 1997 (entonces todavía bajo el nombre de MPCD: Movimiento Popular Constitucional Democrático) se ha ido desplazando progresivamente desde posturas más ideológicas hasta otras más pragmáticas. Durante el periodo 2002-2007, el énfasis recaía sobre aspectos éticos y religiosos, como la denuncia de la banca no islámica, del consumo de alcohol o de las prácticas inmorales relacionadas con el turismo, así como una encarecida defensa de la educación islámica⁴³. En la campaña electoral de 2007, sin embargo, los aspectos económicos y sociales son los protagonistas indiscutibles. Se señalan explícitamente como objetivos del partido establecer pilares seguros para una economía competitiva y abierta capaz de crear oportunidades de trabajo.⁴⁴ Los propios líderes del Partido definen así su paso firme hacia un mayor pragmatismo: "In the beginning we

³⁸ Hamzawy, "Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents", *op. cit.*, p.4.

³⁹ Zeghal, "Participation without power", *op. cit.*

⁴⁰ Estos son los objetivos declarados por su Secretario General en Soto, Paco (2005): "Entrevista con Saad Eddine El Othmani, Secretario General del Partido de la Justicia y el Desarrollo" en *op. cit.*, p. 165. Respecto a los objetivos de los movimientos islamistas reproduciremos las palabras de sus líderes, es decir, los "objetivos oficiales" del Partido o del Movimiento, aun siendo conscientes de que existen voces que desconfían de que sean estos los verdaderos objetivos. Un ejemplo de ello es el CRS Report to Congress (2006): *US Democracy Promotion Policy in the Middle East: The Islamist Dilemma*, Congressional Research Service, Washington DC, que en su página 11 afirma: "... like many Islamist groups across the globe, it is difficult to discern what the PJD's true goals and objectives are over the long term. Some believe that, although the party has agreed to work within the current system, it remains committed to establishing an Islamic State in Morocco with Islamic law, or Sharia, as the basis for legislation."

⁴¹ Hamzawy, "Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents", *op. cit.*, p.1

⁴² Soto, Paco (2005): "Entrevista con Saad Eddine El Othmani, Secretario general del Partido de la Justicia y el Desarrollo" en *op. cit.*, p. 164.

⁴³ Hamzawy, "Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents", *op. cit.*, p.1.

⁴⁴ *Ibid.*, p.13.



focused on articulating general principles. Over time we became more experienced and capable of evaluating government policy in a detailed way, as well as making political deals. This is progress, and we are looking to expand this expertise in the future.”⁴⁵

Son precisamente estas dos características –aceptación de las reglas del juego y pragmatismo- las que ponen al partido ante una difícil situación. ¿Cómo conseguir el balance entre dos lealtades de manera que éstas no sean excluyentes? ¿Cómo combinar la lealtad a un régimen que le ha permitido la participación política para conseguir dos de sus grandes objetivos –contener la influencia del islamismo y presentarse ante sus aliados occidentales como comprometido con la democracia- y la lealtad a sus votantes por los que además tiene que competir con otros movimientos islamistas⁴⁶.

2.1. El Debate entre dos Lealtades: el Régimen y los Votantes

La lealtad del partido al sistema –y por ende, a su pieza clave, la monarquía- ha estado garantizada desde su mismo nacimiento. En 1992, el monarca rechaza el intento de Ben Kirane de transformar el grupo islamista que había creado en la década de los 80 en partido político. Cerrada esta puerta, Ben Kirane abre una ventana: la integración de los miembros de su formación en una estructura política ya legalizada. Así, en 1996, éstos se unen al Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPDC), dirigido por Jatib. Es entonces cuando se “domesticar”: aceptan y asumen las condiciones que Palacio pone a su participación: reconocimiento de la encomienda de los creyentes, renuncia al empleo de la violencia y suscripción a la escuela jurídica maliki⁴⁷. A nadie se le escapa que Jatib contaba con la aprobación de Hassan II antes de abrir las puertas de su partido. No es hasta 1998, cuando se celebra el cuarto congreso nacional del MPDC, que este grupo, compuesto de trayectorias y pertenencias distintas y sin un claro liderazgo, asume el nombre de Partido de la Justicia y el Desarrollo.

El PJD, inscrito desde sus inicios en la categoría de “islamistas institucionales” y “obligado” muchas veces a adoptar y apoyar medidas impopulares, ha establecido dos grandes estrategias para mantenerse como un movimiento de oposición⁴⁸ y para conservar el contacto con unas bases que pueden ser seducidas por formas de protesta más radicales: 1) el mantenimiento de un doble lenguaje mediante su íntima relación con asociaciones islamistas de caridad y educativas menos pragmáticas; y 2) una enorme actividad parlamentaria para mostrar su inconformismo con el *status quo*.

El PJD ha planteado una “división de tareas” que le permite mantener la prudencia en sus afirmaciones –hasta decir que no se trata de un partido islamista, sino de un partido con referencias islámicas⁴⁹ - y conectar con la base con las manifestaciones más radicales de las organizaciones que le son anejas. Se ha convertido, por tanto, en “una organización modular que usa diferentes plataformas públicas para diferentes finalidades”⁵⁰. La función política –la

⁴⁵ Hamzawy, Amr: “Interview with Saad Eddin Al Othmani, leader of Morocco’s Party of Justice and Development”, *Arab Reform Bulletin* (diciembre 2005).

⁴⁶ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.3

⁴⁷ Zeghal, *Islam e Islamismo*, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁸ El hecho de que los islamistas del PJD se inscriban dentro de la órbita institucional no equivale a que no traten de hacer valer algunas de sus exigencias.

⁴⁹ Soto, Paco (2005): “Entrevista con Saad Eddine El Othmani, Secretario general del Partido de la Justicia y el Desarrollo” en *op. cit.*, p. 163. Para Malika Zeghal, sin embargo, no hay duda de que el PJD puede ser definido como un partido islamista desde que el Islam constituye su marco ideológico de referencia; así lo afirma en Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.*, p.33.

⁵⁰ Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.*, p.34.



de hacer oposición en el parlamento y tratar de influir en las decisiones gubernamentales-pertenece al partido, mientras que las funciones sociales son realizadas por los movimientos islamistas anejos, principalmente agrupados bajo el paraguas del Movimiento de la Unidad y la Reforma (MUR)⁵¹. Frente a un PJD que no entra en contradicción con el Majzén, que se desprende de referencias religiosas excesivas y que no evita hablar del “Estado Islámico”, un MUR más crítico que sí lo recoge en sus discursos y que no es siempre políticamente correcto⁵².

La relación entre el PJD y el MUR ha dado lugar a una extensa bibliografía. Este último es una “nebulosa asociativa islámica”⁵³ que nace en 1996 a partir de la unificación de parte del islamismo marroquí que hace Ben Kirane en torno a su persona al englobar bajo el mismo “techo” a diferentes asociaciones islámicas. Es la “base de reclutamiento”⁵⁴ del partido; de él salen miembros a todos los niveles, desde intelectuales o ideólogos a simples componentes. Declarado como una “asociación educativa y cultural islámica”, le permite al partido permanecer flexible y acceder a un mayor número de público⁵⁵. Su discurso representa casi siempre la línea “más dura” que al PJD le es difícil atravesar.

Si bien es cierto que el PJD y el MUR comparten miembros, no es menos cierto que se trata de dos instituciones independientes con diferentes criterios de admisión –políticos para la primera y de índole moral y religiosa para la segunda. Y no es menos cierto tampoco que existen normativas que evitan que los miembros principales del movimiento tengan cargos –simultáneamente- en el partido.⁵⁶ El presidente del bureau ejecutivo del MUR, al-Hamdawi, describe la relación entre los dos como de cooperación entre dos instituciones diferentes que comparten un mismo objetivo⁵⁷. En opinión de Irene Fernández, el MUR “funciona como una estructura paralela pero no asimilable al partido político”⁵⁸.

Este proceso de separación de funciones entre el movimiento y el partido se acelera tras los atentados de 2003⁵⁹; cuando el PJD recibe más presiones para que modere su discurso y para que “se integre plenamente en los mecanismos políticos del país”⁶⁰. Esta división entre la actividad política y la *dawa*/ predicación le ha ocasionado numerosas críticas desde otros partidos políticos. Se le acusa de participar conforme a las normas pero de seguir haciendo proselitismo a través del movimiento.⁶¹

A parte de esta “división de tareas”, el PJD sigue otras estrategias para mantenerse como un partido de oposición: desarrolla una ingente actividad en el Parlamento. Sus parlamentarios son muy disciplinados con su participación relacionada con asuntos económicos y sociales, como los relativos a la corrupción y el desempleo. Enfatizan especialmente en las iniciativas anti-corrupción y de responsabilidad⁶². Esto le beneficia en

⁵¹ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.2.

⁵² Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.*, p.34.

⁵³ Zeghal, *Islam e Islamismo*, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁵ Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.*, p.34

⁵⁶ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.16.

⁵⁷ *Ibid.*, p.16

⁵⁸ Fernández Molina, Irene (2007): *Le PJD et la politique étrangère du Maroc : entre l'idéologie et le pragmatisme*, Barcelona, CIDOB, p. 23.

⁵⁹ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.15.

⁶⁰ Soto, “Entrevista con Saad Eddine El Othmani, Secretario general del Partido de la Justicia y el Desarrollo”, *op. cit.*, p. 170.

⁶¹ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.16.

⁶² *Ibid.*, p.9.



términos de imagen: transmiten la sensación de trabajo concienzudo, compromiso y buen comportamiento; lo que le permite hacer alarde ante los votantes de las diferencias con otros partidos políticos y presentarse ante las demás fuerzas parlamentarias como un movimiento político normalizado⁶³. Pero, pese a esta gran actividad parlamentaria, “han surgido dudas populares sobre la habilidad del PJD para traducir su activismo opositor en medidas políticas relevantes mediante la participación en el sistema político.”⁶⁴

Así pues, con la opción de la participación política, el PJD tiene que esforzarse por mantener un discurso de oposición y una lealtad institucional. Junto a las cesiones al poder tras los atentados de 2003 en Casablanca – el Secretario General del PJD admite que hubo presiones entonces y que a éstas respondió la sustitución de Mustafá Ramid como portavoz del PJD en el Parlamento por una persona más pragmática y complaciente⁶⁵; o la progresiva sustitución de líderes más fundamentalistas o incluso más reformistas por jóvenes tecnócratas con un bagaje islamista y acercar así su programa a las expectativas de palacio⁶⁶-, el PJD sigue reclamando “an independent commission to supervise the elections... and guaranteeing independent monitoring for the election processes by civil society institutions. Also, we renew our rejection of the exceptional reviews to the election regulations... we want to create healthy conditions for the national campaigning to maintain and defend democracy against the lobbies of personal interests, and political and financial corruption.”⁶⁷

2.2. Las Condiciones de la Participación

Antes de evaluar las consecuencias –positivas y negativas- de la participación política del PJD, conviene recordar cuál es el marco en el que se desarrolla dicha participación; cuáles son las particularidades propias del régimen marroquí.

Quizás la más trascendente de las características se encuentre recogida en el artículo 19 de la Constitución, según el cual: “El rey, comendador de los creyentes, representante supremo de la nación, símbolo de su unidad, garante de la perennidad y la continuidad del Estado, vela por el respeto al Islam y a la Constitución. Es el protector de los derechos y libertades de los ciudadanos, grupos sociales y colectividades.” Como líder político y religioso del país, el rey no sólo reina, también gobierna. Entre sus poderes está el de nombrar a los ministros de los llamados “ministerios de soberanía”: Justicia, Interior, Relaciones Exteriores, Defensa y Hábus-Asuntos Religiosos; así como los gobernadores de las provincias. El monarca tiene la potestad de determinar la composición de cualquier ministerio, nombrar y cesar al primer ministro, disolver el parlamento, convocar elecciones, gobernar mediante decretos, declarar el Estado de emergencia y modificar la Constitución⁶⁸.

La ley electoral resulta también favorable a la monarquía. Aunque se mantiene el sistema de representación proporcional, excluye la posibilidad de que un partido político gane una mayoría significativa de asientos en el parlamento. El ministerio del Interior lleva todo el proceso electoral: diseña los distritos electorales, registra a los votantes y controla y anuncia

⁶³ Fernández Molina, *op. cit.*, p.27.

⁶⁴ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.9.

⁶⁵ Soto, “Entrevista con Saad Eddine El Othmani, Secretario general del Partido de la Justicia y el Desarrollo”, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁶ Tozy, Mohamed: “Islamists, Technocrats and the Palace”, *Journal of Democracy*, vol. 19, nº 1 (enero de 2008); p. 39.

⁶⁷ Declaraciones de Abdullah Baha, antiguo líder del grupo parlamentario del PJD, citado por Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.10.

⁶⁸ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*



los resultados.⁶⁹ El diseño de los distritos electorales tampoco se considera justo ya que da prioridad a las áreas rurales y rebaja el poder de los votos urbanos, lo que perjudica principalmente a los partidos de la oposición, incluyendo el PJD.

El monarca también se reserva la posibilidad de “castigar” a determinados partidos políticos, especialmente al PJD. Según la ley de partidos políticos (octubre de 2005) la “religión no puede ser el principio fundador principal de un partido político, lo que convierte a los islamistas en especialmente vulnerables a interpretaciones más amplias de la ley debido a que típicamente usan la religión como marco de referencia de sus programas políticos”⁷⁰

A esta muestra de medidas institucionales que benefician a la monarquía, hay que añadir la interferencia de las administraciones, el compra de votos y la influencia mediante redes de patronazgo que a menudo intervienen en beneficio del poder.⁷¹

2.3. Las Ventajas de la Participación

En opinión de un miembro de la Secretaría General del PJD: “... the advantages of political participation are tremendous and indispensable to any political force striving to achieve positive change in society. First, it enables political actors to establish lively and active communication channels with their constituencies, which reinforces mutual understanding and solidarity between the two sides. Second, it offers various instruments with which the political process itself can be improved. Third, it allows political actors to preserve and protect the political gains they have already achieved.”⁷²

La utilización de los instrumentos institucionales para evitar la represión, el mantenimiento de su presencia pública o la posibilidad de tener un rol activo en las reformas políticas⁷³ son algunos de los aspectos positivos de la participación electoral del PJD. Pero, siguiendo a Malika Zeghal, al no haberse producido un proceso de democratización, sino un reconocimiento oficial y la consecuente integración de los movimientos islamistas legalizados en la competición política a través de elecciones más regulares, de manera que el régimen permite una mayor presencia pública del partido pero no un acceso a las decisiones sobre política, los islamistas, en términos prácticos, se pueden sentar en un parlamento donde se toman las grandes decisiones, pero no en el gobierno⁷⁴. Este modelo de “autoritarismo electoral” o “participación sin poder”⁷⁵ nos lleva a pensar que los riesgos de la participación política pueden ser más altos que los beneficios.

2.4. Los Riesgos de la Participación

Con su participación electoral pero con sus escasas opciones de influir verdaderamente en las decisiones políticas, el PJD corre determinados riesgos. Trataremos de exponer los que hemos considerado más relevantes:

- Separación progresiva de su base de votantes al considerar que sus opiniones no están bien representadas por el partido –obligado, como ya vimos, a adoptar posturas más

⁶⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p.5.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² “Entrevista con Mohamed Yatim” en www.IslamOnline.com (14 de noviembre de 2005)

⁷³ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.* p.20.

⁷⁴ Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.*, p.32.

⁷⁵ *Ibid.*, p.31.



pragmáticas-. El PJD recibe numerosas críticas al considerar que “ha diluido su compromiso religioso para avanzar en el proceso político.”⁷⁶

- No cumplir sus objetivos; no alcanzar lo que se espera de ellos.
- Si su normalización política les lleva a convertirse en “un partido más” corren el riesgo de quedar atrapados bajo la misma sospecha de corrupción y de falta de credibilidad que el resto de partidos. En un panorama de competencia esto significaría la pérdida de votos que se desplazarían hacia otras opciones islamistas –como Justicia y Espiritualidad o incluso movimientos más radicales-.
- El desgaste lógico por la participación en el juego político. “But even the fresh and untainted PJD has suffered from popular mistrust. Although the party has managed in recent years to develop stable and increasingly well-organized constituencies in urban centers, especially among the younger segments of the Moroccan population, its popular appeal has remained limited. Instead, the followers of Yassin’s al-Adl have advanced to the forefront of the movement toward Islamization in Morocco, focusing their activism on proselytization and the provision of social services. Because of its rejectionist attitude toward the monarchy and its leadership’s claim that the whole political system is corrupt and therefore cannot be reformed gradually, al-Adl’s leaders have systematically criticized the PJD for its participation in parliamentary politics and have accused the party leadership of being submissive to the monarchy.”⁷⁷
- El peligro de la división interna. De hecho, ya han surgido voces críticas dentro del partido⁷⁸. Cada vez más, el partido tiene que justificar haber elegido la vía de la participación⁷⁹.

2.5. Los Resultados de las Elecciones del 2007, ¿Una Muestra del Futuro Descrédito?

Progresión de los escaños ganados en el Parlamento por el PJD:

	1997 ⁸⁰	2002	2007
Total escaños: 325	9	42	46

A pesar de haber aumentado el número de votos hasta convertirse en la segunda fuerza política, los resultados del PJD, que no consiguió entrar en el gobierno, defraudaron en las últimas elecciones. Se esperaba que recibiera más votos, pues esta vez no restringía sus candidaturas a 57 de las 91 circunscripciones electorales (como hizo en 2002); pero se esperaba sobretudo una mayor participación (sólo alcanzó el 37%⁸¹). Algunos analistas achacan esta baja participación (sólo 5.721.073 votantes sobre 15.462.362 electores inscritos⁸²) no al analfabetismo o al desconocimiento del procedimiento electoral, sino a la poca credibilidad del parlamento y a unos partidos políticos cada vez más débiles por los fallos estructurales del sistema⁸³. El hecho de que no exista una ligazón entre la composición del parlamento y la orientación de las políticas que dirigen el país contribuye a la desilusión

⁷⁶ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.2.

⁷⁷ *Ibid*, p.20.

⁷⁸ Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.*, p.35.

⁷⁹ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.20.

⁸⁰ El PJD participa bajo las siglas MPCD: Movimiento Popular Constitucional Democrático.

⁸¹ Según el Ministerio de Interior de Marruecos: (www.election2007.gov.ma).

⁸² Kirhlani, Said: “Marruecos/Legislativas”, *Análisis del Observatorio electoral TEIM* (7 de septiembre de 2007), p.3

⁸³ Hamzawy, “Party for Justice and Development in Morocco: Participations and its Discontents”, *op. cit.*, p.19.



de la población por participar en el proceso electoral. Y es que las elecciones no afectaron las principales políticas del país –económica, programas sociales, turismo, industria...- que ya estaban tomadas sin tener en cuenta el resultado de las elecciones, muestra de la “disfunción entre votos y políticas”⁸⁴ del actual sistema. Son tres los “hechos-clave” que se ocultan tras estos “desesperanzadores” resultados:

1. Las tasas más bajas de participación se produjeron en las grandes ciudades (30% frente al 43% de las zonas rurales⁸⁵), donde el PJD tiene sus grandes apoyos. Si bien estos históricos bajos índices de voto pueden interpretarse como un desinterés general por la política, también pueden arrojar interpretaciones más grises para el PJD: desde una escasa capacidad de movilización del partido hasta un desplazamiento de apoyos hacia Justicia y Espiritualidad, puesto que esta asociación había pedido la abstención por considerar que no se daban las condiciones para una verdadera democracia.
2. Desgaste de los partidos políticos que participan en el proceso electoral y en el panorama institucional como fuerzas de oposición pero que no acaban de introducir grandes cambios palpables para la población marroquí. El caso de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) constituye un ejemplo. Pasó de ser la segunda fuerza en votos a la quinta en 2007. Además de los conflictos internos, que hicieron que se separaran algunas fuerzas, conviene apuntar otros dos fenómenos como la progresiva pérdida de sus apoyos tradicionales, clase media urbana, para desplazarse más hacia un partido de notables⁸⁶ y el hecho de estar incluido en el gobierno y asumir responsabilidades que no siempre le corresponden. “Oppositionists have been drawn into government, but have found themselves in charge of social sectors that offer scant political benefit –they must take blame for the effects of policies over which they have no real control, and yet can take no credit for government successes within in other areas Even if the old opposition has been behind any successes within the government it has been unable to publicize its role, and hence made no new name for itself.”⁸⁷
3. Parece que el PJD ha caído en la “lógica de la banalización” descrita por Oliver Roy. “... los grandes movimientos islamistas clásicos han abandonado el internacionalismo, se han desideologizado y han entrado en el juego político como una fuerza nacional, con un programa que mezcla la lucha contra la corrupción, el conservadurismo y el nacionalismo.”⁸⁸ La lógica de partido vence a la lógica de la ideología islamista y el PJD se ha convertido en una fuerza “islamo-nacionalista” enfrentada a la “necesaria reformulación ideológica que les permita entrar en un plano de igualdad en el juego político.”⁸⁹ El peligro de este cambio es pasar de ser un partido de oposición a un partido de *establishment* y, al alejarse de los preceptos considerados más netamente islamistas, perder también el carácter contestatario y la capacidad de arrastrar grandes apoyos populares.

El PJD debería sacar lecciones de la experiencia de estas elecciones, ya que en opinión de Tozy, “perdió” las elecciones al obtener menos resultados de los esperados⁹⁰

⁸⁴ Tozy, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁵ Kirhlani, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁶ Tozy, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁸ Roy, Olivier (2003): *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, p.33

⁸⁹ *Ibid.*, p.35

⁹⁰ Tozy, *op. cit.*, p. 39.



3. Movimiento Justicia y Espiritualidad: La “Tercera Vía”⁹¹ de Oposición al Régimen

Sin ahondar demasiado en comparaciones exhaustivas, resultan obvias las diferencias entre el PJD y Justicia y Espiritualidad desde su misma concepción. Si el PJD es resultado de la fusión de itinerarios personales e ideológicos dispares y responde al modelo de “Islamismo Institucional” impulsado desde Palacio, Justicia y Espiritualidad nunca ha sido sometido a una regulación estatal, aunque sí es tolerado por el régimen. Frente al liderazgo difuso que se traduce en una “diversidad de voces”⁹² en el PJD, Justicia y Espiritualidad se organiza en torno a su líder-guía que marca las grandes líneas de pensamiento y acción. Frente a una estructura típica de partido moderno de masas⁹³ del primero, una cercana a la cofradía tradicional, que además sirve como instancia de reclutamiento para un movimiento político de oposición⁹⁴. Justicia y Espiritualidad nace a partir de modelos que el marroquí medio reconoce fácilmente como propios. El movimiento es una mezcla de mahdismo –con la figura mesiánica del salvador-; de jerifismo –aludiendo a la línea genealógica del Profeta-; y de sufismo –espiritualidad mística organizada bajo la estructura de la cofradía donde se establece una relación directa entre los discípulos y el maestro y aparecen referencias incluso sobrenaturales; de ahí la centralidad del carisma del jeque.⁹⁵ Si el primero construye un territorio político gracias a la capacidad de movilización del voto, Yassine establece un “territorio de sacralidad” que hace competencia a la misma monarquía⁹⁶. Si uno emplea un lenguaje político, los planteamientos del otro descansan en un vocabulario eminentemente islámico –e islamista-. Y es que, tras el fracaso de los intentos de golpe de Estado de principios de los 70, la carta abierta de Yassine a Hassan II, “El Islam o el Diluvio”, inaugura la protesta desde un nuevo campo: el religioso. El jeque hace lo impensable: poner en entredicho “el esquema marroquí de la distribución de las funciones religiosa y política, (...) criticaba la utilización de la religión por el trono”⁹⁷. Fue encerrado en un psiquiátrico. Pero en la carta le reconocía al monarca las cualidades de descendiente del profeta y de rey “sufi”; en tanto que compartidas por el propio Yassine y por tanto convertidas en “marcadores de proximidad y de intercambio posible”⁹⁸ entre uno y otro.

Si sus características son particulares, lo mismo ocurre con su estructura, creada de forma piramidal mediante círculos de militantes locales, regionales y nacionales que luego formarán asociaciones vinculadas al movimiento para promover servicios específicos.⁹⁹ Son tres los ejes en torno a los que se articulan estas características – de ningún modo hay que entenderlos como compartimentos estanco-:

El eje ideológico: cuya figura central, quien marca las pautas, es un jeque Yassine, arropado por un halo místico y considerado el guía de la comunidad. Su presencia carismática y envolvente acarrea, por otra parte, problemas de sucesión. No es fácil sustituir a una figura que ha construido en torno a sí no sólo un movimiento, sino toda una filosofía de oposición-.

⁹¹ Cavatorta, *op. cit.*, p.383.

⁹² Zeghal, “Participation without power”, *op. cit.* p.34

⁹³ Fernández Molina, *op. cit.*, p.28

⁹⁴ Zeghal, *Islam e Islamismo...*, p. 128.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 138

⁹⁹ Cavatorta, *op. cit.*, p. 389.



El movimiento, constituido también como “escuela de pensamiento”¹⁰⁰, está en la línea del neosufismo social¹⁰¹: enlaza una de las tradiciones religiosas más arraigadas en Marruecos con la preocupación social. En palabras de Nadia Yassine –hija del fundador y cara más visible del movimiento aunque no su portavoz oficial- pertenecen a la escuela sufi porque (...) esta corriente ha sabido preservar lo esencial del Islam a lo largo de su historia, que no es otra cosa que la búsqueda de la proximidad con Dios. Resulta que en el Islam esta búsqueda pasa automáticamente por la cuestión social, por preocuparse de nuestros semejantes por los seres humanos en general. (...) Nosotros conservamos lo esencial del sufismo y rechazamos los aspectos perniciosos de los grupos corrientes que han desnaturalizado su esencia.”¹⁰² Son, por tanto, varios los ejes que guían el pensamiento y el discurso del movimiento: neosalafismo – de ahí que recurran al modelo del califato como el ideal-; sufismo y militancia social –de manera que establece una relación directa entre desarrollo espiritual y material y de ahí la importancia de la dawa para crear una base que luego conduzca al desarrollo social.¹⁰³

La vertiente social y de caridad. Posee amplias redes para paliar las miserias de la población: las materiales pero también las “espirituales”. Y es que, insistiendo en la falta de cultura política en la sociedad marroquí, su eje central, en la praxis y en la ideología, es la educación. Ésta es el elemento central en su estrategia para conseguir su objetivo final: establecer el segundo Califato Islámico que “will begin by educating the mumin”¹⁰⁴, forming a community of mumins-the core of an Islamic society that will progressively supplant the society of fitna (secular disorder) in order to eventually establish the Islamic State.”¹⁰⁵ Como puede verse, han abandonado la estrategia de toma del poder mediante la rebelión y adoptan una visión progresiva, centrada en la vida cotidiana del creyente. Encajan en la lógica de la “islamización desde abajo” presentada por Kepel, en la que “la meta última es la reislamización global de la sociedad; y, en espera de que se realice, el proceso permite crear redes comunitarias que obedezcan ya a la lógica de la sharía en su interpretación más estricta”¹⁰⁶. En palabras de Nadia Yassine: “algunos suelen decir que nuestro movimiento considera que nuestra estrategia es la de recoger el fruto del árbol cuando esté maduro. Lo diré de otra manera: Marruecos vive una situación de descomposición, y nosotros intentamos preparar un cuerpo social con suficiente energía y credibilidad popular de cara a una futura alternativa. (...) Marruecos necesita una alternativa con rostro humano. No quiero parecer mesiánica, pero queremos socorrer a un Marruecos que está en crisis.”¹⁰⁷ Además, al igual que otros movimientos islamistas centrados en la estrategia “desde abajo”, convierten la asistencia social en un eje central de su actuación: le permite consolidar una amplia red de apoyos y difundir de manera efectiva y personal su mensaje.

¹⁰⁰ Soto, “Entrevista con Nadia Yassine, Portavoz del movimiento Islamista Al Adl Wal Ihssane”, *op. cit.*, p. 184.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁰² *Ibid.*, p.176.

¹⁰³ En palabras de Nadia Yassine: “... necesitamos impulsar el desarrollo económico, es un objetivo clave para salvar al país del naufragio. El Corán deja claro que los problemas sociales no se pueden resolver sin desarrollo económico. (...) Desarrollo y educación van de la mano” en *Ibid.*, p.179.

¹⁰⁴ Los *mumin* no son sólo los musulmanes, sino aquellos que buscan el perfeccionamiento de su fe dentro de una comunidad que lleva a cabo la Yihad Mayor o esfuerzo personal contra el propio ego y la Yihad menor o la lucha contra la injusticia. Se trata por tanto, de un movimiento claramente proselitista.

¹⁰⁵ Así aparece en la página web del Movimiento: *yassine.net*.

¹⁰⁶ KEPEL, Gilles (2005): *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Alianza Editorial; p.46

¹⁰⁷ Soto, “Entrevista con Nadia Yassine, Portavoz del movimiento Islamista Al Adl Wal Ihssane”, *op. cit.*, p. p.178.



La vertiente política. A pesar de la no-participación en las instituciones, el “círculo político” se considera de vital importancia. Primero porque, aunque utilizando un lenguaje eminentemente islámico, la oposición de Justicia y Espiritualidad es fundamentalmente política. Y en segundo lugar, porque, como movimiento islamista, y a diferencia del PJD que con la división de funciones ha secularizado su discurso, el movimiento del jeque Yassine no hace diferencias entre lo social, lo espiritual y lo político. Según explica Cavatorta, existe un círculo estratégico que guía a nivel nacional las opciones estratégicas del grupo de acuerdo a las enseñanzas del jeque Yassine. Este círculo político –que tiene tres secciones diferenciadas: los sindicatos, la sección femenina y los asuntos de la juventud- es el corazón de la organización y se encarga de definir el programa social y político de la asociación, así como las relaciones que se establecen con otras formaciones sociales y políticas.¹⁰⁸

3.1. La No-Participación: Una Opción Estratégica entre la Inserción y la Violencia

Justicia y Espiritualidad tiene un objetivo y un método claros: la implantación del segundo Califato Islámico mediante la conquista social progresiva. Para el objetivo de este artículo es importante señalar que se ha producido una evolución en la postura del movimiento respecto a la monarquía. Las críticas de los primeros escritos de Yassine no se dirigían hacia la institución en sí, sino hacia el comportamiento del monarca, al que llamaba a “la conversión, al arrepentimiento y a una ruptura radical con el presente para instaurar el segundo califato.”¹⁰⁹ Ahora bien, en los últimos tiempos, se ha producido una deriva hacia una mayor ambigüedad en este asunto. En la definición que del “Califato”, como concepto y objetivo, hace el movimiento, se señala con nitidez que existe una clara distinción entre el califato y la monarquía¹¹⁰. De manera que no está ya claro que el Califato se pueda instaurar desde la institución monárquica. Se persigue el cambio de Constitución pero no como lo hace el PJD –defendiendo un acuerdo entre todas las fuerzas, entre las que también se incluya el monarca- sino que se rompe el tabú del rechazo completo a Palacio hasta dejarlo “fuera del juego”. Es cierto que no existe una posición oficial republicana, pero lo es también que una figura tan relevante como la de Nadia Yassine ha declarado en diferentes ocasiones que “el régimen republicano es lo más cercano a nuestra concepción (...) porque el principio de shura –consulta- está basado sobre el modelo republicano.”¹¹¹ Parecen explorarse los límites. La ambigüedad pues es la tónica respecto a este asunto.

Hasta el día de hoy, el movimiento ha mantenido la opción estratégica que fundara Abdessalam Yassine, quien decidió mantenerse fuera del sistema de partidos políticos y criticar al poder desde una posición de exterioridad. Permanece, por tanto, en la órbita del asociacionismo militante: entre la revolución –encarnada por el Yihadismo Salafista- y la participación –representada por el PJD-. Cómo manejarse entre estos dos polos y seguir cultivando el gran apoyo que le ofrecen los marroquíes es una de las máximas preocupaciones del Movimiento.¹¹² Y es que, aunque la ideología sea un referente fundamental, conviene prestar atención al pensamiento estratégico –político-. Justicia y Espiritualidad ha demostrado una enorme habilidad para adaptarse al entrono en el que opera. Al final es éste el que determina muchas de sus acciones.

¹⁰⁸ Cavatorta, *op. cit.*, p. 389.

¹⁰⁹ Zeghal, *Islam e Islamismo... op. cit.*, p. 147.

¹¹⁰ La definición de “Califato” y otras igualmente importantes para los que quieren estudiar el pensamiento y la estrategia de Justicia y Espiritualidad se encuentran en la página web del movimiento: yassine.net.

¹¹¹ Entrevista a Nadia Yassine accesible en <http://www.nadiayassine.net/sp/page/10156.htm>.

¹¹² Cavatorta, *op. cit.*, p. 383.



Dos motivos principales estarían tras la renuncia al uso de la violencia. Por un lado, evitar la represión del régimen¹¹³ (endurecida tras los atentados del 16 de mayo de 2003 en Casablanca). Si bien se han limitado algunas libertades y las presiones sobre el PJD, el espacio de la sociedad civil no ha sido cerrado y se ha convertido en el único campo donde puede tomar lugar la genuina oposición política.¹¹⁴ Por otro, evitar el descontento y el rechazo de sus bases, ya que el apoyo a la violencia –especialmente ejercida dentro del territorio marroquí– no está extendido en el país¹¹⁵. La asociación puede operar con relativa “libertad” ya que “aunque la asociación *per se* está en un limbo legal y sus militantes son a veces molestados, la elección de permitir al movimiento operar con sólo una módica interferencia es dictada parcialmente por la popularidad del movimiento que, mediante su activismo social, ayuda a aliviar las duras condiciones de los sectores más pobres de la población.”¹¹⁶

La segunda gran opción estratégica, la no-participación, no se limita sólo a la ausencia de los comicios electorales, sino que se abstiene de todo el juego institucional al no formar parte de mesas redondas ni de encuentros institucionales¹¹⁷. Aunque se defiende la democracia, se considera que “el juego político está bloqueado y todas las elecciones de Marruecos son sólo una farsa.”¹¹⁸ Aseguran que no participarán en las elecciones hasta que se produzcan cambios que garanticen que el reparto del poder se hará conforme a los resultados electorales. Además, tampoco están especialmente interesados en formar alianzas con otras fuerzas civiles y políticas, por diferencias ideológicas, porque no confía en que quieran de verdad llevar a cabo cambios y porque, además no son bien vistas por muchos marroquíes.¹¹⁹

3.2. Ventajas y Riesgos de la No-Participación

La primera ventaja que se deriva de la no-participación es que no han sido co-optados por un sistema que consideran, ellos y la mayoría de los marroquíes, como injusto y corrupto. No se han enfrentado tampoco a la necesidad de hacer “arriesgadas” cesiones a cambio del reconocimiento institucional. El riesgo de “desgaste” al formar parte del grupo de los partidos políticos, muy desacreditados, no ha sido asumido. No son parte del *establishment*. Además, evitan también el riesgo de la desunión por la participación política, al encontrar posturas a favor y en contra de ella. Se “blindan” contra la técnica del “divide y vencerás” empleada tradicionalmente por Palacio. En opinión de Cavatorta, “by remaining outside the system, the al Adl calculates that the PJD’s choice to be included in the system will eventually lead to failure. (...) the al Adl assumes that a participation of the PJD in government without prior institutional and constitutional changes would set the PJD up for failure, much like the Union Socialiste des Forces Populaires (USFP) failed in the past to have influence in policy making. This would lead to the al Adl gaining the support of disillusioned PJD voters”¹²⁰

Aunque esta estrategia es buena para captar a los votantes desilusionados del sistema político –en especial aquellos que eventualmente puedan abandonar las filas del PJD– también lleva consigo la asunción de ciertos riesgos. Quizás el más importante es el de quedarse al margen si realmente los cambios en el sistema conducen a la democratización –los apoyos

¹¹³ Nadia Yassine asegura que el régimen pretende que recurran a la violencia para no tener ya cortapisas para encerrarlos.

¹¹⁴ Cavatorta, *op. cit.*, p. 387.

¹¹⁵ Alonso y García Rey, *op. cit.*, p. 574.

¹¹⁶ Cavatorta, *op. cit.*, p. 388

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 386.

¹¹⁸ Entrevista a Nadia Yassine (30-06-2006), en <http://www.nadiayassine.net/sp/page/11798.htm>.

¹¹⁹ Cavatorta, *op. cit.*, p. 391

¹²⁰ *Ibid.*



entonces caerían en la otra opción islamista, el PJD.¹²¹ Si existe un clamor por la democratización y ésta se consigue desde dentro, entonces las opciones institucionales, los partidos de dentro del sistema, se llevarán la victoria y la legitimidad. Igual que ocurrió con la legitimidad de la independencia, podría existir otra legitimidad, la de la “democratización”. Ésta todavía está en disputa. Otro riesgo, si la situación socio-económica sigue empeorando, con el no-compromiso con el Estado, Justicia y Espiritualidad se expone a que elementos radicales lo superen¹²². Parece que las declaraciones de Nadia Yassine van también en esta dirección, al considerar como sus principales competidores no al PJD, sino a las opciones islamistas más radicales: “... en Marruecos Al Adl Wal Ihssne es la única fuerza política que puede identificarse con un movimiento social en estos momentos. Luego, hay un pueblo que tiene un nexo común y homogéneo: la indigencia y la pobreza, pero no sólo en el aspecto material sino también cultural, espiritual, intelectual y político. (...) hemos conseguido desarrollar un gran movimiento social en esta gran masa de desheredados. Es verdad que hay partidos políticos y una supuesta sociedad civil, pero resulta que esta sociedad civil ha sido creada de toda pieza por el Majzén. (...) El pueblo es ajeno al discurso de esta gente, sólo reconoce y hace suyo el discurso del Islam. Nuestros únicos competidores son las corrientes extremistas que se declaran del Islam. (...) Desgraciadamente el discurso extremista puede encontrar cierto eco en una población empobrecida y analfabeta. (...) somos los únicos que conseguimos movilizar al pueblo.”¹²³

4. Conclusiones

Frente a un PJD “domesticado” por la monarquía, es la asociación Justicia y Espiritualidad la que plantea un verdadero reto al sistema político marroquí actual. Con la estrategia de la no-participación, especialmente a la luz de los resultados de las últimas elecciones, Justicia y Espiritualidad se ha situado en una buena posición para dar un exitoso salto a la arena política:

1. Ha conseguido esquivar la contaminación del régimen al no integrarse en él¹²⁴. No participa, por tanto, de la desilusión y del desgaste que afecta de forma general al conjunto del *establishment* –una desilusión y un desgaste que han evidenciado los bajos índices de participación en las elecciones de 2007.
2. Ha acumulado una amplia red de apoyos al presentarse como la “única opción política, no-violenta verdaderamente islamista”; algo a lo que ha contribuido en cierto modo el PJD al declararse no un partido islamista, sino de “referencias islámicas”. La cercanía a las bases es una pieza clave de la estrategia misionaria de Justicia y Espiritualidad, que pretende transformar la sociedad mediante la educación de sus miembros. Tras renunciar a la violencia y, gracias al importante apoyo popular que reciben y a los servicios sociales que prestan, pueden, en un clima de relativa calma, seguir con su actividad.
3. Ha hecho una “oposición inteligente”: se ha distancia del PJD y ha esperado a que éste, que parecía su máxima competencia (y así lo entendió la monarquía, pues uno de los fines

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ Soto, “Entrevista con Nadia Yassine, Portavoz del movimiento islamista Al Adl Wal Ihssane”, *op. cit.*, p.182.

¹²⁴ Según declaraciones de Nadia Yassine: “No hay duda de que el sueño del Majzén es integrar al grupo, pero es imposible”, entrevista disponible en: www.nadiayassine.net/sp/page/10156.htm.



que perseguía con la legalización de parte de los islamistas era precisamente dividir al movimiento), se desgastara a partir de la participación en el juego político.

En este contexto, Justicia y Espiritualidad permanece “a la espera”, siguiendo su estrategia de “recoger el fruto del árbol cuando esté maduro”, preparando el terreno para dar el salto a la política tan pronto como las circunstancias que lo rodean –algo íntimamente relacionado con la estrategia del movimiento- sean propicias.

Parece por tanto que esta relativa situación de “control” de los islamistas es de interinidad. Se camina hacia un mayor desgaste del PJD –debido a su participación en el sistema- y hacia una posición “menos contaminada” del movimiento de Yassine. No parece sostenible a largo plazo frenar el ascenso de Justicia y Espiritualidad, que cada vez más se perfila como la única oposición real al sistema político marroquí. Su proceso de cambio parece estar ya en marcha. Aparecen fisuras en el primer discurso oficial, que no cuestionaba la monarquía como institución, sino el comportamiento del monarca. Es cierto que no el movimiento como tal, pero sí un miembro tan importante como Nadia Yassine, que hace las veces de “portavoz” y que se encarga de publicitar la Asociación que dirige su padre, ya ha afirmado en alguna entrevista que es la república el modelo que mejor se adapta al sistema de gobierno defendido por Justicia y Espiritualidad: el califato islámico. Tanto este objetivo final como la estrategia empleada para lograrlo (la extensión de sus concepciones islamistas a través de un “misionarismo militante” que abarca todos los aspectos relativos a la vida del creyente-ciudadano) se plantean sin tibiezas.

De momento, sólo podemos calificar las afirmaciones relativas a la defensa del modelo republicano como “de tentativa”, en torno a la que se van superponiendo mensajes contradictorios. Si la propia Nadia Yassine reconoce un día el amplio apoyo del pueblo marroquí a la monarquía¹²⁵ -un apoyo que se debe a que se considera piedra angular de la unidad marroquí, papel que se ha visto reforzado tras los atentados de Casablanca¹²⁶-, al día siguiente se afirma que el califato no es una institución hereditaria. Es importante tener en cuenta estas ambigüedades, sin duda, bien planificadas, porque determinaran el desafío, al menos ideológico, que Justicia y Espiritualidad representa para la monarquía aluita.

Y aunque la monarquía parece haber dado un nuevo enfoque a la lucha contra el Islamismo, al asumir programas más sociales¹²⁷, la situación económica cada vez más deteriorada, el apoyo del régimen a Estados Unidos y la movilización de la opinión pública contra los conflictos de Irak y Palestina, el afianzamiento de opiniones poco tolerantes en materia religiosa de los marroquíes¹²⁸ y el cada vez más acusado desgaste del *establishment* favorecen el ascenso de Justicia y Espiritualidad.

¹²⁵ Este apoyo, eso sí, no se entiende como libre, sino como condicionado por años de (des)educación política. Según sus propias palabras “según esta (la realidad política) los marroquíes no están preparados para la república. (...) Estoy segura de que la mayoría optarán por una monarquía, porque no tenemos cultura política”; entrevista disponible en www.nadiayassine.net/sp/page/10156.htm.

¹²⁶ Zeghal, *Islam e Islamismo...*, op. cit. p. 20.

¹²⁷ Según Alonso y García Rey, op. cit., en esta lógica se integra el programa *Villes Sans Bindonvilles*, por el que gobierno ha construido edificios en algunas de las áreas más deprimidas y oficiales han sido enviados a estas áreas para tratar de estrechar los nexos entre la comunidad y el Estado. Ha creado, por ejemplo, el Ministerio de Desarrollo Social y una *Casa de los Ciudadanos* en los suburbios de Casablanca de donde salieron los terroristas suicidas con el fin de organizar eventos culturales, desarrollar programas de alfabetismo y conceder microcréditos. También el ministerio de Asuntos Religiosos ha tomado medidas para controlar las mezquitas y velar por la educación religiosa del país.

¹²⁸ Pew Research Centre: “Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Policies”, *Pew Global Attitudes Project* (14/07/2005).