UNIVERSITAT DE BARCELONA

Dejar de ser islamista para ganar. El acceso al Gobierno del Partido Justicia y Desarrollo marroquí (2011): justicia social y lucha contra la corrupción

Mohamed Douíef Merras

Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència ***Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 4.0. Espanya de Creative Commons***.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia ***Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 4.0. España de Creative* Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the ***Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License***.

DEJAR DE SER ISLAMISTA PARA GANAR. EL ACCESO AL GOBIERNO DEL PARTIDO JUSTICIA Y DESARROLLO MARROQUÍ (2011): JUSTICIA SOCIAL Y LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN

TESIS DOCTORAL

Doctorando
Mohamed Douief Merras

DIRECTORES
Dr. Antoni Segura i Mas Dra. Mònica Rius-Piniés

TUTOR
Dr. Antoni Segura i Mas

PROGRAMA DE DOCTORADO
HDK17 Sociedad y Cultura: Historia, Antropología, Arte y Patrimonio

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN
Historia contemporánea

Universitat de Barcelona

2019

Índice

Agradecimientos **9**

Summary **13**

Capítulo 1: Introducción 15

1.2. Justificación del objeto y el periodo de estudio 18

1.3. Estado de la cuestión 19

1.4. Hipótesis 28

1.5. Metodología de trabajo, fuentes y bibliografía 29

1.6. Islam político: definición del concepto, orígenes y evolución. ¿Hacia el Post islamismo? 31

1.6.1. La problemática definición del término islam político 32

1.6.2. Los pioneros del islamismo: Los Hermanos Musulmanes 41

1.6.2.1. Ḥasan al-Bannā y la globalidad del islam 43

1.6.2.2. Sayyīd Quṭb y la teoría política en el islam 45

1.6.3. Expansión del islam político: de la derrota árabe de 1967 a la Revolución Islámica de 1979 47

1.6.4. La primavera árabe y el islam político: ¿Hacia el Post islamismo? 49

1.6.5. *Al-Nahḍa* tunecino: de partido islamista a partido islamo demócrata 54

Capítulo 2: El islam como cimiento de poder, ideología y elemento de movilización político y social en el Marruecos contemporáneo y actual 59

2.1. Del sultanato a la monarquía constitucional con comendador de los creyentes 59

2.1.1. Monarquía constitucional: entre la modernidad y la fidelidad a la tradición islámica 64

2.1.2. La *bay'a* en la monarquía constitucional: entre cambios y continuidad 66

2.2. El componente religioso como factor de movilización político-social 70

2.2.1. Los ulemas: de la influencia a la domesticación 70

2.2.2. La instrumentalización del islam por el protectorado francés 73

2.2.3. De la *salafiyya* reformista a la *salafiyya* nacional según Muḥammad 'Allāl al-Fāsī 76

2.3. El islam como referente ideológico: el Istiqlal 80

2.3.1. Muḥamed 'Allāl al-Fāsī (1910-1974): el gran za'īm intelectual y ulema 81

2.3.2. La ley islámica y el árabe como señas de identidad y la democracia como mecanismo 83

2.4. La monarquía y el islam: utilización, control e institucionalización 86

2.4.1. Ḥasan II y la instrumentalización del islam 86

2.4.1.1. La arabización e islamización de la educación 87

2.4.1.2. Utilización y control de los ulemas 88

2.4.1.3. La marcha verde como ŷihād pacífica 90

2.4.2. Muḥammad VI: control e institucionalización del islam marroquí 91

2.5. El movimiento Justicia y Espiritualidad: un movimiento social islámico con un proyecto político 97

2.5.1. ’Abd al-Salām Yāsīn: el jeque ideólogo y renovador 98

2.5.2. Punto de inflexión: la crisis espiritual de 1965 99

2.5.3. La carta al rey Ḥasan II, encarcelamiento de Yāsīn y la construcción del movimiento Justicia y Espiritualidad 103

2.6.4. Justicia y Espiritualidad: esencia y características 107

2.5.5. *Iḥsān*: concepto clave del pensamiento de Yāsīn 110

2.5.6. Adhesión y obligaciones de los miembros de Justicia y Espiritualidad 112

2.5.7. Proyecto político de Justicia y Espiritualidad: un pacto nacional para construir un nuevo sistema político 113

2.5.8. Justicia y Espiritualidad: entre la práctica religiosa y el activismo político-social. 117

2.6. El Sistema político marroquí: supremacía de la institución monárquica y un limitado espacio de competencia política 119

2.6.1. ¿La Constitución del 2011 ha recortado los poderes del rey? 123

Capítulo 3: El PJD: De la clandestinidad a la política institucional: islam, moralidad y pragmatismo (1981-1997) 129

3.1. El primer movimiento islamista marroquí: la Juventud Islámica 130

3.1.1. ‘Abd al-Karīm Muṭī‘: el primer islamista marroquí 131

3.1.2. De la militancia partidista a la militancia islamista 133

3.1.3. Construcción y expansión del Movimiento: Sayyīd Quṭb como guía y los Hermanos Musulmanes como metodología (1966-1975) 134

3.1.4. El asesinato de ‘Umar Benjelūn 139

3.1.5. Hipótesis sobre el asesinato, ¿la mano de los servicios secretos o el primer acto mortal de violencia islamista? 142

3.1.6. La desarticulación de la Juventud Islámica (1976-1981) 144

3.1.7. La experiencia de la Juventud Islámica: proyecto personal fallido y germen del islamismo 146

3.2. El nacimiento de la Comunidad Islámica (al-Ŷamā ‘at al-Islāmiyya) 150

3.2.1. La ruptura con la Juventud Islámica 151

3.2.2. De la Clandestinidad a la legalidad (1982-1985) 155

3.2.3. Transformación, adaptación e intentos de normalización (1985-1988) 159

3.2.4. Las claves de la transformación ideológica 160

3.2.5. Los arquitectos de la transformación ideológica 162

3.3. En busca de la normalización institucional: Binkīrān el interlocutor 168

3.3.1. Un defensor de su legalización: ‘Abd al-Kabīr ‘Alawī al-Mdigrī 171

3.4. De la Comunidad Islámica al Movimiento Reforma y Renovación 175
3.5. El asalto a la política institucional 177
3.5.1. El socio para la entrada en el ruedo político: ʻAbd al-Karīm Jaṭīb 180
3.6. El nacimiento del Movimiento Unidad y Reforma (MUR) 186
3.6.1. La relación MUR-MPCD/PJD 188
3.7. La alternancia política y la entrada de los islamistas en el juego político 190
3.8. Por un renacimiento completo: autenticidad, justicia y desarrollo 194
3.9. Del Movimiento Popular Constitucional y Democrático al partido Justicia Y Desarrollo 198
Capítulo 4: PJD (1998-2004) por la implantación de la sharía islámica. 201
4.1. El PJD en el Parlamento: del apoyo crítico a la oposición constructiva (1998-2002) 202
4.1.1. Ejes centrales de la actividad parlamentaria del PJD: defensa del referencial islámico y la moralidad de la vida pública. 206
4.2. Las mujeres como paradigma de legitimación del discurso islámico-nacionalista, movilización social, construcción de popularidad y ampliación de la base social: el plan nacional para la integración de la mujer en el desarrollo 210
4.2.1. Los derechos de las mujeres en Marruecos: entre las convenciones internacionales, la ley islámica y la intervención monárquica 212
4.2.2. El Plan Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo: implantación de los convenios internacionales y la promoción de un cambio radical jurídico y social de las mujeres 214
4.2.3. Los opositores al PANIFD: PJD-MUR, Ministerio de la religión y los ulemas 218
4.2.4. Otros actores contrarios al PANIFD. ʻAbd al-Kabīr ʻAlawī al-Mdigrī: "La reforma de la Mudawana es una amenaza para el islam". 225
4.2.5. Nādya Yāsīn y la posición ambigua de Justicia y Espiritualidad 228
4.2.6. La marcha de Casablanca: éxito político del PJD, la construcción de popularidad y ensanchamiento del espacio social del PJD 230
4.3. El PJD y las elecciones legislativas de 2002: en defensa de la ley islámica 235
4.3.1. Resultado histórico y posibilidad de entrar en el Gobierno 240
4.4. Los atentados de mayo del 2003 y la demonización del partido 244
4.5. La reforma de la Mudawana: apoyo a regañadientes del PJD 251
4.6. V Congreso general de PJD: cambio de dirección, moderación doctrinal y monarquismo 253
Capítulo 5: La etapa de la moderación 2004-2011 257
5.1. Las elecciones legislativas de 2007: la gran decepción 257
5.2. VI Congreso del PJD: nuevo liderazgo político y nueva orientación política 261
5.2.1. Religión y política: diferenciación no separación 263
5.3. PJD entre 2008-2010: Entre el hostigamiento y aislamiento político 265

5.4. El PJD y las manifestaciones populares del Movimiento 20 de Febrero: entre el compromiso institucional y la asunción de sus demandas 267
5.5. Movimiento 20 de Febrero: por una monarquía parlamentaria 268
5.6. La reacción de la monarquía: reforma constitucional y ayudas sociales 270
5.6.1. Discurso real del 9 de marzo: ejes centrales de la reforma constitucional 270
5.7. PJD y el M20F: compromiso institucional y reformismo dentro de la estabilidad 273
5.7.1. El Memorándum del PJD para la reforma constitucional: Estado democrático musulmán en forma de monarquía parlamentaria 276
5.8. Estrategia de diferenciación: entre la llamada a la reforma democrática y la defensa de la monarquía y el islam 285
Capítulo 6: La batalla electoral de 2011: El PJD como esperanza de cambio 293
6.1. Programa electoral de 2011. Por un nuevo Marruecos: el Marruecos de la libertad, dignidad, desarrollo y justicia 299
6.2. Las elecciones de noviembre de 2011: baja participación y fragmentación política 304
6.3. El PJD: un partido urbano implantado a nivel nacional y de clase media-baja 310
6.3.1. Las claves de la victoria del PJD 318
6.4. ¿La victoria del PJD es relativa o importante? 320
6.5. El PJD: un partido institucionalizado y democrático 322
6.5.1. Fuerte institucionalización interior: sistema de elección de candidatos a las elecciones legislativas, y múltiples organismos internos y paralelos. 324
6.5.2. Campaña electoral dinámica y utilización de las redes sociales. 327
6.6. El Partido Justicia y Desarrollo visto por sus miembros y simpatizantes 329
CONCLUSIONES 333
Bibliografía 343
Anexos 355
(A) Lista de entrevistas 355
(B) Transcripción de entrevistas (seleccionadas) 359

Agradecimientos

Una tesis doctoral es el resultado de un duro trabajo del doctorando más la ayuda, la buena tutorización y la dirección de los directores de la tesis. En mi caso, he tenido a dos grandes doctores que han hecho todo lo posible para ayudarme en la realización de mi tesis. Agradezco de corazón a mis directores Antoni Segura i Mas y Mònica Rius Pieniés su ayuda, paciencia y dedicación. Agradecerles todo lo que he aprendido de ellos, que seguro me servirá en el futuro.

Tengo que hacer una dedicación especial al doctor Muḥammad Jādūr, profesor de Historia de la Universidad Muḥammad V de Rabat. Su ayuda fue fundamental en Rabat y Casablanca. Él me consiguió varias entrevistas, me facilitó las tareas, y muy provechosas fueron las conversaciones con él. Mis más sinceros agradecimientos al doctor Muḥammad Jādūr.

Cinco años y medio ha sido el periodo que le he dedicado para realizar la presente tesis doctoral que fui haciendo entre Barcelona, Londres y Rabat. Dentro de estos años hubo un periodo complicado y constructivo a la vez, fue el periodo de estancia en Londres de casi tres años, en donde tuve que compaginar el trabajo laboral y la realización de la tesis. A cambio pude conocer una parte del Reino Unido, Londres, una ciudad compleja, con sus elementos negativos y positivos, multicultural y llena de oportunidades.

En mi estancia en la capital inglesa tuve la oportunidad de conocer a los adeptos del movimiento Justicia y Espiritualidad residentes allí. La mayoría de ellos marroquíes residentes en la ciudad desde hace muchos años y algunos recién llegados de España y otros lugares de Europa en busca de nuevas oportunidades laborales. Desde que entré en contacto con ellos y les hice saber que estaba realizando una tesis doctoral se ofrecieran a ayudarme, y me invitaron a participar en sus actividades. A través de ellos conseguí entrevistar a ʻAbd al-Wāḥid al-Mutawakil, presidente del Círculo político del movimiento. Gracias a todos ellos por ayudarme, por su hospitalidad y por el fantástico trato que me dispensaron.

Mis estancias en Marruecos han sido en general provechosas y positivas. La Biblioteca Nacional de Rabat es una institución moderna y organizada que cuenta con un amplio catálogo de libros. Las personas encargadas de los archivos atienden muy bien además de ser muy competentes. Agradezco su labor y la ayuda que me prestaron en todo momento.

Mis estancias en Rabat las pasé en casa de la familia El Mejriti, que me recibieron con los brazos abiertos, y siempre estuvieron dispuestos a ayudarme en lo que yo necesitaba. Mi prima Suʻād Nefarī me prestó una gran ayuda. A todos les doy las sinceras gracias y disculpas.

Agradecer la buena disposición de las veinticuatro personas que accedieron a ser entrevistados. A todos ellos gracias por haber colaborado conmigo. Gracias al doctor Muḥammad Būlūz que me concedió la entrevista en su casa. Gracias también al doctor ʻAbd al-Wāḥid al-Mutawakil, que aún teniendo mucho trabajo me invitó a su casa para entrevistarlo. Y gracias al señor Yūnes Mūḥsīn, que también me invitó a su casa a entrevistarlo. A los tres les agradezco su hospitalidad y confianza.

Agradecer a toda mi familia por su ayuda en mi estancia en Marruecos, a mi amigo Carles Peña y a la profesora Aina Aloy por su ayuda.

Gracias a mis padres que han luchado y siguen luchando para dar todo lo que tienen a sus hijos.

Summary

The victory of the Justice and Development Party of Morocco in the legislative elections of November 2011 was an historical one because, for the first time, it meant the arrival to government of a party of Islamic reference. The clear victory of the party caused optimism and hope in several sectors of society that had expectations in the promised reforms and political change expressed by the party in the election campaign.

One of the keys that explain the historical victory of the PJD that has brought change to the political landscape of the country, has been the articulation of a discourse based on social justice and on the struggle against corruption. A discourse that has got through to wide layers of society and the one that has allowed the PJD to gain the elections doubling the votes of the second party in combat.

This doctoral thesis presents the hypothesis that the transformation of the PJD doctrine was key to its great electoral success in 2011, an ideological transformation that gradually started after the terrorist attacks of May 2003. This transformation has come from the gradual abandonment of a discourse and a program based on strong identitarian and moral ideas and the taking on of another discourse based on the fight against corruption, the fostering of a more moral administration, and social justice.

The ideological transformation of the PJD has been important because it has changed some fundamental principles of its founding ideological doctrine; and this has occurred because of its interaction with the political system (monarchy and political parties), and also because of its pragmatism and the transformation of Moroccan society as a whole.

Therefore, this thesis focuses mainly on the study of the parliamentary life of the party until its electoral victory, and also on those moments that have been key in this process of ideological mutation.

Also, the present thesis analyzes other important questions, as is the case of postIslam, understood as the definitive abandonment of the most conservative postulates of the most renowned Islamist political parties of the Arab world (Tunisian Ennahda, the Egyptian Muslim Brothers and the Moroccan PJD), for more open and progressive postulates, like defense of democracy, human rights, equality between women and men and also the assumption of a certain secularization of political life.

Likewise, this thesis discusses the hegemonic position of the alaouite monarchy in the Moroccan political system, an analyzes two essential elements of the monarchical legitimacy: *the bay'a* and the title Commander of Believers, which grants the Moroccan monarch the highest religious authority in the country.

I also analyze the political project and the educational-spiritual program of the movement Justice and Spirituality, the main and largest political movement in Morocco in terms of followers.

In short, this thesis examines an extremely important issue – the transformation of a part of Moroccan political Islam, the Justice and Development Party, which was originally a political-social current born within Moroccan society between the end of the sixties and the early seventies, with revolutionary postulates, and which has grown spectacularly in popular support in the last two decades, but which, at the same time, has suffered a profound doctrinal mutation that is still at work.

Capítulo 1: Introducción

Esta tesis doctoral aborda el estudio del Partido Justicia y Desarrollo, PJD (*Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya)*, desde 1997, año en el que consiguió entrar en el Parlamento por vez primera, hasta su victoria en las elecciones de 2011. Me centro en analizar la transformación ideológica del partido como elemento clave que le ha permitido pasar de ser un partido "alborotador" en la oposición parlamentaria a ser un partido de gobierno.

El Partido Justicia y Desarrollo era un partido político atípico cuando consiguió obtener nueve diputados y acceder al Parlamento marroquí. Atípico en cuanto a ideología, porque su único referente ideológico era el islam. Era atípico también en su programa electoral, porque hizo de la defensa de la identidad islámica su principal bandera, ya que defendía que el islam fuera la fuente de derecho y referente principal en las políticas públicas.

El discurso del PJD durante sus primeros cinco años de experiencia parlamentaria (1997-2002), era de un partido político religioso islámico. El eje de su discurso era la defensa de forma abierta de la ley islámica, el respeto de la moral islámica en el espacio público, defensa de una economía islámica, cultura islámica junto con su beligerancia contra la cultura occidental. El discurso de la vuelta a la pureza identitaria y moral islámica fue el que le diferenció notablemente del resto de partidos políticos. Su espectacular resultado en las elecciones legislativas de 2002 donde consiguió ser tercero con 42 diputados, se debió en gran medida a su defensa de la imposición de la ley islámica a nivel de normas, valores y moral al Estado y a la sociedad.

Los atentados terroristas de mayo del 2003 fueron un punto de inflexión para Marruecos, porque nunca antes el país había sido golpeado por la barbarie terrorista como lo fue en ese año. Muḥammad VI empezó una profunda reestructuración del campo religioso marroquí que aún sigue en curso. Mientras que al PJD se le hizo responsable intelectual de los atentados desde parte de los medios de comunicación y algunos partidos políticos. El Gobierno marroquí estuvo a punto de ilegalizar al PJD de no ser por la oposición del rey.

A partir de allí el PJD comenzó una gradual transformación ideológica que consistió en abandonar de forma progresiva toda pretensión de querer imponer una versión particular de la ley islámica a la sociedad y al Estado. A cambio, apostó por un programa y discurso basados en la defensa de la democracia, moralidad de la gestión pública, lucha contra la corrupción y el reformismo de corte político y social.

La llegada de la primavera árabe a Marruecos, que tuvo su expresión en el Movimiento 20 de Febrero (en adelante M20F), aceleró la mutación ideológica en curso del PJD y, por otra lado, cambió para siempre la situación política del partido. La estrategia

adoptada por el partido dirigido por ‘Abd al-Ilāh Binkīrān de apoyar a la monarquía y no secundar las marchas populares le salió bien, porque pudo influir en la reforma constitucional, ser un partido de Palacio y convertirse en la esperanza de cambio político para importantes capas de la sociedad. El PJD pasó a ocupar la centralidad del tablero político marroquí, se convirtió en un partido clave para la estabilidad y para pasar página de la primavera marroquí.

La transformación ideológica del PJD consistente en renunciar a imponer a la sociedad una versión particular del islam, unido a su apuesta por la vía de las reformas democráticas dentro de la estabilidad durante la primavera marroquí ha permitido al PJD empezar a normalizarse como partido político con la monarquía, las élites políticas, económicas y con la sociedad en general.

Así pues, el eje central de mi tesis doctoral gira en torno al análisis de la transformación ideológica del partido Justicia y Desarrollo como elemento clave que le ha permitido dar el salto al poder y comenzar a normalizar su situación de partido de gobierno, y dejar atrás la etiqueta de partido peligroso para la sociedad y para el país.

La presente tesis cuenta con seis capítulos, más las conclusiones, la bibliografía y los anexos. El capítulo primero es la introducción, donde he incluido la justificación del objeto y el periodo de estudio, el estado de la cuestión, las hipótesis y la metodología de trabajo, fuentes y bibliografía. Asimismo, en el capítulo primero he hecho un estado de la cuestión sobre el islamismo; orígenes, expansión del islamismo, y un análisis sobre el concepto de islamismo y su validez como término para categorizar actualmente a los partidos políticos llamados islamistas o que tienen una clara referencia islámica.

El segundo capítulo he analizado el papel del islam en la historia contemporánea marroquí. En este apartado he analizado el pacto de la *bay‘a* como elemento clave que concede la legitimidad religiosa a la monarquía, la comandancia de los creyentes, el título que concede a los monarcas marroquíes la máxima autoridad religiosa del país. Asimismo, he abordado de forma más limitada el papel que han tenido los ulemas en el Marruecos contemporáneo, el pensamiento de la *salafiyya*, la ideología del Istiqlal de ‘Allāl al-Fāsī, la utilización de la religión islámica por parte del protectorado francés, y la utilización por parte de los reyes Ḥasan II y Muḥammad VI de la religión.

En este capítulo he tratado al movimiento Justicia y Espiritualidad centrándome en analizar su programa educativo-espiritual y el proyecto político que el movimiento plantea para Marruecos. Para estudiar el programa educativo-espiritual del movimiento fundado por ’Abd al-Salām Yāsīn he tenido que convivir dos años con los miembros del movimiento en Londres y participar en sus actividades educativas y religiosas. Al final de este capítulo he hecho un análisis de la reforma constitucional que entró en vigor en 2011.

El tercer capítulo está dedicado a analizar la gestación del Partido Justicia y Desarrollo y su entrada en el Parlamento por primera vez en 1997. El orígen del partido se encuentra

en el movimiento de la Juventud Islámica (*al-Šabība al-Islāmiyya*), la primera organización islamista en el Norte de África, nacida en 1969 de la mano de un inspector de educación, 'Abd al-Karīm Muṭī'. Es difícil, poder descifrar las características de la Juventud Islámica porque actuaba en la clandestinidad y porque se ilegalizó y se disolvió a finales de los años setenta. A pesar de las dificultades en su estudio, analizo las causas de su nacimiento, su expansión y las razones de su desaparición, ligadas al asesinato, a finales de 1975, de 'Umar Benjelūn, un influyente sindicalista y político de izquierdas.

Producto de la descomposición de la Juventud Islámica a finales de los años setenta nació a principios de los ochenta la Comunidad Islámica, una asociación formada por un grupo de jóvenes veiteañeros liderados por 'Abd al-Ilāh Binkīrān. Después de una década de activismo, profundas revisiones ideológicas, cambios de nombre y de lucha por la participación política, esta asociación conseguirá unirse principios de los años 90 al doctor 'Abd al-Karīm Jaṭīb, antiguo resistente del Movimiento Nacional y próximo a Palacio. Jaṭīb les prestará su partido, el Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD), que en 1998 pasará a llamarse Partido Justicia y Desarrollo (PJD). Este capítulo finaliza con las elecciones legislativas de 1997.

Los capítulos cuatro y cinco abordan los catorce años de vida parlamentaria del PJD (1997-2010). La vida parlamentaria del partido se divide en dos etapas bien diferenciadas que explican los motivos de la transformación ideológica del partido. Una primera etapa -capítulo cuatro- va desde 1997 hasta 2003. Momento en que el PJD tenía una ideología y discurso político marcadamente islamista, donde predominaban las cuestiones identitarias y morales. El PJD defendía abiertamente la implantación de la ley islámica. La acción parlamentaria del partido en este periodo y las declaraciones de sus miembros giraban en torno a la necesidad de islamizar la economía, las leyes, la cultura, la educación y el espacio público.

La segunda etapa -capítulo cinco- va desde 2003 hasta finales de 2010. Esta etapa se caracterizó por una moderación ideológica y por el pragmatismo. Las causas de la moderación estaban relacionadas con los atentados terroristas de 2003. El partido fue acusado de ser el autor intelectual de los atentados. A partir de ese momento, el PJD inició una progresiva transformación ideológica que consistía en abandonar sus postulados maximalistas de islamización de la sociedad y del Estado, transformándose en un partido reformista de corte conservador, convirtiendo su referente islámico en un referente cultural, moral y ético.

El capítulo seis empieza a partir del inicio de la primavera árabe, a principios de 2011. Una etapa crucial tanto para el partido como para el país. El PJD jugó un papel central en todo el periodo de la primavera marroquí. Cuando comenzaron las marchas populares que pedían justicia social y una monarquía parlamentaria el PJD apostó por la estabilidad del país y apoyó a la monarquía, pero a la vez demandó reformas políticas y sociales. Asimismo, en este capítulo analizo el discurso empleado en la campaña

electoral de las legislativas de 2011 por el entonces secretario general del partido, ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, un discurso muy singular con el que consiguió ganar las elecciones.

Además, se incluye un apartado de conclusiones finales en las que detallo las características y las fechas clave de la gradual transformación ideológica del Partido Justicia y Desarrollo. Explico qué elementos de su doctrina ideológica ha renunciado el partido, qué papel otorgaba el partido al islam cuando accedió al Parlamento en 1997 y qué papel le otorgó cuando ganó las elecciones legislativas en 2011.

Después de las conclusiones está la bibliografía, y por último, se incluyen los anexos de la tesis doctoral, en donde está el listado completo de todas las personas entrevistadas, un resumen de los temas tratados con los entrevistados y la transcripción de cuatro entrevistas seleccionadas.

1.2. Justificación del objeto y el periodo de estudio

A finales de 2010, el Partido Justicia y Desarrollo estaba en la oposición sin ninguna influencia política, y las expectativas políticas no eran nada buenas para el partido de cara a las elecciones legislativas previstas para finales de 2012.

El 4 de enero de 2011 se inmoló en Túnez el joven vendedor ambulante Muḥammad al-Būʻzīzī. A partir de allí empezaron las protestas en su ciudad, Sidi Bouzid para extenderse días más tarde a la capital, Túnez. El 14 de enero el presidente del país, Zīn al-ʻĀbidīn Bin ʻAlī, cogió un avión en dirección a Francia y luego a Arabia Saudí para exiliarse con su familia. Era el principio de la llamada primavera árabe. Casi un mes más tarde, el 11 de febrero, se produjo la salida del presidente egipcio Muḥammad Ḥosnī Mubārak.

En Marruecos se formó un movimiento de protesta juvenil en las redes sociales con el nombre de Movimiento 20 de Febrero, (M20F). Una vez anunciada la primera manifestación el domingo 20 de febrero, la expectativa fue saber qué haría el Partido Justicia y Desarrollo que, contra todo pronóstico, decidió no sumarse al movimiento de protesta. Fue una posición política estratégica que puso al partido en primera línea política y mediática. Por su parte, Muḥammad VI reaccionó y dio un discurso el 8 de marzo en el que anunció una profunda revisión de la constitución marroquí.

Una vez formada la comisión real para la reforma de la constitución en marzo de 2011, el PJD presentó un memorándum que apostaba claramente por un régimen monárquico parlamentario, con el islam como religión oficial y fuente de derecho. El partido no dudó en amenazar con votar en contra de la nueva constitución si no se garantizaba la identidad islámica del país y se suprimía la libertad de conciencia, considerada por el partido como un peligro para la identidad islámica del país.

Finalmente, en la campaña electoral de las elecciones de noviembre de 2011, el partido dejó de lado las cuestiones religiosas e identitarias para apostar por un programa de reformismo social, moralidad pública y buena gestión.

Es innegable que la primavera marroquí ha supuesto un punto de inflexión en la corta historia del partido. El PJD ya venía moderando sus postulados ideológicos, pero las protestas populares dirigidas por el Movimiento 20 de Febrero, que impuso el debate sobre la dura realidad social que vivían importantes capas de la sociedad marroquí, influyeron en las prioridades y en discurso del partido.

El estudio de cómo ha evolucionado el partido ideológicamente es central pero también hay otros factores muy necesarios de estudiar en la dinámica del partido, y que han sido importantes en su éxito electoral. Por un lado, está la figura política y mediática de 'Abd al-Ilāh Binkīrān, que se erigirá como líder indiscutible del PJD, azotando a sus rivales políticos y mostrándose muy crítico con algunas personalidades que rodean al rey Muḥammad VI, acusadas de ejercer la corrupción. La figura de su líder, un gran orador que utiliza un lenguaje popular, jovial fue muy importante también para el éxito del PJD.

Es importante estudiar la figura de Binkīrān como político carismático que supo jugar el papel de persona necesaria para la estabilidad del país y, a la vez, presionar a la monarquía para que la nueva constitución de 2011 recoja sus demandas. Para tratar el fenómeno Binkīrān será fundamental el análisis del discurso.

Otros dos factores que influyeron en el éxito electoral del PJD se basan en la fuerte institucionalización del partido y la rápida adaptación a las nuevas tecnologías. El PJD fue quien más utilizó las redes sociales y en concreto Facebook, para intentar conectar con los millones de usuarios marroquíes de la red social, la mayoría jóvenes.

1.3. Estado de la cuestión

En cuanto al islam político marroquí y, en concreto, por cuanto atañe al Partido Justicia y Desarrollo, es importante mencionar el libro de Mohamed Tozy[1].Tozy trata las instituciones del régimen marroquí, las bases de la legitimación de la monarquía alauita y su centralidad en el país. Asimismo, el libro estudia el islamismo desde sus orígenes, la Juventud Islámica, el movimiento Justicia y Espiritualidad, y la integración de parte del islamismo, representada por el Partido Justicia y Desarrollo en la vida institucional del país.

[1] Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Importante es el libro de Malika Zeghal[2], en el que analiza las características del islam institucional, el desarrollo del islam político, la cuestión de la Universidad *al-Qarawiyyin*, el papel de los ulemas, y las relaciones entre la monarquía y el islamismo.

Es importante mencionar el libro del sociólogo español Joan Lacomba[3], donde hace un exhaustivo análisis sobre la emergencia del islam político en el Norte de África. Lacomba analiza el contexto de crisis sociopolítica de los países del Magreb en el periodo post independencia, las diferentes interpretaciones de las causas del islamismo, las bases sociales heterogéneas del mismo, asimismo también aborda la evolución y desarrollo de las principales corrientes islamistas en los países del Magreb. La principal tesis de Lacomba se basa en que la fuerte presencia social y política de los movimientos islamistas no puede ser analizada exclusivamente como causa de violencia, sino que se trataría también de un resultado, de uno de los múltiples efectos de las condiciones y las dinámicas sociopolíticas, económicas y culturales que han favorecido su emergencia y posteriormente su desarrollo. Lacomba defiende que el islamismo es un fenómeno más sociopolítico y no tanto un fenómeno religioso, que se nutre de una serie de carencias en la economía, democracia y identidad, y que recurre a la religión y su vocabulario como recurso simbólico para movilizar a una significativa parte de la población.

El periodista Paco Soto, corresponsal del diario *Avui* en Marruecos de 2001 hasta 2005, publicó en 2005 un libro sobre el islamismo marroquí[4]. El propósito del periodista es explicar el fenómeno islamista marroquí a través de las opiniones y análisis de una serie de destacadas personalidades marroquíes de diversos ámbitos (políticos, intelectuales, investigadores y profesores universitarios, escritores y activistas sociales), además de entrevistar a Nādya Yāsīn, hija de ʾAbd al-Salām Yāsīn, fundador del movimiento Justicia y Espiritualidad, y Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, entonces secretario general del PJD. El libro presenta algunas aportaciones interesantes sobre la naturaleza del fenómeno islamista marroquí. Especialmente relevante es la entrevista a Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, en un periodo complicado y clave para el PJD, porque aún eran recientes los atentados de mayo de 2003 en Casablanca, y el partido había celebrado su importante congreso en 2004.

Muḥammad Ḏarīf, describe en un importante libro[5] el origen, el desarrollo y la ideología del islam política en su conjunto hasta el 1992. Ḏarīf considera que el referente ideológico principal del islam político marroquí en sus inicios fue el sufismo suní y la

---

2 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

3 Lacomba, Joan (2000): *Emergencia del islamismo en el Magreb*: *las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas,* Madrid, la Catarata.

4 Soto, Paco (2005): *El islamismo político en Marruecos: retrato desde dentro,* Barcelona, Flor del viento Ediciones.

5 Ḏarīf, Muḥammad (1992): *al-Islām al-Siyāsī fī al-Magrib*, Casablanca, Al-Maŷala al-Magribiyya liʻilm al-Iŷtimāʻ al Siyāsī.

salafiyya al-wahabiyya[6], mientras que el referente político del islamismo marroquí fueron los Hermanos Musulmanes egipcios[7].

El libro de Rašīd Muqtadir[8], profesor de ciencias políticas de la Universidad Ḥasan II, representa una fuente importante para los investigadores sobre el islam político marroquí y más particularmente sobre las vicisitudes de la trayectoria histórica del PJD. Muqtadir reconstruye la historia del PJD, desde sus orígenes hasta su primera experiencia gubernamental entre 2011 y 2016 a través de diez entrevistas[9] a los líderes más importantes que son a la vez los fundadores del Partido Justicia y Desarrollo y del Movimiento Unidad y Reforma.

'Abd al-Ilāh Satī realiza en un libro[10] un interesante análisis de los mecanismos de integración y exclusión en el sistema político marroquí a través de los ejemplos del movimiento Justicia y Espiritualidad y del Partido Justicia y Desarrollo. Satī afirma que la integración del PJD en el engranaje institucional del reino se llevó a cabo mediante mecanismos ideológicos y políticos. Además de aceptar trabajar dentro del marco constitucional y de las leyes, los fundadores del PJD llevarán a cabo profundas revisiones ideológicas, la más importante de ellas consistió en la aceptación de la legitimidad religiosa de la monarquía, que equivalía a aceptar al rey como máxima autoridad religiosa, a través de su condición de comendador de los creyentes, y no disputar o rivalizar con la monarquía sobre el campo religioso. Satī apunta que las vías políticas para integrar al PJD fueron 'Abd al-Karīm Jaṭīb y el entonces ministro del Interior Idrīs al-Baṣrī. Las negociaciones entre el todopoderoso Idrīs al-Baṣrī y los fundadores del PJD llegaron a buen puerto, mientras que Jaṭīb fue muy importante, porque fue su partido, el Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD), el instrumento para participar en las elecciones y conseguir entrar al Parlamento. Además, según Satī el PJD se le permitió la participación política oficial condicionada a no alterar los equilibrios políticos establecidos por la monarquía.

Respecto al movimiento Justicia y Espiritualidad, que no acepta integrarse dentro del marco político establecido por la monarquía, Satī afirma que el régimen no solo ha excluido al movimiento de Yāsīn de la vida política, sino que le ha aislado imposibilitándole cualquier influencia política o religiosa. Los mecanismos de exclusión ejercidos por la monarquía respecto a Justicia y Espiritualidad según Satī son: ideológicos y represivos. Los ideológicos se basan en el control exclusivo del campo religioso por parte del rey en su calidad de comendador de los creyentes y máxima

---

6 Ibid., pp. 134-137.

7 Ibid., pp. 152-154.

8 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa al-sulta bi al-Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siāsa,* Rabat, Maroc Center.

9 Los entrevistados son: 'Abd al-Ilāh Binkīrān, Muḥamed Yatīm, 'Abd al-Salām Ballāŷī, 'Abd al-lāh Bahā, al-Muqri' Abū Zayd al-Idrīssī, Muḥamed al-Hamdāwī, Ahmed al-Raysūnī, Laḥsen Dāwdī, Muḥamed Jālīdī y 'Abd al-Raḥīm al-Šījī.

10 Satī, 'Abd al-Ilāh (2012): *Al-malakiyya wa-l-islamiyyūn fi al-Magrib,* Rabat, Dafatir wiŷhat naḍar.

autoridad religiosa y política del país, de tal forma que imposibilita que otros grupos religiosos puedan competir con la monarquía o instrumentalizar las instituciones religiosas oficiales. Mientras que los mecanismos de represión no se limitan al hostigamiento policial, sino que se le ha prohibido la utilización del espacio público, la exclusión en los medios de comunicación públicos, y la privación de disponer de medios de comunicación propios. Sin embargo, según afirma Satī, Justicia y Espiritualidad no está excluida totalmente de la esfera pública, y tiene una fuerte visibilidad en manifestaciones y protestas nacionalistas –a favor del "Sáhara marroquí"-, y en apoyo a la causa árabe e islámica.

Youssef Belal aborda en un interesante libro[11] la evolución hasta el 2008 del islam político marroquí representado por el Partido Justicia y Desarrollo y el movimiento Justicia y Espiritualidad. Asimismo, Belal también analiza el pensamiento de la *salafiyya* nacional, el pensamiento de 'Allāl al-Fāsī, uno de los mayores exponentes de la *salafiyya*. Youssef Belal también indaga en las caracteristas del islam oficial marroquí y la utilización por parte de los reyes Ḥasan II y Muḥammad VI de la función de máxima autoridad religiosa del país, que la ejercen a través del título de comendador de los creyentes. Belal considera que el PJD respeta las reglas del juego político y declara su lealtad al rey mientras busca, como también lo hacen la izquierda y el partido Istiqlal, fortalecer los poderes del Parlamento y del jefe del Gobierno. Por otra parte, el autor considera que 'Abd al-Salām Yāsīn, fundador e ideólogo del movimiento Justicia y Espiritualidad, siempre ha actuado en el marco de la legalidad. Belal destaca una cierta secularización tanto de Justicia y Espiritualidad como en el Partido Justicia y Desarrollo, ya que en ambos casos, los profesionales de la política de los dos grupos llevan a cabo discursos más políticos que religiosos y hablaban de cosas concretas de la vida pública[12].

Es necesario mencionar otros trabajos y obras que han estudiado tanto el partido Justicia y Desarrollo como el movimiento Justicia y Espiritualidad, como la de Okacha Ben El Mostafa[13], Eva Wegner[14], Myriam Catusse y Lamia Zaki[15], Mohamed Daadoui[16],

---

11 Belal, Youssef (2011): *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam Politique au Maroc*. Lyon, ENS Éditions.

12 Ibid., pp. 313-320.

13 Ben el mostafa, Okacha (2007): *Les Mouvements Islamistes au Maroc. Leurs Modes d"action et d'organisation*, Paris, L'harmattan.

14 Wegner, Eva (2011): *Islamist opposition in authoritarian regimes*: The Party of Justice and Development in Morocco. Syracuse, Syracuse University Press.

15 Catusse, Myriam and Lamia Zaki (2010): "The Transformations of the Justice and Development Party in Morocco in the Face of Urban Governance", en Catusse, Myriam et Karam Karam (eds.), *Returning to Political Parties? Partisan Logic and Political Transformations in the Arab World*, Beirut, Presses de l'IFPO / Lebanese Center for Policy Studies.

16 Daadoui, Mohamed (2011): *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power,* New York, Palgrave Macmillan.

Juan Antonio Macías Amoretti[17], Khadija Mohsen-Finan[18], Khadija Mohsen-Finan y Malika Zeghal[19], Rašīd Muqtadir[20] y Hassan Ourid[21].

Respecto al comportamiento del PJD en la primavera marroquí, su actitud en el proceso de redactado de la constitución, y la forma con que el partido ganó las elecciones, existe bastante material, en árabe, español, francés e inglés, en forma de artículos académicos, capítulos de libros, monografías y artículos de prensa. Pienso que la gran mayoría de ellos son más descriptivos que analíticos, se limitan a describir los acontecimientos con escaso análisis de varios factores sociales y políticos importantes.

Macías Amoretti, aborda el comportamiento político del PJD en el periodo de las protestas del Movimiento 20 de Febrero. Amoretti considera que el desarrollo de las manifestaciones y las protestas populares del M20F supusieron un punto de inflexión para los dos principales actores islamistas marroquíes, el PJD y el movimiento Justicia y Espiritualidad. Asimismo Amoretti pone énfasis en el pragmatismo del PJD a la hora de utilizar las manifestaciones como elemento de prisión sin formar parte de ellas, y por lo tanto, como recurso de poder en el marco de la competición política en Marruecos[22]. Amoretti considera que:

> [E]l discurso elaborado por el PJD tendía a destacar los elementos singulares con objeto de utilizar la ideología como recurso de poder frente a sus competidores directos, si bien procuraba en todo momento legitimar el sistema político vigente, del que forma parte[23].

Por su parte, Miguel Hernando de Larramendi analiza de forma acertada el papel del PJD en las protestas populares del Movimiento 20 de Febrero, afirmando que:

> La posición adoptada por el PJD durante las protestas facilitó que esta formación islamista pasara a ser considerada por la monarquía como una pieza valiosa en el proceso de reconstitución de su legitimidad ante una ciudadanía que expresaba abiertamente su rechazo contra la corrupción y las desigualdades sociales[24].

---

17 Macías Amoretti, Juan Antonio (2013): "El Islam Político en Marruecos: la ética islámica como poder de poder político", en Izquierdo Brichs, Ferran (2013): *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución,* Barcelona, CIDOB.

18 Mohsen-Finan, Khadija (2005): "Maroc: l'émergence de l'islamisme sur la scène politique", *Politique étrangère, printemps*, no. 1, pp. 73-84.

19 Mohsen-Finan, Khadija, et Zeghal, Malika (2006): "Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement", *Revue française de science politique*, vol. 56, no. 1, pp. 79-119.

20 Muqtadir, Rašīd (2010): *Al-Idmāŷ al-siyāsī lilquwā al-islāmiyya bi al-Magrib,* Doha, Markaz al-Jazīra li al-dirāsat.

21 Ourid, Hassan (2015): *L'impasse de l'islamisme: cas du Maroc,* Rabat, el-Maarif al Jadida.

22 Macías Amoretti, Juan Antonio (2014): "El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: Contextualización ideológica y análisis del discurso", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, no 16.

23 Ibid., p.17.

24 Hernando de Larramendi Martínez, Miguel (2013): "El islamismo político y el ejercicio del poder tras el Despertar Árabe. Los casos de Egipto, Túnez y Marruecos", *Cuadernos de Estrategia*, 163, p.106.

Asimismo, Larramendi entiende que el PJD ha ganado las elecciones porque:

> [E]l PJD fue capaz de capitalizar las expectativas de cambio existentes en la sociedad marroquí integrando en su estrategia electoral una parte de los eslóganes contra la dictadura y la corrupción. Su experiencia limitada de gestión jugó a su favor e impulsó su victoria en las elecciones legislativas de noviembre de 2011[25].

Larramendi no analiza la retórica de 'Abd al-Ilāh Binkīrān ni en la fase de elaboración de la constitución, ni tampoco analiza los ejes principales del discurso del PJD en la campaña electoral.

El investigador Haoues Seniguer considera que el PJD ha secularizado con algunas ambigüedades su discurso en el transcurso de la primavera marroquí. Asimismo, Seniguer considera que las manifestaciones del Movimiento 20 de Febrero confirman la progresiva secularización de lo político y lo social porque la mayoría de las afirmaciones hechas por el M20F tenían un claro contenido secular[26].

El investigador Matt Buehler analiza por qué el PJD rechazó unirse al Movimiento 20 de Febrero en contraste con los grandes movimientos islamistas árabes, caso de los Hermanos Musulmanes egipcios, del partido *al-Nahḍa* tunecino o el movimiento Justicia y Espiritualidad, que sí apoyaron los movimientos de protesta.

Buehler defiende que el PJD rechazó unirse a las protestas porque pensó que podría aprovecharlas en su beneficio. Asimismo, defiende que el partido islamista instrumentalizó las movilizaciones para aumentar su poder de negociación, dejar a un lado a sus rivales y conseguir sus demandas políticas. Además, califica la estrategia del PJD en la primavera marroquí como estrategia "no moderada", afirmando que esa estrategia le dio poder[27].

Gema Martín Muñoz habla del interés de las formaciones islamistas árabes, entre ellas el PJD, en "inspirarse"[28] en el Partido Justicia y Desarrollo turco (AKP). Dicha hipótesis parece compleja porque existen importantes diferencias ideológicas y políticas entre el AKP y el PJD aunque los dos son de la misma familia política. El AKP defiende la separación entre religión y Estado como principio fundamental de la República turca. Por el contrario, el PJD defiende un Estado democrático, con el rey como comendador de los creyentes y con el islam como religión oficial. Además, el PJD se ha desmarcado de

---

[25] Ibid., p.108.

[26] Seniguer, Haoues (2011): "Les paradoxes de la sécularisation/laïcisation au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD)", *Confluences Méditerranée*, 2011/3 (N° 78), pp. 49-62. Disponible en: https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2011-3-page-49.htm. Visto por última vez 20.01.19.

[27] Buehler, Matt (2013): "The Threat to "Un-Moderate": Moroccan Islamists and the Arab Spring", Middle East, Law and Governance, vol.5, pp.1-17.

[28] Martín Muñoz, Gema (2013): "Las transiciones árabes a la democracia: año II", *Política Exterior*, Vol. 27, no. 151 (enero / febrero 2013), pp. 72-78, 80-84.

cualquier modelo, ideología o influencia del exterior, porque quiere transmitir la imagen de un partido político marroquí, que se identifica exclusivamente con los valores sociales, culturales y políticos nacionales.

Finalmente, Ashraf Nabih El Sherif hace un análisis muy interesante sobre la adaptación ideológica del PJD. Nabih analiza los resultados del VI congreso nacional del Partido en 2008, habla de las "relevantes" transformaciones acaecidas en el seno del partido, en el que se produjo un equilibrio entre su carácter islamista y la opción democrática. El Sherif considera la experiencia del PJD como una experiencia democrática, en la que el partido ha ido reconfigurando de forma gradual y pragmática su ideario ideológico[29].

En el periodo del reinado de Muḥammad VI destaca la obra[30] coordinado por Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi que analiza algunos aspectos políticos y sociales que han marcado los últimos diez años de Marruecos, desde 1999 hasta 2010, haciendo hincapié en la evolución de las libertades públicas bajo su reinado, al alcance y los límites de las transformaciones sociales y a la magnitud del cambio político en el país. Sobre este último aspecto, hay un interesante análisis electoral de las elecciones legislativas de 2002 y 2007 y locales de 2003 y 2009 por parte de Bernabé López García. Este autor argumenta que Muḥammad VI no ha conseguido cambiar la política marroquí, puesto que:

> Si algo no ha conseguido Mohamed VI en la primera década de su reinado ha sido rehabilitar la política. Lo que las elecciones han revelado en las cuatro citas que han tenido lugar en sus diez años de ejercicio del poder [...] ha sido una progresiva desafección por la cosa pública que traduce el desencanto de la población ante unas instituciones políticas que no han logrado obtener credibilidad. Se descarga toda culpa sobre unos partidos políticos anquilosados, dirigidos por una élite poco renovada, acomodada a un papel de comparsa, alejada de los verdaderos centros de poder[31].

Es interesante mencionar la obra coordinada por Carmelo Pérez Beltrán[32] cuyo objetivo es analizar los cambios y transformaciones de carácter social, económico y político que se han producido en Marruecos en las dos últimas décadas. El libro en general tiene interesantes aportaciones, y entre las más importantes está el análisis de María Antonia Martínez Núñez sobre la forma en que se ha producido la relectura y adaptación de ciertos elementos tradicionales islámicos al Marruecos contemporáneo por parte de la

---

[29] Nabih El Sherif, Ashraf (2012): "Institutional and Ideological Re-construction of the Justice and Development Party (PJD): The Question of Democratic Islamism in Morocco", *Middle East Journal*, Vol. 66, No.4 (Autumn 2012), pp. 660-682.

[30] Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel (2011): *Mohamed VI: política y cambio social en Marruecos*, Córdoba, Almuzara.

[31] Bernabé López García (2011): *Una década de elecciones en Marruecos: el desgaste de lo político*. En Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel, p. 93.

[32] Pérez Beltrán, Carmelo (2006): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada.

monarquía y del islam político. Martínez Núñez afirma lo siguiente sobre la utilización de la tradición:

> En el caso de la monarquía 'alawí, se trata de una utilización de la tradición –el šarīfismo, la imitación del profeta, la dignidad califal- para fines concretos, para otorgar una cobertura religiosa a la relación nueva que existe, o debe existir, entre el jefe del Estado y los ciudadanos de un Estado que se rige ahora por leyes ajenas a la *šarī'a*; una cobertura religiosa que se consolida, por encima del nuevo ordenamiento, los privilegios del soberano. En cuanto a la oposición de corte islamista, ocurre lo mismo, reviste de religiosidad lo que en realidad es acción política, circunscrita también al marco del territorio nacional[33].

Otras aportaciones importantes del libro son el texto de Laura Feliu sobre *el movimiento de derechos humanos marroquí. Desafíos y riesgo ante un contexto nacional e internacional en cambio*. Y finalmente, un importante trabajo de Carmelo Pérez Beltrán, Nadira Barkallil y Caridad Ruiz-Almodóvar sobre el proceso de reforma y los principales cambios de la Mudawana, el código de familia marroquí.

Ignace Dalle[34], especialista en el mundo árabe que vivió en Marruecos entre 1992 y 1996, aborda en esta interesante obra la historia política de Marruecos desde la independencia hasta el 2006. El autor aborda con más minuciosidad el periodo del reino de Hassan II (1961-1999), porque según el autor:

> [L]a historia de Marruecos desde la independencia es ante todo la de la monarquía, la de los tres reyes, que han reinado y gobernado, y sobre todo la de Hassan II. La excepcional personalidad de este monarca a la vez inteligente y mezquino, odioso y seductor, cruel y generoso, ha marcado profundamente el reino. […] el destino de la dinastía alauí y la consolidación de la institución monárquica fueron su única preocupación[35].

Dalle aborda como Ḥasan II, siendo aún príncipe heredero intentó imponer a su padre su visión del futuro, tomó el control de la institución militar. Ḥasan II tomó el control de los resortes del Estado marroquí, jugó hábilmente para debilitar a los partidos políticos y sus contrincantes, imposibilitando cualquier contraposición de poder a la Corona, y cómo Ḥasan II, comendador de los creyentes, configuró la hegemonía monárquica en el terreno político, social, económico y religioso.

La historia contemporánea de Marruecos hasta la actualidad está bastante estudiada. Se han publicado una gran cantidad de obras predominantemente de contenido político.

---

33 Martínez Núñez, María Antonia (2006): "El papel del Islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso", en Pérez Beltrán, Carmelo: *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, op. cit., p. 178.

34 Ignace, Dalle (2006): *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

35 Ibid., p. 23.

Entre las obras que considero que son más destacadas son: Víctor Morales Lezcano[36], Abdallah Laroui[37], María Rosa de Madariaga**[38]**, Bernabé López Garcia[39], María Angustias Parejo[40], Gema Martín Muñoz[41], Jean-Pierre Tuquoi[42], Gilles Perrault[43], Stephen Hughes[44], Marvine Howe[45], James N. Sater[46], Michael Willis[47], Pierre Vermeren[48], Jean Claude Santucci[49], Abdelatif Agnouche[50], Bernard Cubertafont[51], Bernard Lugan[52] y Michel Abitbol[53].

---

[36] Morales Lezcano, Víctor (2006): *Historia de Marruecos: de los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid, la Esfera de los libros.

[37] Laroui, Abdallah (1997): Marruecos: *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912,* Madrid. Editorial Mapfre*.*

[38] De Madariaga, María Rosa (2017): *Historia de Marruecos*, Madrid, los libros de la Catarata.

[39] López García, Bernabé (2000): *Marruecos político: cuarenta años de procesos electorales* (1960-2000), Madrid, Siglo XXI de España.

- (2000)*: Marruecos en trance: nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?* Madrid, Política Exterior.
- (1979): *Procesos electorales en Marruecos*: (1960-1977), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

[40] Parejo, Maria Angustias (2010): *Entre el autoritarismo y la democracia: Los procesos electorales en el Magreb*, Barcelona, Bellaterra

[41] Martín Muñoz, Gema (1996): Mujeres, *democracia y desarrollo en el Magreb*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias.

- *(1991): Elecciones, participación, y transiciones políticas en el Norte de África*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional.

[42] Tuquoi, Jean-Pierre (2002): *El último rey*, Barcelona, Galaxia-Gutenberg/Círculo de Lectores.

[43] Perrault, Gilles (1991): *Nuestro amigo el rey*, Barcelona, Plaza & Janes/Cambio 16.

[44] Hughes, Stephen (2001): *Morocco under King Hassan,* Michigan, Ithaca.

[45] Howe, Marvine (2005): *Morocco: The Islamist Awakening and Other Challenges,* Oxford, Oxford University Press.

[46] Sater, James N. (2016): *Civil Society and Political Change in Morocco*, New York, Routledge.

[47] Willis, Michael (2014): New York, *Politics and Power in Maghreb*, Oxford university press.

[48] Vermeren, Pierre (2002): *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, París, La Découverte.

[49] Santucci, Jean Claude (dir) (1992): *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition?* París, Éditions du CNRS.

[50] Agnouche, Abdelatif (1987): *Histoire politique du Maroc*. Casablanca, Afrique-Orient.

[51] Cubertafond*,* Bernard *(1997): Le système politique marocain*. París, L'Harmattan.

[52] Lugan, Bernard (2008): *Histoire du Maroc: des origines à nos jours*, Paris, Critérion.

[53] Abitbol*,* Michel *(2014): Histoire du Maroc*, Paris, Perrin.

Finalmente, es necesario mencionar algunas interesantes tesis doctorales recientes sobre Marruecos que se han defendido en las universidades españolas. Son el caso de Daniel Marx[54], Laura Rodríguez del Pozo[55] e Irene Fernández Molina[56].

1.4. Hipótesis

Para ganar las elecciones, el PJD prescindió del discurso conservador que le caracterizaba como partido islamista sustituyéndolo por un discurso basado en la lucha contra la corrupción y la justicia social. Por lo tanto, su victoria electoral se basó en una retórica y programa alejados de sus principios ideológicos fundacionales. Entonces, cabe plantearse la pregunta siguiente: ¿A qué se debe el viraje en el discurso del PJD? A partir de esta pregunta planteo la hipótesis principal de la tesis con dos posibles respuestas.

- El viraje en el discurso fue el resultado de un proceso de secularización empezada a raíz de los atentados de Casablanca de 2003. De producirse este supuesto habría que ver si los cuadros o las bases del partido se han secularizado.

- El viraje en su discurso es consecuencia de un proceso gradual de transformación ideológica. Defiendo la transformación ideológica sin secularización del Partido Justicia y Desarrollo porque considero, y así lo voy a intentar demostrar en esta tesis doctoral, que el partido ha roto de forma definitiva e irreversible con su ideario islamista original, para construir un nuevo ideario basado en entender el islam como referente puramente moral y cultural, y como consecuencia de ello las prioridades del partido han pasado a ser estrictamente sociales y políticas.

Es interesante ver cuál es la visión del PJD sobre la relación entre el islam y el Estado, y entre el islam y la política. Analizo estas cuestiones a través del discurso de sus líderes y de las entrevistas a sus miembros.

Por otra parte, considero que la victoria del PJD, como partido bien organizado, con bases sociales y con un liderazgo carismático, ha supuesto un cambio significativo en el

---

54 Marx, Daniel (2015): *Cómo amañar unas elecciones: Un análisis de las estrategias de manipulación electoral de Argelia, Marruecos y Túnez* (1989-2009). Tesis doctoral. Madrid. Universidad Autónoma de Madrid.

55 Rodríguez del Pozo, Laura (2016): *Educación, reforma e ideología en Marruecos.* Tesis doctoral. Madrid. Universidad Autónoma de Madrid.

56 Fernández Molina, Irene (2013): *La política exterior de Marruecos en el reinado Mohamed VI, (1999-2008): actores, discursos y proyecciones internas*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

panorama político del país. Su importante victoria, consiguiendo el 22,8% de los votos, (el doble de votos respecto al segundo clasificado, el Istiqlal con el 11,9%), rompió con la tradición en las elecciones legislativas en el que la diferencia de votos y escaños entre el primero y el segundo (e incluso el tercero) era de apenas un punto. Por lo tanto, es necesario plantearse la hipótesis de un cambio importante en el mapa político como consecuencia de la victoria del PJD.

1.5. Metodología de trabajo, fuentes y bibliografía

Para llevar a cabo la presente tesis doctoral sobre el Partido justicia y Desarrollo he realizado cuatro estancias en Marruecos, en concreto en las ciudades de Rabat y Casablanca, la primera entre diciembre de 2014 y febrero de 2015; la segunda estancia fue entre mayo y julio de 2016; la tercera estancia fue entre junio y julio de 2017; finalmente, la cuarta estancia fue entre marzo y mayo de 2018.

La metodología que he seguido para trabajar la tesis ha sido el análisis de materiales de diferentes niveles. El primer nivel han sido las entrevistas, un total de veinticuatro, doce de ellas realizadas a los dirigentes, parlamentarios, afiliados y simpatizantes. Las entrevistas han sido presenciales, por vía telefónica, y a través de las redes sociales, Skype y Facebook.

Las restantes doce entrevistas han sido realizadas a dos dirigentes del Movimiento Unidad y Reforma (MUR), entre ellos, Aḥmad al-Raysūnī, presidente del MUR entre 1996 y 2003. También he entrevistado dos miembros activos y dos dirigentes del movimiento Justicia y Espiritualidad, entre ellos a ʻAbd al-Wāḥid al-Mutawakil, presidente del Círculo político del movimiento. He pensado que era necesario entrevistar a los académicos Muḥammad Tozy y Muḥammad Ḏarif, porque han estudiado a fondo el islam político marroquí. El resto de entrevistados han sido: Muḥammad Lʻazrī, profesor de Historia Contemporánea de la Universidad Ḥasan II de Casablanca, el periodista ʻAbd Allāl Turābī, Ḥasan ʻAbyaba, político liberal y Muḥammad Jalīdī, exmiembro de la dirección del Partido Justicia y Desarrollo entre 1997 y 2003.

No todas las entrevistas han sido introducidas en la tesis, el motivo principal es que muchas entrevistas las he realizado en mi primera estancia, cuando la tesis doctoral aún estaba en fase inicial, y a medida que he ido avanzando en la tesis he ido cambiando de orientación, esto ha hecho que algunos temas tratados con los entrevistados en mi primer viaje ya no podían tener cabida.

El segundo nivel ha sido la documentación que me ha sido entregada por parte del PJD, documentación relacionada con los diferentes congresos del partido, programas electorales, además de diverso material sobre la gestión local, la acción exterior del partido –viajes de sus miembros al extranjero-, y la llamada diplomacia exterior del partido.

El tercer nivel es la documentación sobre las actividades del grupo parlamentario del PJD, documentación que se refiere a las proposiciones de leyes entre 2002 y 2007, y entre 2007 y 2012, así como las preguntas formuladas al Gobierno, tanto escritas como orales.

El cuarto nivel ha sido el examen de los libros escritos por los principales dirigentes del partido, concretamente los escritos de Muḥammad Yatīm y Saʿad al-Dīn al- ʻUtmānī, los dirigentes que más han escrito, como veremos en la tesis.

El quinto nivel ha sido el análisis de la prensa que perteneció a las diferentes organizaciones que precedieron al PJD, en concreto los diarios *al-Iṣlāḥ, y al-Rāya*, que se publicaron en los años ochenta y noventa. A partir de 1996 el l PJD, tuvo como portavoz al diario *Attaŷdīd* entre 1996 y 2016, diario que ha desaparecido. He podido consultar estos diarios en los archivos de la Biblioteca Nacional de Rabat.

El sexto nivel ha sido las múltiples declaraciones realizadas a la prensa nacional y extranjera. A partir de las elecciones de 2002 los dirigentes del partido han dado una multitud de entrevistas a muchos medios de comunicación, tanto escritos como audiovisuales. En los archivos de la Biblioteca Nacional he obtenido las declaraciones y entrevistas a los diarios escritos, mientras que las entrevistas a los medios audiovisuales los he obtenido vía Youtube.

Finalmente, el séptimo nivel ha sido la bibliografía sobre el partido, en español, francés, inglés y árabe.

Respecto al periodo de la primavera marroquí y las elecciones legislativas de noviembre de 2011 el material es muy abundante, la gran mayoría de las declaraciones, mítines y entrevistas en las radios y televisiones de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, quien era entonces el secretario general del partido, están accesibles en la web del partido y en Youtube. Pude seguir en 2011 los mítines de Binkīrān en directo a través de Youtube y a través de la web del partido. Respecto a la campaña electoral, el PJD, fue innovador y puso en marcha varios medios para conectar a los ciudadanos con la campaña electoral del partido, entre ellas, una radio en Internet, Facebook y la web del partido. Los mítines de Binkīrān se podían seguir en directo tanto en Facebook como en Youtube.

Finalmente, hacer constatar que todas las traducciones al castellano son mías.

1.6. Islam político: definición del concepto, orígenes y evolución. ¿Hacia el Post islamismo?

El objeto de estudio de la presente tesis doctoral está centrado en el Partido Justicia y Desarrollo, un partido político de raíces ideológicas islamistas, y que su proyecto político y social inicial se basaba en la implantación de la ley islámica (*Šarīʿa al-islāmiyya*), sin embargo fruto de su voluntad de integración en el sistema político, sumado a la interacción con los diferentes actores políticos (monarquía, Gobierno, partidos políticos), y su rápida adaptación a los continuos cambios sociales y políticos producidos en el país alauita han hecho que el Partido Justicia y Desarrollo experimente a lo largo de catorce años de vida política (1997-2011) una gradual y drástica transformación ideológica convirtiéndose en una formación moderada y democrática, muy alejada de sus planteamientos iniciales islamistas como se verá a lo largo de esta tesis doctoral.

Por lo tanto, considero oportuno definir el concepto de islamismo o islam político pese a la dificultad de definirlo actualmente. Así como de forma resumida, establecer las causas de la aparición del islamismo, los conceptos fundamentales de los principales ideólogos del islam político, Ḥasan al-Bannā y Sayyīd Quṭb. Asimismo, es necesario destacar la derrota árabe en la guerra de los Seis Días de 1967 y la Revolución iraní de 1979 como fechas clave en la expansión de la ideología islamista. Además, analizo la validez actual de los términos islamismo o islam político en el mundo árabe actual post primavera democrática, o si por el contrario conviene poner énfasis en el post islamismo como afirman expertos y académicos en la materia, entre ellos François Burgat, Gilles kepel, Olivier Roy o Asef Bayat. Por último, he considerado oportuno hacer una aproximación sobre la importante mutación doctrinal de la formación tunecina *al-Nahḍa*, formación que se ha desmarcado del islamismo para separar las actividades religiosas de la política, y denominarse como partido islamo demócrata.

1.6.1. La problemática definición del término islam político

Hasta los inicios del siglo presente se podría definir al islam político, llámese islamismo o movimientos islamistas como todos aquellos partidos políticos o movimientos político-sociales-religiosos que concebían el islam como global, por lo tanto, el islam además de fe, dogma y moral, también era concebido como identidad, cultura y estado, y cuyo objetivo último de estos movimientos o partidos era aplicar la sharía islámica, esto es, un estado donde rija a nivel legislativo, moral, político, económico y social ley divina islámica, es decir, instaurar en la práctica un estado islámico. Conceptos entre otros como "el gobierno de la ley islámica, el respeto a la ley islámica o el islam es la solución" se podían encontrar en los programas o discursos de muchos partidos o movimientos islamistas[57] en el mundo árabe.

A partir de los inicios de siglo XXI resurgió el terrorismo de forma sanguinaria a escala mundial que se identificaba como "islámico" bajo el nombre de al-Qaeda, mediante los atentados mortíferos en los Estados Unidos en septiembre de 2001, los atentados de Casablanca de 2003 y los atentados de Madrid de 2004. Los atentados, la desarticulación continuada en varios países árabes y europeos de grupos o células radicales afines o en conexión con al-Qaeda, sumado al discurso en ocasiones fuertemente conservador y anti occidental de los diferentes partidos políticos islamistas árabes que formaban parte del juego institucional oficial[58], provocó una fuerte estigmatización, demonización, críticas y rechazo a todo el abanico islamista sin excepción, tanto en el interior o como en el exterior, procedente de diferentes sectores; mediáticos, políticos, económicos y sociales, e independientemente si habían condenado los atentados y la violencia o no, si eran pacíficos o no, o si formaban parte del juego institucional o no. El PJD, por ejemplo, se le acusó desde diferentes estancias oficiales, políticas y mediáticas, de ser el responsable moral de los atentados de Casablanca de mayo de 2003, y estuvo a punto de ser ilegalizado.

A partir de ahí los movimientos o partidos políticos islamistas en la región árabe que o bien eran legales y por lo tanto estaban presentes en las instituciones oficiales, caso del PJD, o aquellos que sin estar legales pero eran tolerados como era el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios, empezaron una paulatina transformación ideológica que se plasmó en la moderación de su discurso, eliminando de su vocabulario toda referencia a la *Šarīʿa al-islāmiyya*, o sus diatribas anti occidente. Es más, el término islamista o islamismo empezó a ser un lastre para estos movimientos o partidos,

---

[57] A modo de ejemplos, en las elecciones legislativas de 2002 el PJD presentó un programa electoral muy conservador en el que se mencionaba de forma clara el respeto a la ley islámica.

[58] Las formaciones que se reclamaban del islam político y formaban parte del juego institucional árabe eran: el PJD marroquí, Movimiento por la Paz y la Solidaridad argelino, los Hermanos Musulmanes egipcios presentes en el parlamento egipcio como independientes, sus homólogos jordanos y el gobernante Congreso Nacional sudaní. Excluimos a los diferentes movimientos palestinos y a Hezbollah libanés.

teniendo que reformularlo, matizándolo o incluso distanciándose de él. Mi caso de estudio, el PJD, decidió prescindir del término islamista en su V congreso de 2004.

A partir de ese estado de cosas era evidente la dificultad no sólo para definir qué significaba el islamismo o islam político, sino que una vez definido, qué grupos o movimientos podían caber en ese complejo magma. Algunos académicos introdujeron matizaciones al término islam político, estableciendo categorías como islam político moderado, integrista o fundamentalista[59]. Otros introdujeron nuevos adjetivos, tales como: extremismo, salafismo o yihadismo para clasificar la aparición en el mundo árabe-islámico de un sinfín de grupos terroristas y/o integristas de índole extremadamente complicada.

Aunque todos los países árabes comparten un mismo idioma, el árabe, una religión mayoritaria, el islam y ciertos elementos culturales, sin embargo, cada país tiene sus propias especificidades, su propia realidad social y política, y su propio sistema político. Por lo tanto, las especificidades sociales y políticas propias de cada país afectan de lleno al componente islamista tanto en su doctrina política como en su discurso y sus objetivos. Marruecos, por ejemplo, además de ser un país constitucionalmente confesional y de mayoría musulmana, el rey es el comendador de los creyentes, máxima autoridad religiosa del país, y su legitimidad principal es su pertenencia al linaje profético.

¿Cómo se ha venido definiendo el término islam político o islamismo hasta hoy en día? Olivier Roy es claro cuando afirma que: "si estamos interesados en los movimientos políticos y sociales islamistas, no debemos estudiar lo que dice el Corán, sino lo que sus protagonistas dicen que dice el Corán"[60].

El politólogo Rašīd Muqtadir define al islamista como la persona perteneciente ideológicamente y organizativamente a una fuerza islámica activa con intereses políticos y predicativos, independientemente si acepta la participación política o la boicotea o se inhibe de ella. Para Muqtadir el islamista y el musulmán están influenciados por el mismo referente, que es la religión islámica, y practican los mismo rituales religiosos como es el rezo, el ayuno, la peregrinación…sin embargo, la diferencia radica en la forma de entender la religión, de cómo interpretarla, y aplicarla en la esfera privada y pública[61]. Asimismo, para Muqtadir, la relación entre un musulmán y el islam es una relación de fe, sin embargo, para Muqtadir el islamista tiene una relación con el islam más allá de la fe, y afirma lo siguiente:

---

[59] Lamchichi, Abderrahim (2001): *Pour comprendre L'Islamisme politique*, Paris, L'Harmattan, p. 11. Citado en Baillet, Dominique(2002): "Islam, islamisme et terrorisme", *Sud/Nord*, nº 16, (1), 53-72, p.59.

[60] Roy, Olivier (1996): *Genealogía del islamismo*, Barcelona, Edicions Bellaterra, p. 90.

[61] Muktader, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siāsa,* op. cit., p. 17.

> [E]l islamista adopta la religión como identidad ideológica y referente cultural, y se vuelva hacia ella –la religión- constantemente para saber hasta qué punto se ajustan los cambios políticos, económicos y sociales a ese referente. El islamista aspira a convertir su religiosidad y su referente islámico como proyecto político, social y predicativo, y materializarlo verdaderamente[62].

Para el sociólogo Joan Lacomba "los movimientos islamistas son pues la expresión del islamismo, entendido este último como el movimiento contemporáneo que piensa el islam como una ideología política que permite vehicular la contestación social en aumento"[63].

El politólogo Abderrahim Lamchichi además de historizar el concepto de islamismo, lo define como un conjunto de corrientes político-sociales que hacen una lectura ideológica fundamentalista del Corán:

> Hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, el término islamismo fue tomado en Francia en el sentido de religión musulmana y era sinónimo de islam. Sin embargo, desde principios de los años ochenta, se refiere a una determinada interpretación política del islam. Así, hoy corresponde a un conjunto de corrientes político-religiosas de protesta, nacidas en contextos de crisis socioeconómica y malestar identitario, que presentan del islam una lectura eminentemente ideológica. Propone una lectura voluntariamente política y radical del Corán, una crítica social y política de los fracasos de los modelos de desarrollo posteriores a la independencia, y se basa en la *Šarī'a* y el modelo profético de Medina. Si todos los islamistas quieren una islamización de la modernidad, tienen comportamientos muy diferentes: reformismo o radicalismo violento, uso político del sentimiento religioso o actitud pacífica[64].

Para Lamchichi el término islamismo o islam político denota una pluralidad de grupos, abarcando un amplio espectro que va desde las corrientes reformistas, pacifistas llegando hasta las corrientes violentas.

Muy similar concepción del islam político tiene el profesor Nazih Ayubi, especialista en el mundo árabe, para él el islam político suele limitar a los siguientes grupos:

> Fundamentalistas y los neo fundamentalistas, ya que estos son los que tienden a resaltar la naturaleza política del islam y a comprometerse en actividades directamente anti estatales. Los primeros prefieren volver a las fuentes primitivas, se adhieren firmemente a una consigna holística e incluyente, la de las tres "D": El islam como religión (*din)*, modo de vida (*dunya*) y como estado (*dawla*). Por otra parte, los neo fundamentalistas suelen ser grupos escindidos de las grandes concentraciones de fundamentalistas, y normalmente en su orientación son más radicales o militares, estos grupos están más

---

62 Ibid., p. 17.

63 Lacomba, Joan (2000): *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas,* op. cit., p. 89.

64 Lamchichi, Abderrahim (2001): pour comprendre L'Islamisme politique. Citado en Baillet Dominique, "islam, islamisme et terrorisme", op. cit., p. 56.

> inclinados hacia la acción inmediata de un tipo u otro. Ejemplos son los diferentes grupos terroristas yihadistas en los países árabes[65].

Por su parte, el sociólogo francés Patrick Haenni define el islamismo como aquellos movimientos o partidos con una ideología basada en el islam con proyecto político, no violentos y que actúan dentro de las instituciones estatales. Haenni difiere de Nazih Ayubi y Abderrahim Lamchichi excluyendo del islamismo las organizaciones violentas y yihadistas. Haenni afirma lo siguiente sobre el islamismo:

> Una ideología llevada por un movimiento social o un partido político, fundada sobre un referente explícito al islam, sobre una visión precisa de la política, teniendo un proyecto político práctico (no una utopía mesiánica), organizado, recurriendo a actividades y procedimientos propiamente políticos (participación en las elecciones, manifestaciones, peticiones, etc.), actuando en un marco político real (Estado) y institucionalizado, y no violentos en sus modos de acción. Como tal, no consideramos el yihadismo (al-Qaeda, Grupo salafista para la predicación y el combate, grupos islámicos armados, Takfir wa al-hijra, etc.) y los movimientos misioneros (tabligh, salafismo etc.) como procedentes del islam político, aunque compartan un fondo ideológico y religioso en común[66].

Por su parte, el catedrático de Historia Contemporánea Antoni Segura considera que en Occidente hay una clara tendencia a mezclar todos los movimientos reformistas islámicos en uno solo y denominarlos indistintamente de varias maneras: islamismo, integrismo, jomeinismo, fundamentalismo, etc. Afirmando que todas estas acepciones remiten a un supuesto radicalismo de carácter violento. Y afirma:

> Dicha concepción pone al descubierto una visión bastante xenofóbica del mundo árabe-islámico. La realidad es mucho más compleja y difícilmente se deja encasillar en una sola corriente reductora de las distintas tendencias del islamismo. Posiblemente, lo más adecuado sea hablar del islamismo para referirse al movimiento renovador –de retorno a las fuentes con el objeto de restituir una umma adulterada por la imitación de la modernización occidental- que sacude a determinados países musulmanes en las dos últimas décadas. […] Es preciso señalar que el movimiento islamista, como todo intento de reinterpretar los fundamentos religiosos-políticos de cualquier religión, puede dar origen a variantes y diferencias según los países y las tradiciones precedentes: a priori parece cuanto menos dudoso que el islamismo pueda tener las mismas características en países sunnitas, como es el caso del Magreb y de prácticamente todo el mundo árabe, que en países chiítas como Irán[67].

---

[65] Ayubi, Nazih (2000): *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Edicions Bellaterra, p. 105.

[66] Patrick Haenni citado en Samir Amghar (dir), "Les islamistes au défi du pouvoir: Évolutions d´une ideólogie", op., cit., pp. 21-22.

[67] Antoni Segura, Antoni (1994): *El Magreb: del colonialismo al islamismo, Barcelona, Universidad de Barcelona*, pp. 267-268.

Por otra parte, la arabista Gema Martín Muñoz afirma que el islamismo además de ser un movimiento reformista tiene un proyecto global político, social y cultural, afirmando que:

> Islamismo es un neologismo que viene a definir la existencia de un movimiento reformista musulmán que contiene un proyecto no solo sociocultural sino también político y que en nuestros días está asociado a un relevo generacional de gran envergadura. […] La existencia de una nueva generación demográfica y sociopolítica muy relevante […], en su mayoría desafecta al sistema y próxima, directa o indirectamente, a la tendencia islamista confiere a estos movimientos un potencial capital de innovación. A diferencia del islam tradicionalista e institucionalizado, los movimientos islamistas son autónomos políticamente y están vinculados a los cambios sociales y políticos que atraviesan a las sociedades musulmanas actuales[68].

La profesora de estudios árabes de la Universidad Autónoma de Madrid Luz Gómez García precisa el islamismo como:

> [E]l conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es el islámico" y especifica que "el término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismos que tienen en común la reivindicación de la *Šarī'a* como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imanes). El islamismo, los islamismos, recurren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes[69].

El politólogo y especialista en movimientos islámicos contemporáneos, François Burgat define al islam político como una interpretación particular del islam, que trataría de resolver problemas sociales y políticos mediante el recurso a la religión, y en especial en aquellas sociedades que han estado marcadas por un proceso traumático de colonización[70]. Olivier Roy, otro de los especialistas en islamismo lo define de forma escueta: "Llamamos a los islamistas los que ven el islam como una ideología política capaz de resolver todos los problemas de la sociedad"[71]. Similar concepción del fenómeno islamista tiene Bruno Étienne, cuando afirma que: "El islamismo es, por lo tanto, el uso político del islam por parte de los actores de una protesta anti moderna que se percibe que socava su identidad tanto nacional como religiosa"[72].

---

[68] Gema Martín Muñoz, Gema (1999): *El Estado árabe: crisi de legitimidad y contestación islamista,* Barcelona, Edicions Bellaterra, p. 291.

[69] Luz Gómez García citada en Ferran Izquierdo Brichs, Ferran (2013): "El Islam político en el mediterráneo: radiografía de una evolución", Barcelona, CIDOB, p.11

[70] Burgat, François (1998): *El islamismo cara a cara,* Barcelona, Bellaterra, pp. 33-44

[71] Roy, Olivier (2011): "Révolution post-islamiste", Le Monde, 14 de febrero de 2011. Disponible en: https://mobile.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html?xtref.

[72] Étienne, Bruno (2003): "L'islamisme comme idéologie et comme force politique", *Cités*, vol. 14, no. 2, 2003, pp. 45-55.

El antropólogo y politólogo Mohamed Tozy, define al islamismo como un movimiento que defiende un proyecto de sociedad que pretende ser revolucionario y basado en el islam[73]. Tozy aborda la hipótesis del islamismo como producto de la modernidad, y añade lo siguiente: "Si el islamismo se puede considerar una de las posibles respuestas a la crisis de identidad, esta crisis se diagnostica en relación con la modernidad, y no en relación con Occidente"[74]. En cuanto a tipología de los islamistas, Tozy afirma lo siguiente: "El islamismo, más que un movimiento estructurado y organizado, es un estado mental de un sector a menudo joven, de urbanización reciente y escolarizado en escuelas modernas."[75].

Para el académico Abdelwahad el-Affendi, el término islamismo se usa para referirse a aquellos grupos que están activos en la arena política y exigen la aplicación de valores y leyes islámicas en la esfera privada y pública[76].

Muḥammad ʻĀbed al-Ŷābrī (1935-2010), filósofo e intelectual marroquí de izquierdas, subraya que el fenómeno del islam político marroquí es "una de las expresiones del profundo malestar enraizado en el cuerpo de la sociedad marroquí"[77]. ʻĀbed al-Ŷābrī analiza el islamismo marroquí de la siguiente manera:

> En Marruecos el islamismo no se presenta como una alternativa al estado actual de las cosas. No se trata de un proyecto ideológico, como es el caso en otros países árabes y musulmanes, sino más bien de contestación política y socioeconómica que toma como referente el ideal del islam: una contestación impulsada por algunos dirigentes que pertenecen a una élite más o menos marginada y cuyos miembros se sienten víctimas de la desigualdad de oportunidades, tanto en el seno de los partidos políticos como en la sociedad entera. […] En Marruecos, la laicidad, como el islamismo, es el resultado de una formación intelectual más que una opción ideológica[78].

Por otra parte, el sociólogo ʻAbd al-Ṣamad al-Diyālmī, muy crítico con el islamismo, lo define como movimiento social basado en la explotación del islam con fines políticos con el objetivo de conquistar el poder:

> Entendemos por islamismo todo movimiento social basado en la explotación del islam con fines políticos y que, más concretamente, trata de ejercer el poder en nombre de la sola religión. […] [L]os islamistas son gente obsesionada por el poder político; son militantes decepcionados procedentes de la izquierda o del panarabismo, o bien miembros de

---

73 Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político*, op. cit., pp. 137-141.
74 Ibid, p.141.
75 Ibid, p.140.
76 El-Affendi, Abdelwahad (1991): *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London, Grey Seal.
77 Muḥammad ʻĀbed al-Ŷābrī citado en Ignace, Dalle (2006): *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op. cit., pp. 718-719.
78 Ibid., pp. 717-718.

> hermandades que ya no se conforman con el apoliticismo del sufí y de su indiferencia respecto al poder[79].

Para al-Diyālmī el islamismo es integrista y tiene una ideología de combate cuyo objetivo principal es la lucha contra la supuesta ignorancia de la sociedad y la ilegalidad del poder. Al- Diyālmī expresa lo siguiente:

> [E]l islamista en general no tiene un conocimiento teológico o jurídico (*faqíhico*) profundo, lo cual le lleva a exigirse a sí mismo y exigir a los demás una práctica religiosa rigurosa, basada en el respeto a la letra de los textos fundamentales. *Iŷtihad* (esfuerzo innovador) y *Ta'wil* (interpretación) le son ajenos. El islamismo es integrista en el sentido de que está asimismo obsesionado por unas reglas cuyo origen ignora, pero que está convencido de que son islámicas, como el velo femenino o la segregación de sexos. En este sentido, el islamismo reivindica la defensa de la identidad arabo-islámica y de la especificidad cultural. El islamismo es pues una ideología de combate cuya función principal es la lucha contra la ignorancia de la sociedad y la ilegalidad del poder[80].

Considero necesario establecer una separación entre aquellos movimientos o grupos violentos y/o terroristas y que son rechazados por el conjunto de las sociedades árabes y musulmanas y los partidos o movimientos políticos que son pacíficos, aceptan la democracia y utilizan los instrumentos políticos legítimos para acceder al poder. Y por lo tanto, abogo por definir el islam político o el islamismo como un conjunto de movimientos o partidos políticos pacíficos que tienen como referente ideológico principal el islam y que defienden que el islam sea la fuente de derecho, el referente principal de las leyes y políticas públicas, y también el referente principal cultural y social tanto de la sociedad como del estado. El islamismo es un movimiento nacionalista islámico porque el eje de su discurso se ha basado en la defensa a ultranza de la identidad arabo-islámico y de la especificidad cultural e histórica tanto de las naciones como de las sociedades árabes.

En cuanto a las causas del fenómeno islamista, el historiador inglés de origen libanés Albert Hourani, experto en Oriente Medio afirma lo siguiente:

> En Egipto y en otros países, los líderes de estos movimientos tendieron a ser hombres de educación y jerarquía social relativamente elevadas, pero sus partidarios provinieron principalmente de un estrato inferior, el de los que habían adquirido cierta educación en lengua árabe más que en francés o inglés, y que ocupaban posiciones intermedias en la sociedad urbana, pero estaban excluidos de las jerarquías más elevadas. A sus ojos, los movimientos de este tipo ofrecían una posible base moral de vida en el mundo moderno. Suministraban un sistema de principios que guardaba relación con todos los problemas sociales y era accesible a todos los hombres y mujeres, en cuanto a núcleo diferenciado del islam de los santos y de los santuarios que por su naturaleza se relacionaba con cierto

---

[79] Dialmy, Abdessamad (2000): "L'Islamisme marocain: entre révolution et intégration", *Archives de sciences sociales des religions*, 110 | 2000, p. 1. Citado en Ignace, Dalle (2006): *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op. cit., pp. 719-720.

[80] Ibid.

> lugar y con un grupo limitado. Por consiguiente, era apropiado para una sociedad en que la acción social y política se había extendido a toda la comunidad nacional, e incluso podía abrigar la esperanza de trascender los límites nacionales y propagarse al universo social islámico[81].

Abderahman Lamchichi considera que las causas principales de la aparición de los movimientos islamistas son numerosas y no pueden ser conducidas a una sola explicación:

> El hecho fundamental es la crisis de la hegemonía del modelo (económico, político, cultural) occidental transferible a las sociedades arabo-musulmanas. El rechazo masivo de la población fuera de la esfera de la producción, la ausencia de instituciones políticas de integración y de expresión democrática de los conflictos, el sentimiento de pérdida de identidad cultural nacional o religiosa, son elementos que provocan sentimientos de desilusión del progreso y de desencanto. Cuanto más excluyentes son los regímenes políticos (a la vez sobre el plano político y sobre el plano económico y social), más las tensiones se exacerban en un contexto de marginación social y de ausencia de una vida democrática real, lo que ofrece a los movimientos de contestación religiosa un terreno favorable a su expansión[82].

Por su parte, Bernabé López García afirma que la ideología islamista se ha desarrollado con fuerza en la última década del siglo XX y principios del siglo XXI en sociedades que han padecido una gran transformación, y afirma:

> El islamismo como ideología política se ha desarrollado con fuerza en la última década del siglo XX y el arranque del XXI en sociedades en profunda transformación. Las sociedades arabo-islámicas son cada vez más urbanas, lo que conlleva el debilitamiento de las solidaridades tradicionales y favorece la emergencia de nuevas formas de articulación social. La juventud urbana, alfabetizada en masa, nacida después de la independencia, poco sensible a la retórica de legitimación nacionalista de las élites gobernantes y con escasas expectativas de movilidad social, constituye la base de los diferentes movimientos islamistas. La ideología islamista ofrece a estos individuos un instrumento conceptual para adaptar una modernización que invade su cotidianidad[83].

El islamismo fue gestado en los países árabes y algunos países musulmanes o de mayoría musulmana (Pakistán o Turquía) en contextos nacionales de fuerte crisis política y social por parte de sectores que estaban muy descontentos con la situación de sus países y que abogaban por una solución islámica consistente en la vuelta de la sharía islámica a la vida social y política. Los líderes e ideólogos del islamismo en su mayoría eran muy religiosos y de alta formación académica; mayormente profesores y hombres de religión (ulemas, imanes o jatibs) y de orígenes sociales humildes. Los factores que

---

81 Hourani, Albert (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona, Ediciones Vergara, pp. 478-479.

82 Abderahman Lamchichi citado en Lacomba, Joan (2000): *Emergencia del islamismo en el Magreb*: *las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, op. cit., p. 99.

83 López García, Bernabé (2011): *Introducción a la historia del mundo islámico*, Madrid, UAM ediciones, p. 191.

incidieron en el nacimiento del islamismo han sido culturales-identitarios, políticos y sociales.

Factores culturales-identitarios: el rechazo a la occidentalización traída por el colonialismo europeo de las sociedades árabes, la percepción por parte de estos grupos de una invasión cultural occidental vista como destructiva de la cultura islámica, del modelo familiar islámico, de los valores islámicos, de las relaciones sociales islámicas y de la moral islámica. El alcohol, los bares, los clubes de ocio, la música, las películas americanas, la mezcla de sexos, la moda, y ciertas formas del vestido occidental, sobre todo, vestidos femeninos, eran vistos por el islamismo como un atentado contra la moralidad islámica, contra el modelo social y cultural islámico. La principal batalla del islamismo fue cultural e identitaria contra la aculturación occidental a través de duros discursos contra la cultura occidental y por la vuelta a la pureza islámica. En esta batalla cultural por la vuelta al "islam auténtico" tuvieron un importante papel los hombres de la religión, ya sean imanes, jatibs o ulemas.

Factores políticos: islamismo como reacción contra las ideologías liberal y socialista consideradas contrarias al islam y, como reacción contra los regímenes tachados de anti islámicos. La emergencia del islamismo en el Magreb se produjo en plenas crisis de los regímenes gobernantes. El primer movimiento islamista marroquí, *al-Šabība al-Islāmiyya* (la Juventud Islámica), empezó a construirse a finales de 1969 de la mano de un inspector de educación, 'Abd al-Karīm Muṭī', con la ayuda de profesores y predicadores en Casablanca como movimiento antimonárquico y anti izquierdista en un contexto de estado de excepción declarado por Ḥasan II en 1965 y de dominio absoluto de la izquierda marxista-leninista en las universidades marroquíes. El nacimiento en Argelia de *al-Jabahat al-Islāmiyya li al-Inqād* (Frente Islámico de salvación, FIS) en marzo de 1989 de la mano de dos predicadores y profesores, 'Alī Bilḥāj y 'Abāsī Madanī se produjo en un contexto de fuerte crisis social y política, precedidas de fuertes manifestaciones y disturbios populares en octubre de 1988, las llamadas revueltas del pan, iniciadas por cientos de miles de jóvenes descontentos contra el nacionalista *Jabahat al-Taḥrīr al-Watanī* (Frente de liberación Nacional, FLN), de ideología socialista y laica y partido único hasta 1989[84]. El germen del islam político tunecino empezó a fraguarse a finales de 1969 de la mano de un profesor de Filosofía de secundaria, Rāšid al-Ganūšī y un juez, 'Abd al-Fatāḥ Mūrū junto con estudiantes, predicadores y ulemas de la Universidad al-Zaytūna en un contexto de crisis total del estado tunecino, del férreo control de la vida social y política por parte del régimen liberal y laico de Ḥabīb Būrqība (1903-2000) que aplicaba políticas anti islámicas y de dominio del movimiento estudiantil izquierdista en las universidades. El proyecto islámico de Rāšid al-Ganūšī

[84] Meneses, Rosa (2011):"La exclusión del islam político en Argelia: Implicaciones y consecuencias de la inacabada construcción del Estado", Barcelona, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, pp. 73-88.

empezó como un proyecto religioso, cultural e intelectual con el objetivo de la predicación del islam en las mezquitas[85].

Factores sociales: la permanente crisis social de la gran mayoría de los países árabes a excepción de las monarquías de la península arábiga, ha significado que amplias capas de esas sociedades vivan en un estado de pobreza endémica y estructural, en las que varias generaciones han tenido escasas oportunidades de ascenso social. El islamismo nació y penetró entre las capas empobrecidas a través de la acción social y del discurso religioso para más tarde llegar a las capas medias de aquellos países donde la presencia islamista se convirtió en hegemónica.

1.6.2. Los pioneros del islamismo: Los Hermanos Musulmanes

El origen del islam político fueron los Hermanos Musulmanes egipcios (Ŷamī ʻat al-Ijwān al-Muslimīn), la organización ha sido la pionera, la fuente ideológica y organizativa de todas las organizaciones y movimientos islamistas en el mundo árabe. La influencia de la Hermandad y sobre todo de los escritos de sus dos principales ideólogos, Ḥasan al-Bannā y Sayyīd Quṭb en el islamismo fue fuerte, sobre todo a partir de la derrota árabe en la guerra de los Seis Días.

¿Cuáles fueron las causas de que una asociación en origen fundada por seis personas en 1928 con el objetivo de de predicar el islam y prestar asistencia social se convirtiera en apenas dos décadas en un poderoso movimiento de masas? Para el investigador en islamismo de la Universidad de Granada, Rafael Ortega Rodrigo, los Hermanos Musulmanes nacieron como reacción a las profundas transformaciones sociales, políticas, económicas que se produjeron en Egipto entre finales del siglo XIX y principios del XX:

> Los Hermanos Musulmanes nacieron como reacción a los profundos cambios sociales, políticos, económicos y culturales que se produjeron en Egipto a finales del siglo XIX y principios del XX, que afectaron a la justicia (secularización parcial de la legislación) y a la educación (reformas educativas religiosas), pero también a otros ámbitos, como la economía, la política y la moral, fruto del contacto con una Europa hegemónica y al tiempo colonialista y de la tensión entre una tendencia laica-liberal y la salafista-reformista,

---

[85] Al Hiwar (20 de enero de 2011). *Revisiones con el jeque Rāšid al-Ganūšī, capítulo 3* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=81QUO-252i0&t=1512s. Desde el minuto 20:00 hasta el minuto 30:00. Visto por último vez, 20.01.19.

> procedentes de los reformadores musulmanes del siglo XIX, que inició la reflexión sobre las causas de la decadencia de las sociedades árabes y musulmanas, que aceleró el contacto con Europa, pero que tenía causas endógenas y exigía una reforma religiosa para adaptar el islam a las necesidades de la época, así como la modernización de las instituciones políticas[86].

Richard P. Mitchell afirma que los Hermanos Musulmanes aparecieron como una asociación moderna establecida en y para una sociedad en plena transformación, en el que el orden del Estado-nación se había construido fuera de la legitimidad de un orden islámico[87]. Pero la sociedad de los Hermanos Musulmanes nacida con objetivos sociales, educativos y de predicación sufrió en apenas diez años de la mano de su fundador e ideólogo, Ḥasan al-Bannā una gran transformación en cuanto a dimensión y objetivos, pasando a ser un movimiento global, en el que el objetivo era islamizar a la sociedad según la visión de al-Bannā para luego conquistar el poder[88]. Para Mitchell la conquista del poder era uno de sus principales objetivos de la Hermandad en los primeros años de vida, y afirma:

> Ḥasan al-Bannā enfatizó en términos claros que el poder de reforma estaba intrínsecamente ligado al poder de gobernar; pero también se ocupó de dejar claro que oficialmente la actividad de los Hermanos no era llegar al poder sino ayudar a la reforma de la sociedad[89].

Según Carrie Rosefsky Wickham, en los primeros años de existencia los Hermanos Musulmanes desarrollaron una intensa actividad social, caritativa y predicativa, construyendo mezquitas, escuelas para niños y niñas. Asimismo, en esos primeros años la Hermandad era una de tantas asociaciones que buscaban reforzar la adhesión popular al islam y combatir la amenaza de la expansión de los valores occidentales en los estilos de vida en un contexto de rápido cambio social y político[90]. Para Wickham los Hermanos Musulmanes dirigidos por el carismático Ḥasan al-Bannā tuvieron una rápida expansión en apenas dos décadas convirtiéndose en una organización nacional con cientos de miles de adeptos mediante la ayuda social, la acción predicativa creando multitud de asociaciones pasando de tener cuatro asociaciones en 1928 a contar con dos mil asociaciones en 1949. Wickham pone énfasis en que los Hermanos Musulmanes empezaron a destacar y ser singulares respecto a otros partidos y movimientos de la época como Misr al Fatah y otros grupos comunistas y de izquierdas, en su defensa de la identidad islámica, afirmando que:

---

86 Ortega Rodrigo, Rafael (2012): "Los Hermanos Musulmanes: creación, evolución y objetivos", en Peter, Frank y Ortega Rodrigo, Rafael (coord.): *Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un "islam europeo"*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 27-34.

87 Mitchell, Richard P. (1993): *the Society of the Muslim Brothers,* New York, Oxford University Press, p. 235.

88 Ibid, p. 308.

89 Ibid, p. 311.

90 Wickham, Carrie Rosefsky (2013): *the Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement,* Princeton, Princeton University Press, p. 22.

> [P]ara Hassan al-Bannā y otros dirigentes conservadores los problemas económicos exteriores, los políticos, y la dominación militar estaban compuestos por el avance de los valores y prácticas seculares occidentales. Los modelos seculares educativos importados desde Europa iban a marginar los valores y los sentimientos de la sociedad egipcia. La proliferación de cines, películas, música, la mezcla de sexos y la prostitución fueron vistas por al-Bannā como un peligro para la identidad islámica del país. Así según la visión de los Hermanos Musulmanes la única forma de renovar los valores sociales y morales de la sociedad egipcia pasaba obligatoriamente por luchar contra la dominación cultural y militar extranjera y en el retorno al islam[91].

1.6.2.1. Ḥasan al-Bannā y la globalidad del islam

Ḥasan al-Bannā (1906-1949) nació en al-Mahmudia, un pueblo rural cercano a la principal urbe egipcia, el Cairo. Su familia era humilde, su padre era relojero de profesión, además de imam de la mezquita local de su pueblo. Por voluntad de su padre a los ocho años fue enviado a una escuela coránica para que memorizara el Corán. Una etapa que marcó al joven al-Bannā fue la entrada a los trece años en la cofradía sufí al-Husafiya. En la cofradía aprendió, según cuenta al-Bannā en sus memorias:

> El exigente ejercicio del retiro espiritual diario, el compromiso, práctico y concreto, con el bien y, sobre todo, en contacto con el -guía de la cofradía- aprendió a concebir un método de predicación (*da'wa*) que concede prioridad a lo esencial alejando a los individuos de las divisiones y de los conflictos[92].

El joven al-Bannā tuvo éxito en sus estudios primarios y secundarios y en 1923 se trasladó a el Cairo para seguir sus estudios en la Casa de las Ciencias (Dar al 'Ulūm), en la capital quedó impresionado negativamente por la occidentalización y que estaba experimentando la sociedad egipcia, al-Bannā educado en una familia tradicional y con una cultura religiosa se sorprendió de lo que vio y declaró:

> Una ola de disipación de almas y mentes, de morales y hábitos en el nombre de la libertad personal. La ola de ateísmo y libertinaje era descomunal, arrolladora, imparable […] Vi como la vida social de mi querido pueblo egipcio oscilaba entre el preciado islam que había heredado, defendido y vivido con orgullo durante catorce siglos, y ese violento ataque occidental, equipado de todas las armas destructivas de riqueza, el prestigio, la ostentación, el goce, la pujanza y los medios de propaganda[93].

---

[91] Ibid., pp. 22-23.

[92] Ramadan, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde los orígenes a los hermanos musulmanes*, Barcelona, Edicions Bellaterra, p. 205.

[93] Soage Antepazo, Ana Belén (2012): *Aparición y desarrollo del pensamiento islamista en el mundo árabe a través de los textos de sus principales exponentes.* Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, p. 170.

En el Cairo el joven al-Bannā empezó con sus actividades de predicación de lo que él entendía por el "verdadero islam" junto con otros alumnos de la Casa de las Ciencias por los cafés populares y las mezquitas de los barrios de la capital. En 1927 al-Bannā se graduó y fue enviado como maestro a la ciudad de Ismailía, ciudad vecina al Canal de Suez, y con una importante presencia de los británicos. En esa ciudad al-Bannā quedó perplejo por la gran presencia de soldados británicos, estilo de vida occidental, bares, alcohol, etc. Esa estancia le marcaría profundamente y allí decidió crear junto a seis compañeros suyos un grupo para la predicación del islam, los Hermanos Musulmanes. Para el doctor Ibrahīm al Bayoumī, profesor de la Universidad del Cairo, tres motivos le chocaron al-Bannā:

> La gran presencia de los británicos controlando el Canal de Suez, lo que al-Bannā consideraba la ocupación ilegítima de sus tierras, el segundo motivo fue el desafío que veía a la identidad islámica, representado en el modo de vida de los británicos, alcohol, la mezcla de sexos, la ropa no respetuosa con la moralidad islámica, etc. Y la cuestión cultural, Ḥasan al-Bannā se sorprendió incluso que la calle de la mezquita estaba escrito en francés, la rue de la mosque[94].

Para el intelectual e historiador egipcio Tāriq al-Bašrī, los años 1926, 27 y 28 fueron decisivos para Egipto, y para el mundo árabe e islámico, porque suponían el nacimiento de una nueva era, la caída del último califato islámico, el imperio Otomano con el islam como referencia, y la penetración en Egipto y el mundo árabe del laicismo, una nueva ideología que empezaría a tener adeptos en las élites egipcias. Una tercera cuestión importante para al-Bašrī fue el comienzo en esa época de la llegada de las misiones cristianas a Egipto y al mundo islámico, y que empezaron a actuar en el seno de la sociedad islámica[95]. Estos tres acontecimientos provocan una reacción de sectores religiosos islámicos de la sociedad egipcia según al-Bašrī.

La actividad inicial de la primera célula de los Hermanos era la predicación del islam, llamando a la gente a la lectura diaria del Corán, en la asiduidad en los cinco rezos, en el complimiento de la moral islámica en cuanto a la conducta y hábitos en los cafés, lugares de reuniones populares, las calles y las mezquitas. Un trabajo desde abajo. Ya en 1934 los Hermanos ya se habían implantado en al menos cincuenta ciudades egipcias, y en cada una de ellas, habían emprendido acciones benéficas: como construcciones de mezquitas, ayuda social, construcción de escuelas, establecimiento de empresas de artesanía y de técnicas de producción[96].

---

[94] Al-Jazeera (23 de noviembre de 2009). Al-Islāmiyyun- al-Ijwān al-Muslimūn wa Ḥasan al-Bannā. [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=pjGChZhJgOE&feature=youtu.be. Visto por última vez 20.01.19.

[95] Ibid.

[96] Ramadan, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los hermanos musulmanes,* op. cit., p. 221.

Veinte años más tarde, los Hermanos Musulmanes se convertirían bajo la batuta de al-Bannā en un movimiento político-social de masas con presencia en todo Egipto y con multitud de ramas: estudiantes, obreros, agricultores, rama de mujeres, empresarios, una oficina de atención social y una organización especial armada, fundada en 1941 que debería de preparar a los miembros de los Hermanos Musulmanes como soldados en caso de que los ingleses negasen a salir del país[97].

El éxito de tal implantación según Tāriq al-Bašrī radica en que al-Bannā supo unir la predicación, es decir, la llamada al islam con el nacionalismo[98]. Esta unión colocaría a los Hermanos Musulmanes como una gran fuerza social en contraposición con la fuerza principal hasta entonces, el partido Wafd, que unía nacionalismo y laicismo.

En 1933 con motivo del V congreso de los Hermano Musulmanes al-Bannā hizo un llamamiento a sus fieles a entender el significado de la globalidad del islam y afirmó:

> Pensamos que las normas del islam y sus enseñanzas engloban todos los aspectos de la vida de la gente, aquí abajo y en el más allá, y que quienes suponen que estas enseñanzas se limitan al aspecto cultural o espiritual están en un error, pues el islam es fe y adoración, patria y nacionalidad, religión y estado, espiritualidad y acción, Corán y espada[99].

En una de sus publicaciones más importantes (*Epístolas de la enseñanza*), Ḥasan al-Bannā explica más claramente su concepto de la globalidad del islam:

> El islam es una organización completa que engloba todos los aspectos de la vida. Es al mismo tiempo un estado y una nación, o más aún, un Gobierno y una comunidad. También es una moral y una fuerza, o más aún, el perdón, y la justicia. También es una cultura y una judicatura, o más aún, una ciencia y una magistratura. También es una materia y un recurso, o más aún, una ganancia y una riqueza. También es una lucha en la vía de Dios y una llamada, o más aún, un ejército y una ideología. Finalmente, es una creencia sincera y una sana adoración. El islam es todo esto al mismo tiempo[100].

Al-Bannā era un líder carismático, de masas, con una gran oratoria, y con capacidad para reunir a miles de personas. Es innegable que su defensa de la identidad islámico-árabe, la retórica nacionalista, y la ingente actividad social de la organización en forma de ayuda social a los necesitados fueron los que catapultaron a los Hermanos Musulmanes a ser el principal movimiento político-social egipcio

1.6.2.2. Sayyīd Quṭb y la teoría política en el islam

---

97 Ibid., p. 234.

98 Al-Jazeera (23 de noviembre de 2009). Al-Islāmiyyun- al-Ijwān al-Muslimūn wa Ḥasan al-Bannā. [archivo de video], op. cit.

99 Ramadan, Tariq (2000): El reformismo musulmán. Desde los orígenes a hasta los hermanos musulmanes, op. cit., p. 270.

100 Ibid., p. 271.

Sayyīd Quṭb (1906-1966) nació en el mismo año que Ḥasan al-Bannā. Quṭb al igual que al-Bannā tiene un origen familiar humilde y religioso, nació en una pequeña aldea rural y campesina situada en Asyut, en el Alto Egipto. Quṭb memorizó el Corán de muy joven. Una vez terminada la escuela primaria fue enviada a la Casa de las Ciencias, donde había impartido clases el reformista Muhammad Abduh. En 1933, una vez graduado, Quṭb fue nombrado profesor, y más tarde (entre 1939 y 1948) llegó a ser inspector de educación[101].

En 1948 fue enviado en calidad de inspector a Estados Unidos para estudiar sus métodos pedagógicos. El viaje a EUA provocó un fuerte choque al joven Quṭb, al ver la mezcla continua de sexos, las fiestas en la universidad donde abundaba el alcohol, la vestimenta y las formas sociales de comportamiento radicalmente diferentes a su cultura tradicional le causaron un fuerte impacto negativo. Quṭb, además vivió como una humillación el regocijo de los americanos por la muerte de Hasan al-Bannā y después de acabar su formación y volver a Egipto se adherirá a los Hermanos Musulmanes.

Sayyīd Quṭb fue condenado a pena capital y ahorcado el 22 de agosto de 1966 acusado de preparar asesinatos políticos y de intento de derrocar a Ŷamāl ʻAbd al-Nāṣir. La pena capital fue el colofón de la despiadada represión contra los Hermanos Musulmanes de ʻAbd al-Nāṣir a partir de 1954, donde llegaron a haber 50.000 miembros[102] de la hermandad detenidos, y posteriormente sometidos a métodos salvajes de interrogatorio, con penas de muerte y cadenas perpetuas.

En una de sus obras principales*, Justicia social en el islam,* Sayyīd Quṭb además de tratar el concepto de la justicia social en el islam, trata la teoría política en el islam. Al igual que su correligionario Ḥasan al-Bannā, considera el islam como una religión global y afirma que el islam es una unidad:

> Unidad en el rezo y en el trabajo, en la teoría política y económica, en los preceptos legales y en las exhortaciones espirituales, en la fe y en la conducta, en este mundo y en el otro. Todos los elementos relacionados conforman una única globalidad[103].

Sayyīd Quṭb afirma asimismo que el islam, por sí solo, presenta a la humanidad un ejemplo de sistema político completo e independiente de cualquier otro modelo conocido[104]. Además, asegura que los musulmanes no deben buscar ninguna similitud o conexión con otros sistemas políticos, porque considera que el sistema político islámico es la mejor cura posible para los males de la sociedad. Por lo tanto, Quṭb rechaza el sistema político occidental de democracia liberal, y también rechaza el modelo despótico y no islámico regente en los países islámicos. Propone un modelo político islámico al que considera perfecto, pero sin detallar sus características.

---

101 Soage Antepazo, Ana Belén (2012): *Aparición y desarrollo del pensamiento islamista en el mundo árabe a través de los textos de sus principales exponentes*, op. cit., p. 239.

102 Ibid., p.343.

103 Qutb, Sayyid (2007): *Justicia social en el islam*, Córdoba, Almuzara, p. 140.

104 Ibid., p. 140.

Quṭb señala que el gobernante tiene que ser elegido por sus súbditos, rechazando cualquier poder por delegación o que el poder se pueda heredar. La obligación del gobernante es implantar un sistema de justicia en el que todos los musulmanes gocen de los mismos derechos, sin discriminación alguna, ni por razón de raza, ni de rango, ni de patrimonio o influencia. Los súbditos solo acatarán al nuevo gobernante si hace justicia en base al islam, aplica la ley islámica y no la infringe. En caso que el gobernante se extralimite o no aplique la ley islámica correctamente los súbditos tienen deponerlo del poder, siempre utilizando la menor violencia posible[105]. El uso de la violencia es una de las cuestiones más controvestidas de su pensamiento, ya que, Quṭb abre la puerta a la utilización de la violencia para deponer aquel gobernante que no aplique correctamente el islam o no aplique la justicia como uno de los mandamientos más importantes del Corán.

Por otra parte, Quṭb defiende el concepto de la *šūrā,* que equivale a la consulta, en este caso, una forma de consulta entre el gobernante y sus súbditos, poniendo ejemplos de consulta del profeta con los sabios en aquellas cuestiones que no le fueron reveladas, o las consultas de los califas. Eso sí, considera que la consulta tiene que ser sobre las cuestiones que no están definidas por el Corán. Ni el gobernante ni los súbditos pueden salirse de los márgenes del Corán.

El pensamiento de Sayyīd Quṭb expresado en sus dos obras principales (*Justicia social en el islam* y *Maʻālim fī al-Tarīq* –Señales en el Camino-) es un pensamiento salafista en el que solo concibe una sociedad musulmana si es regida total y exclusivamente por la sharía islámica. Para Quṭb una sociedad que no está gobernada por la sharía en todos sus niveles es una sociedad ignorante, lo que él denomina sociedad ŷāhilī.

1.6.3. Expansión del islam político: de la derrota árabe de 1967 a la Revolución Islámica de 1979

La derrota árabe en la guerra de los Seis Días de 1967 frente a Israel supuso una auténtica humillación para los Estados árabes participantes, y una herida en el orgullo árabe en donde un solo Ejército israelí pudo derrotar a Egipto, Siria y Jordania. La dura derrota tuvo varias consecuencias, la más grave para los árabes fue la ocupación israelí de toda Palestina, incluida Cisjordania, Gaza, Jerusalén, la Península del Sinaí y los Altos del Golán sirios. La debacle del 67 supuso también la derrota definitiva del panarabismo de Ŷamāl ʻAbd al-Nāṣir, es decir, la derrota del socialismo nacionalista árabe, y la expansión de islamismo en toda la región. Los Hermanos Musulmanes, recuperaron un clásico lema: "el islam es la solución" (al-islām huwa al-ḥal), eslogan que preconizaba que islam era la solución a los problemas del mundo árabe.

Después de la debacle del 67 cuajó el relato no solo de los islamistas, sino también de intelectuales árabes, ulemas y del propio ʻAbd al-Nāṣir, de que la derrota militar árabe fue el resultado de abandonar la religión, es decir, un castigo divino. Por lo tanto, la liberación de los lugares santos y la restauración de los derechos pasaban

[105] Ibid., p. 148.

inevitablemente por un regreso al islam y no a través del nacionalismo laico árabe, que fracasó en lograr cualquier forma de unidad árabe o desarrollo social y económico.

Bruno Étienne afirma que: "desde la década de 1970, la reafirmación de la religión como un marcador de identidad en el mundo islámico ha sustituido el nacionalismo y luego el socialismo árabe"[106]. Gilles Kepel asegura que fue en la década de 1970 cuando los primeros movimientos islamistas contemporáneos arraigaron en las sociedades musulmanas, siguiendo la estela de los Hermanos Musulmanes egipcios e influenciados por su último gran ideólogo, Sayyid Quṭb[107].

La revolución Islámica iraní de 1979 encabezada por el ayatolá Jomeini supuso el triunfo de una revolución popular desde abajo que impuso un modelo teocrático basado en un régimen islámico chiita, más tarde conocido como el régimen de los ayatolas. Aunque el islam político es de confesión suní, la revolución demostró a los islamistas de entonces que era posible hacer caer un régimen laico mediante la movilización popular, e instaurar luego un régimen islámico acorde con los valores islámicos.

Bernabé López García considera que lo que visibilizaba al islamismo en los años ochenta era el triunfo de la revolución islámica en Irán que marcó un camino y un modelo en la toma del poder para los movimientos islamistas[108]. Malika Zeghal afirma que la Revolución iraní tuvo repercusiones en los jóvenes islamistas marroquíes y afirma que :

> La evolución del islamismo en la escena internacional no dejaba de tener influencias en Marruecos. La revolución iraní de 1979 tuvo repercusiones entre los jóvenes islamistas marroquíes, para quienes el derrocamiento de una monarquía poderosa por grupos que apelaban al islam se convirtió en factible[109].

Abderrahim Lamchichi se refiere a los años 70 y 80 como la "edad de oro del islamismo militante". Para él, Arabia Saudí, con el soporte de los Estados Unidos además de apoyar financieramente al islam ultraconservador, influenció en varios movimientos islamistas en la región árabe:

> Arabia Saudita comenzó a impulsar e influir en varios movimientos islamistas o neo fundamentalistas de obediencia sunita. […] Arabia movilizó parte considerable de sus ingresos petroleros a financiar, en todo el mundo, muchos lugares de culto, escuelas coránicas, redes de caridad y grupos de activistas al servicio de una concepción puritana moral del islam. La ideología que buscó diseminar exalta el rigorismo moral y el conservadurismo social […]. Esta política también opera en un espíritu de competencia feroz contra el modelo iraní revolucionario y radical incluso si, después de la Guerra del

---

106 Étienne, Bruno (2003): "L'islamisme comme idéologie et comme force politique", *Cités*, vol. 14, no. 2, pp. 45-55.

107 Kepel, Gilles (1995): "Los tres rostros del islamismo", El País, 27 de mayo de 1995. Disponible en internet. https://elpais.com/diario/1995/05/27/opinion/801525607_850215.html. Visto po última vez 20.01.19.

108 López García, Bernabé (2000): *El Mundo árabe-islámico contemporáneo: una historia política,* Madrid, Editorial Síntesis, p. *298.*

109 Zeghal, Malika (2006): Islam e islamismo en Marruecos, op., cit, p. 193.

> Golfo, muchos movimientos islamistas se volvieron contra sus patrones generosos saudíes[110].

El arraigo y expansión imparable de los movimientos islamistas en varios países árabes a partir de los setenta obedece a varios factores, algunos comunes en muchos países árabes, mientras que otros factores son más locales. El islamismo se ha basado (desde sus orígenes cuando se fundaron los Hermanos Musulmanes hasta hoy en día), en proporcionar un gran apoyo social a los más desfavorecidos y, por otra parte, ha hecho de la religión islámica un referente moral, ideológico, cultural y político exclusivo. Además, estos movimientos han monopolizado a través de ulemas y alfaquíes afines la interpretación del islam. El movimiento islamista se ha presentado ante la sociedad como los defensores de la identidad islámica y de sus naciones en contra de la aculturación, de la occidentalización y de las "corrientes subversivas" como los comunistas, socialistas y liberales. Los islamistas supieron trazar un discurso islámico-nacionalista siendo el eje del mismo la defensa de la ley islámica.

Por otra parte, las corrientes islamistas debido a su imagen de moralidad, piedad y cercanía a las clases populares han sabido canalizar el descontento social imperante en muchos países árabes debido a la corrupción, crisis económica y social permanente, en donde una minoría no paraba de enriquecerse, mientras había amplias clases desfavorecidas viviendo en la miseria, estando obligadas a enviar a sus hijos e hijas a buscar un futuro mejor en Europa. Miles de jóvenes en su plenitud sobre todo norteafricanos tuvieron que escapar de la pobreza en busca de un futuro mejor para ellos y sus familiares. Otro de los motivos de su arraigo en amplias capas de la sociedad radica en la sistemática persecución que han estado sometidos muchos movimientos islamistas. Las cárceles, la represión feroz e incluso la aniquilación física hicieron que estos movimientos gozaron de simpatía a ojos de muchos árabes. La ejecución de Sayyid Quṭb es un ejemplo. En Túnez, los miembros Movimiento islamista *al-Nahḍa* fueron perseguidos durante décadas. Y es muy conocida la masacre de Hama en 1982 perpetrada por las fuerzas sirias a cargo del presidente Ḥāfiẓ al-Asad contra los Hermanos Musulmanes sirios, o el golpe de estado de los militares en Argelia para anular la victoria en las urnas del Frente Islámico de Salvación en 1991. La sublevación militar contra el ganador de las elecciones llevó al país a una guerra civil.

1.6.4. La primavera árabe y el islam político: ¿Hacia el Post islamismo?

La primavera árabe ha sido un punto de inflexión en la historia de todo el mundo árabe, un acontecimiento histórico que ha tenido graves consecuencias políticas en muchos países árabes, en forma de derrocamiento de varios líderes como el egipcio Ḥusnī Mubārak, el tunecino de Zīn al-ʻ Ābidīn Bin ʻAlī, el libio Muʻamar al-Qaḏāfī y el yemení ʻAlī ʻAbd al-lāh Ṣaleh, una trágica guerra civil en Siria y grandes manifestaciones en

[110] Lamchichi, Abderrahim (2002): "L'islamisme n'est pas monolithique", *Confluences Méditerranée*, vol. 40, no. 1, 2002, pp. 101-111.

Marruecos, Jordania, Omán, Bahréin, Argelia, e incluso manifestaciones en Arabia Saudí y Kuwait.

La llamada primavera árabe fue el resultado de una explosión social debido a la trágica situación social en diferentes niveles en muchos países árabes, pobreza, paro, corrupción, ausencia total de libertades elementales, violación sistemática de los derechos humanos y la desesperación de miles de jóvenes formados pero condenados a la pobreza.

No era ni mucho menos la primera explosión de cólera en los países árabes, anteriormente se habían producido importantes manifestaciones en varios de estos países, como por ejemplo, las huelgas del pan en los años ochenta en Marruecos, las manifestaciones multitudinarias en varios países árabes a favor de Palestina, contra la guerra del Golfo de 1991 o contra la invasión americana de Irak en 2003. Sin embargo, las manifestaciones de la primavera árabe fueron muy diferentes en las formas, en los lemas y en los objetivos. Fueron convocadas en su mayoría, no todas, a través de las redes sociales por jóvenes activistas y blogueros sin afiliación política. Los movimientos que canalizaron las protestas, como, por ejemplo, el 25 de enero egipcio, el 20 de febrero marroquí o el 17 de febrero libio, no estaban politizados ni eran ideológicos. En las masivas manifestaciones en Túnez, en el Cairo, Amman, Casablanca o Saná, entre muchas ciudades, no había lemas religiosos, ni islamistas, ni comunistas ni izquierdistas. Los lemas reclamaban, en general, pan, justicia social, libertad, dignidad y democracia. La primavera árabe, además de derrocar hasta cuatro dictadores, consiguió focalizar el debate sobre la falta de democracia, de libertades y la dura situación social de millones de personas en el mundo árabe.

Los movimientos y partidos políticos islamistas en general fueron dubitativos en el inicio de las manifestaciones. En las primeras marchas participaron de forma limitada y sin hacer ruido, había incertidumbre. Los Hermanos Musulmanes egipcios, por ejemplo, participaron desde el inicio, pero con una presencia discreta. El mismo papel jugaron los adeptos del movimiento tunecino *al-Nahḍa*, con la salvedad de que el islam político tunecino estaba prohibido y perseguido. El éxito de las manifestaciones hizo que los movimientos islamistas tomaran de forma determinante partido por las calles, aportando a las manifestaciones sus miles de adeptos y simpatizantes, pero sin coger protagonismo alguno. El centro de la política dejó de estar en los majestuosos palacios de los presidentes y reyes árabes para pasar a estar en las calles y plazas en muchas capitales árabes una vez el dictador Bin ‘Alī tomó un avión el 14 de enero de 2011 primero rumbo a París, y luego rumbo a Arabia Saudí para exiliarse.

Todos los partidos islamistas árabes, tanto los que formaban parte del juego institucional oficial, como por ejemplo, el PJD o los Hermanos Musulmanes egipcios y jordanos, como los que no formaban parte, ya sea por voluntad propia –Justicia y Espiritualidad marroquí- o los que estaban prohibidos-caso del movimiento *al-Nahḍa* o

los Hermanos Musulmanes libios- adaptaron su discurso a las demandas de los jóvenes revolucionarios.

El éxito de las revueltas en Egipto, Túnez, Libia y Yemen hizo que se abriera una oportunidad real para que los movimientos islamistas moderados fueran clave tanto en la transición, como en la formación de un futuro Gobierno. Los movimientos islamistas sin excepción apostaron por una transición democrática y consensuada hacia la democracia. En Túnez, *al-Nahḍa* consiguió ser la primera fuerza política en las elecciones constituyentes de octubre de 2011 (obtuvo el 37% de los votos), mediante un discurso secular, sin ninguna mención a la religión o al estado islámico. En Egipto, los Hermanos Musulmanes crearon el Partido de la Libertad y la Justicia (*Ḥizb al-Ḥurriyya wa-l-ʿAdāla)* que se presentó a las primeras elecciones legislativas post Mubārak en noviembre de 2011 encuadrados en la Alianza Democrática junto con activistas y políticos de izquierdas, liberales y algunas personas independientes. La Alianza democrática ganó las elecciones con el 37% de los votos. Es más, los Hermanos Musulmanes ganaron las primeras elecciones presidenciales libres de la historia egipcia el 30 de junio de 2012, siendo Muḥammad Mursī, el primer presidente civil de la historia del país.

La actitud y el discurso de los movimientos islamistas –el caso marroquí lo analizo en profundidad en el capítulo cinco- durante las manifestaciones y en la transición fue democrático, apostaron por transiciones democráticas, por la soberanía popular y por el consenso a la hora de redactar las constituciones. Así fue el caso en Túnez, donde *al-Nahḍa* pactó la constitución tunecina vigente con las fuerzas laicas y progresistas, y el resultado fue una constitución democrática adoptada por amplia mayoría en la Asamblea Constituyente en 2014, reconocida internacionalmente como democrática. El mismo camino siguió la constitución egipcia, con Muḥammad Mursī en la presidencia, y que fue redactada y aprobada por una Asamblea Constituyente en noviembre de 2012, y ratificada por voto popular en diciembre del mismo año con el apoyo del 64% de los votantes.

Por lo tanto, la primavera árabe afectó en gran medida a los movimientos islamistas, tanto a nivel de discurso como de proyecto político, en el sentido que les hizo adaptar su discurso y proyecto a las demandas de las calles. No solo esto, sino que, en la etapa posterior, que fue una etapa más política, donde se tenía que negociar la forma de llevar a cabo la transición y el contenido de la constitución, que requería consenso, los islamistas (sobre todo los tunecinos y sus homólogos egipcios) no escatimaron esfuerzos en negociar y pactar tanto el camino de la transición como el contenido de la ley fundamental.

Los islamistas llegaron al poder por las urnas en Egipto, Túnez y Marruecos mediante un discurso en gran medida secular y un programa lleno de iniciativas sociales y de lucha contra la corrupción. La gran sensibilidad de las formaciones islamistas respecto a las demandas populares y el sentir popular, el interés por edificar la democracia como

única vía que tienen los islamistas para aspirar a gobernar, y la voluntad de gestión les hizo evolucionar en gran medida tanto en la doctrina como en el discurso. En consecuencia, pienso que es necesario plantearse el significado del término islam político o incluso plantearse su validez.

El politólogo François Burgat afirma que la concepción en Occidente del islamismo es "simplista y debe corregirse"[111]. Para este autor, los islamistas han evolucionado en sus demandas y afirma que "poco a poco, los reclamos de los islamistas, inicialmente específicamente sociales, han abarcado todo el espectro de demandas de otros componentes de la oposición política, incluidas las demandas democráticas"[112]. Burgat afirma que el uso de los islamistas de sus referencias islámicas en la política es extremadamente variable, dependiendo de las configuraciones políticas y sociales, locales y regionales, en las cuales evolucionaron. Burgat sostiene que:

> La referencia religiosa permite legitimar actitudes conservadoras, sectarias y radicales. Pero también hace posible anclar en la cultura popular posturas más modernizadoras de las que se podrían comparar con las de los demócratas cristianos europeos de los años de la posguerra[113].

Para el experto en movimientos islamistas "la palabra islamista poco significado tiene ya"[114].

Muy similar visión tiene Olivier Roy, cuando afirma que los islamistas se han convertido en actores del juego democrático. Roy asegura que los cambios dentro del islam político se han producido en el contexto de los cambios profundos en las sociedades árabes. Y afirma lo siguiente:

> Si las sociedades árabes son más visiblemente islámicas que hace treinta o cuarenta años, ¿cómo podemos explicar la ausencia de lemas islámicos en las protestas actuales? Esta es la paradoja de la islamización: ha despolitizado en gran medida el islam. La reislamización social y cultural (el uso del velo, el número de mezquitas, la multiplicación de predicadores, canales de televisión religiosos) se hizo fuera de los militantes islamistas, también abrió un mercado religioso del que nadie tiene un monopolio; también está en sintonía con la nueva búsqueda de la juventud religiosa, que es individualista pero también cambiante. En resumen, los islamistas han perdido el monopolio del discurso religioso en el espacio público, que tenían en la década de 1980[115].

---

111 Burgat, François (2011): "Le mot "islamiste" ne veut plus dire grand-chose", En Rue89, 17 de diciembre de 2011. Disponible en:https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-le-grand-entretien/20111217.RUE6525/le-mot-islamiste-ne-veut-plus-dire-grand-chose.html. Visto por última vez 20.01.19.

112 Ibid.

113 Ibid.

114 Ibid.

115 Roy, Olivier (2011): "Révolution post-islamiste", Le Monde, 12.de febrero de 2011. Disponible en: https://mobile.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html?xtref=.Visto por última vez 20.01.19.

Respondiendo a la pregunta de si era la hora de los islamistas, coincidiendo con las victorias electorales de esas formaciones en Marruecos, Túnez y Egipto, Olivier Roy apunta lo siguiente: "los islamistas ya no están. Estos son post islamistas" y añade:

> Han ingresado en el sistema de la constitución, las elecciones, las coaliciones. […] Los partidos islamistas se han convertido en partidos conservadores de derecha, que se basan en la defensa de valores como la familia, la modestia, etc., más que en la voluntad de establecer la sharia. [...] Valores que defienden la derecha religiosa estadounidense, defendida por el partido AKP (del primer ministro Erdogan) en Turquía, [...]. Son demócratas y tienen valores conservadores-religiosos, así es como es la democracia cristiana entró en el paisaje político en Europa hace menos de un siglo[116].

El sociólogo Asef Bayat también defiende el concepto de post islamismo. Bayat parte del estudio sociológico de las manifestaciones de la primavera árabe por lo cual observa que el levantamiento popular egipcio no estaba dirigido por una sola organización, ideología o personalidad, y mucho menos una figura o personalidad islámica. El gran levantamiento estuvo compuesto por diferentes organizaciones políticas y civiles con diversas afiliaciones religiosas, seculares y políticas, y un liderazgo colectivo. Asimismo, Bayat asegura que no vio ningún lema religioso en los mítines callejeros; por el contrario, hubo un acto multitudinario en la plaza Tahrir de El Cairo el 28 de enero de 2011: *nuestra revolución es civil; ni violenta, ni religiosa* (ṯawratunā hiya madaniyya, lā ʻanīfa wa lā dīniyya)[117].

Asimismo, Bayat observó el comportamiento político de los Hermanos Musulmanes durante las protestas y en el periodo post Mubārak, afirmando que la Hermandad formó parte de las protestas sin querer apropiarse de ellas ni darles un color religioso. Así es como la Hermandad se unió a una coalición de varios grupos de oposición con orientaciones políticas variadas (nacionalista, secular, izquierdista y civil)[118]. Los Hermanos Musulmanes estaban inmersos en plena transformación ideológica en el periodo post Mubārak, por lo cual una corriente de jóvenes líderes representados por figuras como ʻIṣām al-ʻIryān y ʻAbd al-Munʻim Abū al-Futūḥ -este último se escindió de la Hermandad para presentarse a las elecciones presidenciales de 2012- veían el gobernante Partido de Justicia y Desarrollo turco como su modelo favorito de gobierno[119].

Por otra parte, Bayat considera que son ejemplos también de esta transmutación del islamismo en la región el partido *al-Nahḍa* y el AKP turco. Rāšid al-Ganūšī, por ejemplo,

---

[116] Ripoche, Bruno (2012): "Printemps arabe: L'avènement de la démocratie-islamique, expliqué par Olivier Roy", Ouest-france, 8 de febrero de 2012. Disponible en: http://globservateur.blogs.ouest-france.fr/tag/post-islamisme. Visto por última vez 20.01.19.

[117] Bayat, Asef (2011): "Egypt, and the post-Islamist middle east", openDemocracy, 8 de febrero de 2012. Disponible en: https://www.opendemocracy.net/asef-bayat/egypt-and-post-islamist-middle-east. Visto por última vez 20.01.19.

[118] Ibid.

[119] Ibid.

ha rechazado de forma tajante el califato islámico, y se ha posicionado a favor de la democracia parlamentaria, con la justicia social, la democracia multipartidista y el pluralismo religioso.

Considero que el post islamismo es ya una evidencia en tanto que las formaciones consideradas islamistas tenían el monopolio del discurso religioso e identitario y lo utilizaban para diferenciarse del resto de contrincantes políticos y intentar llegar al poder, sin embargo, la primavera árabe ha fijado las prioridades en los logros de la justicia social, democracia e igualdad, y por lo tanto, las calles han obligado a las formaciones antes islamistas a transformarse y adaptar sus proyectos a las demandas de esas sociedades ávidas de cambio real. Otros factores importantes que han impulsado la transformación doctrinal del islamismo moderado son: la necesidad de pactos con otras formaciones políticas progresistas y laicas para gobernar, y la existencia de otros actores fuertes e influyentes no islamistas como son, por ejemplo, las clases empresariales, los sindicatos, los medios de comunicación, los poderes fácticos o el movimiento feminista con una cierta influencia en algunos países árabes, como es el caso de Túnez, Marruecos o Egipto.

1.6.5. *Al-Nahḍa* tunecino: de partido islamista a partido islamo demócrata

En el último congreso general (celebrado en mayo de 2016) de *Ḥarakat al-Nahḍa* (Movimiento del Renacimiento), partido de raíces islamistas y principal formación del país, que jugó y sigue jugando un papel fundamental en la escena política tunecina, anunció su refundación ideológica consistente en abandonar la etiqueta de partido islamista para convertirse en un partido islamo demócrata.

El origen del partido *al-Nahḍa* se remonta a junio de 1981 cuando bajo el liderazgo de Rāšid al-Ganūšī se fundó *Ḥarakat al-Itijāh al-Islāmī* (Movimiento de la Tendencia Islámica, MTI), la declaración fundacional del Movimiento según al-Ganūšī se fundó sobre las bases de: "una democracia sin exclusión, no a la violencia, una sociedad plural y la defensa la cultura árabe e islámica"[120]. El MTI Pidió su reconocimiento oficial, sin embargo, tal reconocimiento se le fue denegado por el régimen de Būrqība que hostigó al MTI mediante persecuciones y detenciones de sus miembros. A finales de 1981 fueron detenidos varios de sus líderes, entre ellos Rāšid al-Ganūšī, que pasó cuatro años en la cárcel. La plana mayor del MTI con al-Ganūšī a la cabeza volvió a ser detenida en 1987 acusados de perpetrar atentados terroristas. Cuando Bin 'Alī arrebató el poder a Būrqība a finales de 1987 amnistió a al-Ganūšī y sus compañeros. A finales de 1988 el

[120] Al Hiwar (23 de noviembre de 2011). *Revisiones con el jeque Rāšid al-Ganūšī, capítulo 5* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=A0JL_H-Bd88&t=2644s. Desde el minuto 43:00. Visto por último vez, 20.01.19.

MTI firmó el Pacto Nacional auspiciado por Bin 'Alī basado en el reconocimiento de la democracia, el respeto de los derechos humanos, la defensa del papel igualitario de hombres y mujeres y la reafirmación de la identidad árabe e islámica del país[121]. El MTI participó en las elecciones legislativas de 1989 en listas independientes cuyo resultado fue manipulado por el régimen benalista. En 1989 pasó a denominarse *Ḥarakat al-Nahḍa* y pidió ser reconocida pero el régimen, que no solo rechazó su legalización sino que la combatió ferozmente encarcelando y persiguiendo a sus miembros de forma sistemática durante la vigencia del régimen benalista. Rāšid al-Ganūšī se exilió en 1989.

Al-Nahḍa apoyó las protestas populares iniciadas el 17 de diciembre de 2010 que provocaron la huida del dictador Zīn al-'Ābidīn Bin 'Alī. Rāšid al-Ganūšī volvió al país el 30 de enero de 2011 después de veintidós años de exilio y se legalizó *al-Nahḍa*.

Después de perder el poder al quedar segundo (69 escaños, 27,79% de votos) en las elecciones legislativas de octubre de 2014 y no presentarse a las elecciones presidenciales, el partido quiso que el congreso de 2016 fuera el congreso de una renovación ideológica de calado, el partido abandonó toda actividad religiosa para centrarse exclusivamente en las actividades políticas. Uno de sus correligionarios declaraba: "El término islamismo pertenece a un periodo pasado, de represión. Ahora somos un partido demócrata nacional con una referencia islámica"[122]. Mientras tanto, el jefe político e intelectual del partido, Rāšid al-Ganūšī, declaraba lo siguiente:

> Afirmamos que *al-Nahḍa* es un partido político, democrático y civil, y tiene un referencial de valores civilizacionales musulmanes y modernos. Este referencial es el que se encuentra en la Constitución de 2014 que refleja esta comprensión dual, de la modernidad y de la identidad. Nos estamos moviendo en la dirección de un partido que se especializa solo en actividades políticas. Queremos un partido que hable de los problemas cotidianos, de las vidas de las familias y de las personas, no de un partido que les hable sobre el juicio final, o el paraíso, etc. Queremos que la actividad religiosa sea completamente independiente de la actividad política. No hay más justificación para el islam político en Túnez[123].

En una interesante entrevista concedida al diario argentino *La Nación* Rāšid al-Ganūšī explica el significado del concepto islamo demócrata:

---

121 Martínez Fuentes, Guadalupe (2011): "El islam político tunecino: Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009", Barcelona, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, pp. 89-109.

122 González, Ricardo (2016): "Ennahda abandona las tareas religiosas para centrarse en política", El País, 22 de mayo de 2016. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2016/05/21/actualidad/1463840590_492412.html. Visto pot última vez 20.01.19.

123 Bobin, Frédéric (2016): "Rached Ghannouchi: Il n'y a plus de justification à l'islam politique en Tunisie", Le Monde, 28 de marzo de 2016. Disponible en: https://www.lemonde.fr/international/article/2016/05/19/rached-ghannouchi-il-n-y-a-plus-de-justification-a-l-islam-politique-en-tunisie_4921904_3210.html.

> Es una forma de marcar distancias frente al islam violento del ISIS (Estado Islámico), que considera que la democracia es pecado. Queremos insistir en que interpretamos que el islam es acorde con los principios de la democracia. En segundo lugar, por islamo-demócratas nos referimos a la aceptación del marco político del Estado-Nación y no del califato. Queremos reafirmar nuestra lealtad a la nación y a un Estado basado en los derechos de ciudadanía, […]. Musulmanes y no musulmanes, hombres y mujeres deben de tener los mismos derechos[124].

En su filosofía de aunar islam y democracia Rāšid al-Ganūšī deja claro que Túnez es un país islámico. Sin embargo, serán los representantes de la soberanía popular quienes además de aprobar las leyes interpretan el Corán.

> La constitución de 1956 dice que la lengua de Túnez es el árabe, y su religión es el islam. Creemos que el artículo está bien […]. Como en el islam no tenemos Iglesia, los que deberían de interpretar los textos sagrados no son los clérigos, sino los diputados cuando redacten las leyes. Si ellos, escogidos por el pueblo, tienen valores islámicos, las leyes lo reflejarán. Estamos en contra de la imposición del islam desde arriba, a partir de la fuerza del Estado[125].

Se tiene que ver cómo se traduce a nivel de proyecto político por parte de *al-Nahḍa* este nuevo término de islamo demócrata, sobre todo en cuanto a su política de libertades públicas e igualdad de sexos. La formación ya es una formación de gobierno, actualmente es el principal partido del país, cuenta con 69 de 217 diputados del Parlamento unicameral tunecino, apoya al presidente al-Bāŷī Qā'id al-Sabsī y forma parte del Gobierno. Por lo tanto, serán sus políticas a nivel local y estatal las que darán sentido a esta nueva doctrina y, en última instancia, serán los tunecinos y tunecinas quienes otorgarán la confianza o no en las urnas al proyecto del partido.

Quedará para la historia la gran aportación que ha hecho *al-Nahḍa* para el éxito de la transición y la democracia puesta en marcha en 2011 con las elecciones constituyentes ganadas por esta formación islamo demócrata. *al-Nahḍa*, dirigida por Rāšid al-Ganūšī, ha cedido todo lo necesario para que el país entrara en un sistema democrático. No tuvo problemas en pactar su Gobierno con partidos laicos, y dejó la jefatura del Gobierno en plena crisis política debido al resurgimiento del terrorismo, huelgas sindicales y estancamiento de la economía y la transición y pactó un Gobierno de unidad nacional en 2014 presidido por el independiente Mahdī Juma'a.

La figura del carismático Rāšid al-Ganūšī ha sido clave tanto para el partido como para el país. Al-Ganūšī ha sido y es el histórico líder político e intelectual de *al-Nahḍa*, su liderazgo incontestable del partido junto con 'Abd al-Fatāh Mūrū ha posibilitado la toma

---

124 Gonzalez, Ricardo (2018): "Rached Ghannouchi: "El islam no debe imponerse desde arriba, desde el Estado", La Nación, 28 de febrero de 2018. Disponible en: https://www.lanacion.com.ar/2112163-rached-ghannouchi-el-islam-no-debe-imponerse-desde-arriba-desde-el-estado. Visto por última vez 20.01.19.

125 Ibid.

de decisiones duras, que, aunque provocaron disensiones y críticas internas, ha conseguido que la unidad del partido permaneciera inalterable. Parece evidente pues la transformación ideológica que ha vivido *al-Nahḍa*.

En el caso egipcio, la experiencia democrática se abortó de forma violenta mediante un feroz golpe de Estado y la consiguiente represión sanguinaria que encarceló de forma masiva, violenta y humillante a un buen número de simpatizantes y miembros de los Hermanos Musulmanes y aliados, incluido al presidente Muḥammad Mursī, a quien posteriormente se le ha condenado a pena capital y cadena perpetua dentro de un sinfín de causas abiertas contra él y la plana mayor de la Hermandad. Algunos dirigentes de la Hermandad han fallecido en las cárceles torturados o por muerte natural, como fue el caso de Muḥammad Mahdī ʻĀkif (1928-2017), guía de los Hermanos Musulmanes entre 2004 y 2010.

A la salvaje represión le ha seguido poco tiempo después el encarcelamiento de personalidades del bando liberal, progresista y laico críticos con el régimen militar de al-Sīsī. Human Rights Watch y Amnistía Internacional han documentado las atrocidades cometidas por los uniformados egipcios desde el golpe militar del 3 de julio de 2013 hasta hoy en día. Han vuelto las torturas, las desapariciones forzadas, los crímenes impunes y el miedo a hablar de política. No solo eso, la corrupción no parado de aumentar, junto con el paro y la pobreza. La arabista Luz Gómez García escribió en 2015 lo siguiente sobre el Egipto bajo control de los militares:

> En Egipto no queda ya refugio alguno para la libertad: no existe poder legislativo y los medios de comunicación están totalmente sometidos. La Junta militar hace y deshace mientras 42.000 presos políticos llenan las cárceles y cada vez se reducen más las opciones de los opositores: la radicalización yihadista o el exilio parecen ser las últimas vías de escape[126].

Parece evidente pues, que el concepto maleable del islam político ha quedado superado para el partido *al-Nahḍa* tunecino a la vista de cómo se ha comportado esta formación política en los últimos años. Expresiones como "estado islámico" o "el islam es la solución" ya no van a poder ser utilizados más. Es más, se ha terminado con la utilización política del islam por esta formación política. A*l-Nahḍa* ha aceptado y apoyado trabajar en el marco de un estado constitucional democrático con el islam como referente cultural e identitario. El grado de su transformación y como se adjetiva dependerá no solo de sus políticas en unos contextos complicados interior y exteriormente. También en gran medida, esa mutación estará sujeta a las transformaciones sociales que está experimentando la sociedad tunecina. Mientras tanto, la otrora fuerza islamista más importante del mundo árabe, los Hermanos

---

[126] Gómez García, Luz (2015): "Egipto, abismo sin fondo". El País, 17 de mayo de 2015. Disponible en internet. https://elpais.com/internacional/2015/05/17/actualidad/1431872175_498865.html.

Musulmanes, ya no tienen voz, ha vuelto a la clandestinidad, sus líderes se hallan repartidos entre las cárceles de su país o en el exilio forzado.

Capítulo 2: El islam como cimiento de poder, ideología y elemento de movilización político y social en el Marruecos contemporáneo y actual

En este capítulo analizo el papel que ha jugado el islam a nivel político y social en el Marruecos contemporáneo. Es sabido que el islam además de ser la religión mayoritaria del país, es uno de los principales elementos de la identidad nacional y el referente cultural principal de la sociedad marroquí. Sin embargo, la religión islámica ha jugado a lo largo de la historia del país magrebí un papel extra religioso, convirtiéndose en el cimiento principal del poder, porque ha sido y sigue siendo la principal fuente de legitimación de la monarquía alauita. Asimismo, el islam ha sido el componente ideológico fundamental que ha vertebrado el Movimiento Nacional que luchó contra la ocupación colonial y al que se le debe la independencia. También ha venido siendo un importante factor de movilización social y política por parte de diferentes actores políticos, tales como la monarquía, partidos políticos y movimientos sociales.

En este capítulo que abarca el periodo del Marruecos contemporáneo y actual explico el concepto de sultán, el pacto histórico de la *bay'a*, y la institución del *majzen* en el Marruecos precolonial.También hago referencia al papel jugado por los ulemas en el siglo XIX, y, en concreto, en el periodo anterior a la llegada del protectorado. Después ya en el siglo XX hablo sobre la instrumentalización del islam por parte del protectorado, del pensamiento de la *salafiyya* reformista marroquí y del Movimiento Nacional. A continuación, hablo también sobre el Marruecos independiente, en el que analizo cómo la monarquía ha gestionado el islam, y cómo la religión islámica se convirtió en una ideología política. Y, finalmente, termino este capítulo con un análisis del sistema político marroquí y su especificidad.

2.1. Del sultanato a la monarquía constitucional con comendador de los creyentes

Desde que Idrīs I, fundador de la dinastía idrisí, fue proclamado sultán en el año 788 en Volubilis, el título de sultán ha perdurado con las diferentes dinastías que han reinado en al-Magrib al-Aqṣā hasta que, en 1957, un año después de la independencia de Marruecos, el sultán Muḥammad V pasó a llamarse rey Muḥammad V. El término (*sulṭān)* proviene de *sulṭa* que en árabe significa poder. El sultán era jerife (*šarīf*), es decir, descendiente y sucesor del profeta, por lo tanto, era el imam supremo, la máxima autoridad religiosa. Además de ostentar el poder religioso, tenía el poder militar y político. Aunque, según comenta el historiador 'Abd Allāh al- 'Arwī, la palabra sultán sufrió un desplazamiento semántico:

> [E]l sultán pasó de ser el detentor del poder por delegación o usurpación, luego se convirtió en sinónimo de rey de reyes o emperador y, posteriormente, en el marco de la

> diplomacia europea del siglo XIX, en aquel cuya soberanía quedaba limitada por un tratado[127].

La primera y más importante función del sultán consistía en hacer prevalecer y respetar la ley islámica en los territorios bajo su soberanía. La segunda función era proteger su territorio de las invasiones extranjeras. Mientras que la tercera función consistía en establecer el orden en sus dominios, debido a la rebeldía de algunas tribus, o para obligarles a pagar impuestos. La cuarta función del sultán era la de administrador, es decir, el gobernante, que se encargaba de los asuntos mundanos de sus súbditos a través de la burocracia o del majzen, la administración del sultán. Y por último, el sultán era un amo (*muley)* daba consejos a sus servidores, y a los funcionarios de su administración, visires, secretarios y soldados[128].

Aunque el título de sultán era hereditario- generalmente se transmitía de padre a hijo y en algunos casos de hermano a hermano-, los sultanes se entronizaban mediante la *bay'a*, que consiste en un contrato y la vez juramento de fidelidad entre la comunidad de musulmanes y el sultán. La *bay'a* es una fórmula de origen coránico[129] que estaba destinada a los califas, sucesores del profeta, para conservar la unión de la *umma* (comunidad islámica) y la lealtad de la comunidad de los creyentes a los califas después de su muerte. Bin Jaldūn escribe lo siguiente:

> It should be known that the *bay'ah* (oath of allegiance) is a contract to render obedience. It is as though the person who renders the oath of allegiance made a contract with his amir, to the effect that he surrenders supervision of his own affairs and those of the Muslims to him and that he will not contest his authority in any of (those affairs) and that he will obey him by (executing) all the duties with which he might be charged, whether agreeable or disagreeable[130].

Para María Antonia Martínez Nuñez: "la *bay'a* tradicional era, en teoría, el pacto o el contrato llevado a cabo entre el califa y los gobernados (la *ra'iyya)*, mediante la cual éstos se comprometían a prestarle obediencia al soberano legítimo"[131]. 'Abd Allāh al-'Arwī, la define como: "un procedimiento de legitimación que tiene valor no por su contenido como contrato sino únicamente por su recreación de un modelo dado, el que ha instituido el poder islámico original"[132]. Se trata de un procedimiento mutuo y

---

127 Laroui, Abdallah (1997): Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912), Madrid, Editorial Mapfre, p. 77.

128 Ibid., p. 125-131.

129 Ibid., p. 81.

130 Ibn Khaldun (sin fecha): "The meaning of the oath of allegiance*",* disponible en: http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter3/Ch_3_27.htm. Visto por última vez, 18.10.2019.

131 Martínez Núñez, María Antonia (2006): "El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso*",* En Pérez Beltrán, Carmelo (ed.) (2006): *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada, p.151.

132 Laroui, Abdallah (1997): Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912), op., cit., p. 91.

directo entre el detentor de la autoridad suprema, en este caso el sultán y cada grupo dentro de cada categoría. Para Clifford Geertz la institución de la *bay'a* legitimó a los sultanes[133]. Para Abdelatif Agnouche la *bay'a* además de ser una institución que ha jugado un rol innegable en cuanto a la legitimación del poder del sultán, es la reproducción del famoso juramento –*bay'at al- ridwan*- de fidelidad de los musulmanes al profeta[134]. 'Iz al-Dīn Tawfīq, profesor de sharía islámica en la Universidad Ḥasan II afirma que la *bay'a*: "es un contrato legal islámico entre el rey y el pueblo donde hay derechos y obligaciones. La *bay'a* es independiente de la constitución y establece la relación entre el rey y el pueblo de manera islámica"[135].

A cambio de la sumisión del pueblo al sultán-califa, éste debe de garantizar el mantenimiento del culto islámico y la seguridad interior y exterior de los territorios bajo su soberanía. En caso que el sultán no asuma las disposiciones de la *bay'a* Podía ser destronado, como fue el caso del sultán Muley 'Abd al-'Azīz (1894-1908) quién fue depuesto en favor de Muley Ḥafīẓ (1908-1912) después de la firma del tratado de Algeciras al ser incapaz de defender el territorio[136].

He aquí el ejemplo de la *bay'a* de la ciudad de Rabat al sultán 'Abd al-Raḥman (1882):

> Nosotros, los habitantes de Rabat, la élite (*jāṣṣa*) y la gente común (*'ā*mma), los jerifes, alfaquíes, ulemas, *ṭā*libs, jefes militares, artilleros, marineros, artesanos de los oficios, habiendo sido informados de la decisión de Fez, capital del país, nos apresuramos a unirnos a la comunidad […]. Prestamos juramento ante Dios y sus ángeles, comprometiéndonos a acatar y a ejecutar las órdenes del imam en el marco de lo que es lícito y según nuestras posibilidades […], por el acuerdo de (*safqa*), pacto concluido entre el príncipe y nosotros, nosotros le obedeceremos como Dios nos lo ha ordenado, y él respetará nuestros derechos y los de todos sus súbditos, tal como Dios lo ha prescrito[137].

Una vez legitimado un nuevo sultán mediante la *bay'a* de cada región o ciudad este ejercerá su autoridad espiritual, política y militar sobre dichos territorios, llamados *bled majzen*, bajo su control militar y donde percibirá los impuestos, en contraposición al *bled siba*, territorios donde la población no se haya adherido a la *bay'a* quedando en rebeldía.

Respecto a la situación de *bled siba,* el historiador Antoni Segura afirma que el "*bled siba* también era de dominio del sultán, pero donde su autoridad y administración había de

---

133 Geertz, Clifford (1971): *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, the University of Chicago Press, p. 77.

134 Agnouche, Abdelatif (1987): *Histoire politique du Maroc: pouvoir, l*égitimités, et institutions, Casablanca, Afrique Orient, p. 232.

135 Entrevista con 'Iz al-Dīn Tawfīq, 30 de enero de 2015 en Rabat.

136 Lahbabi, Mohamed (1975): *Le Gouvernement marocain á l'aube du XXéme siècle,* Casablanca, éd. Maghrébines, p. 60.

137 Laroui, Abdallah *(1997): Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912),* op., cit., pp. 125-131.

ejercerse muchas veces en forma de punciones o detracciones no regulares"[138].Y afirma que:

> Las exigencias económicas mantenían y reforzaban los contactos entre las tribus de las regiones *siba* y las ciudades del *majzen*. De hecho, el *siba* no cuestionaba la legitimidad del poder del Sultán, sino que intentaba sustraerse a la autoridad del *majzen*. No podemos, sin embargo, reducir el fenómeno del *siba* solo a la voluntad de escapar de las cargas fiscales impuestas por el *majzen* y a la defensa de la autonomía local. En todo caso, habría que añadir que contribuyó a mantener las instituciones tradicionales y a reafirmarlas contra los abusos y las debilidades del *majzen*, sobre todo, cuando, como sucedió en el periodo colonial, éste se comprometía o subordinar a los poderes extranjeros[139].

Hasta el advenimiento del protectorado (1912), Marruecos tenía un sultán rodeado de un *majzen*. El concepto perdura desde la llegada de la dinastía Almorávide hasta nuestros días y, aunque después del protectorado Marruecos se convirtiera en una monarquía constitucional, el concepto se mantiene con diferentes connotaciones.

Nos centraremos en definir el concepto del *majzen* antes del protectorado. La palabra *majzen* –en árabe- significa almacén. En el antiguo imperio árabe *majzen* hacía referencia al lugar donde los emires depositaban los impuestos que eran destinados al califa de Bagdad. Más tarde el concepto derivó a sinónimo de tesoro, -la casa del *majzen*, donde se guardaba el tesoro-, y posteriormente el concepto se asimiló a un ente estatal burocrático, compuesto por un ejército y una administración.

La institución del *majzen* se desarrolló progresivamente a lo largo de la historia. Su emergencia como entidad sociopolítica se remonta al siglo XII cuando los sultanes marroquíes rompieron con la dinastía abasí en Bagdad[140]. Después, el *majzen* se erigió en una entidad burocrática con la llegada de las grandes dinastías bereberes (Almohade, Almorávide y Meriní), que se utilizaría para referirse a todo el Gobierno, incluido el Ejército y la administración. Con la llegada al poder de las dinastías Saadí, Alauí y, concretamente, con los sultanes Aḥmed al-Manṣūr (1578-1603) y con el sultán Muley Ismā'īl (1672-1727), el *majzen* adquirió connotaciones de estado o autoridad central[141].

'Abd Allāh al-'Arwī ofrece dos significados del *majzen* en el Marruecos anterior al protectorado, uno restringido y otro amplio:

> En el sentido restringido, se trata de la burocracia del ejército y del conjunto de los que perciben un salario del tesoro sultaní, […] es esencialmente el cuerpo que mantiene el orden en las ciudades y, en parte, en el campo […]. En un sentido amplio del término se

---

138 Segura, Antoni (1994): *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Barcelona, Universidad de Barcelona, p. 82.

139 Ibid., pp. 82-83.

140 Daadaoui, Mohamed (2011): *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 41-70.

141 Jādūr, Muḥammad (2011): *Mu'sasa al-majzen fī tarīj al-Magrib*, Casablanca,Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, p.393.

> aplica a la totalidad de los grupos entre los que se seleccionan los miembros del *majzen* restringido: *jassa (*la élite), tribus *guish* (tribus militares), jerifes y morabitos dispersos por el campo, en suma, los que reciben las ofrendas, y los que poseen o pueden poseer una carta de privilegio, o sea, los que se reconocen a sí mismos en el *majzen* porque este los reconoce entre la gente común[142].

Mientras que el historiador Muḥammad Jādūr precisa que:

> El *majzen* no es una entidad abstracta a través de la cual el sultán desempeña un papel específico, sino más bien el *majzen* era un aparato que se refiere a todos aquellos que están conectados con el sultán, o uno de sus representantes, y también se refiere a todas las funciones que ellos estaban a cargo, y que se basan en las relaciones de dependencia personal[143].

Para Mohamed Daadaoui el concepto de *majzen* significaba un sistema político centralizado con el sultán (más tarde rey) en el centro de una estructura que comprende el ejército, la burocracia, los ulemas y las diferentes cofradías sufíes (*zāwiya*), que fueron instrumentalizadas en propagar el poder sultaní en la sociedad[144].

En cuanto a la organización del sultanato, Mohamed Chekrad afirma que, antes del establecimiento del protectorado, los sultanes habían desarrollado un Gobierno central y una administración local dependientes de ellos, a pesar de que la organización era muy tradicional y presentaba muchas lagunas. Alrededor del sultán aparecieron altos funcionarios que constituyeron dos servicios diferentes, uno vinculado a la corte del sultán y otro formando un Gobierno que se reunía en su palacio (mešuar). A la cabeza de este Gobierno se encontraba el Gran Visir, que era la persona de confianza del sultán, su mano derecha, que ejercía la función comparable hoy en día a la de jefe de Gobierno. Además del Gran Visir el equipo gubernamental estaba compuesto por cuatro visires o ministros, ministro de asuntos exteriores, ministro de finanzas, ministro de la guerra y ministro de justicia[145].

Finalmente, a nivel local el sultán delegaba sus poderes a los califas provinciales que gobernaban en su nombre las provincias, eran una especie de virreyes. Mientras que en las ciudades o zonas rurales gobernaban en nombre del sultán los *caids o 'amels*. En cuanto a los asuntos económicos existía la figura del *muḥtasib*, autoridad delegada del sultán que se encargaba de cobrar los impuestos y tributos[146].

---

142 Laroui, Abdallah (1997): *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912),* op., cit., pp. 134-135.

143 Jādūr, Muḥammad (2011): *Mu 'sasa al-majzen fī tarīj al-Magrib* op., cit., p. 393.

144 Daadaoui, Mohamed (2011): *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge,* op., cit., p. 82.

145 Chekrad, Mohamed (2006): "La posición de la Corona en la Constitución y su papel en el sistema político marroquí", en Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol nº 57, pp. 82-84.

146 Ibid.

Así pues, en el Marruecos del siglo XIX el poder religioso, político y militar estaba en manos de un sultán, investido mediante la *bay'a*. El *majzen* en el siglo XIX era un sistema de poder dirigido por el sultán y compuesto por el ejército y la burocracia esencialmente, además de los diferentes grupos que prestaban juramento y lealtad al sultán y que fueron utilizados o manipulados por éste para extender o reforzar su autoridad como son los ulemas, élites locales, notables, oficiales, principales familias y los líderes de las cofradías, grupos que estaban muy próximos al sultán. El protectorado alteró la estructura del *majzen* y convirtió al sultán en una personalidad simbólica. Poco después del protectorado, Marruecos se convertirá en una monarquía constitucional con la permanencia de la *bay'a* como pacto legitimador de los reyes constitucionales, por una parte, y por otra, la conservación de la autoridad suprema religiosa, política y militar por parte de la realeza hereditaria del sultanato.

2.1.1. Monarquía constitucional: entre la modernidad y la fidelidad a la tradición islámica

Después del referéndum del 7 de diciembre de 1962 Marruecos tuvo su primera constitución donde el rey Ḥasan II figuraba como *amīr al-mu'minīn*, es decir, príncipe de los creyentes o comendador de los creyentes.

El título de príncipe de los creyentes se remonta a la época del segundo califa del islam, 'Umar bin al-Jaṭāb (634 – 644). Después de la muerte del Profeta Muḥammad (632), se fundó el Estado Califal, es decir, el Califato Islámico, el primer califa, sucesor del profeta, fue Abū Bakr al-Ṣiddīq que tenía el título de califa del profeta Muḥammad. A su muerte, le sucedió 'Umar bin al-Jaṭāb, que tuvo como título de califa califa del profeta Muḥammad, un título considerado muy largo. 'Umar bin al-Jaṭāb decidió llamarse príncipe de los creyentes.

El título de comendador de los creyentes fue introducido en la nueva carta magna marroquí a propuesta 'Abd al-Karīm Jaṭīb[147] y con el apoyo de 'Allāl al-Fāsī, que pensaron que podría ser la mejor forma de afirmar un retorno del país alauí, tras el periodo colonial, al dominio de la sharía islámica[148]. Jaṭīb, que era ministro y miembro de la comisión real encargada de redactar la primera constitución del reino, reconoció que él presionó al presidente de la comisión, Aḥmed Riḍā Akdīra, para que el islam fuera la religión del estado y que el rey ostente el título de comendador de los creyentes para

[147] 'Abd al-Karīm Jaṭīb miembro del movimiento nacional y próximo a palacio fue personaje clave como veremos más tarde en la introducción de los islamistas en la esfera pública.

[148] López García, Bernabé (2012): "Marruecos: la voluntaria/voluntaria distancia política de Europa", en: Martínez Capdevila, Carmen (coord.) (2012): *Unión Europea-Marruecos: ¿Una vecindad privilegiada?* Madrid, Academia Europea de Ciencias y Artes, p. 34.

asegurar la islamidad del Estado marroquí[149]. La nueva constitución transformaba el antiguo sultanato marroquí en una monarquía constitucional y parlamentaria, eso sí, la monarquía ostentaba todo el poder religioso a través del título de comendador de creyentes.

Este estatuto se reconoció en el artículo 19 de todas las constituciones[150] marroquíes anteriores a la actual vigente desde 2011. El artículo en concreto rezaba lo siguiente:

> El rey, *amīr al-mu'minīn*, máximo representante de la nación, símbolo de su unidad. Garante de la permanencia y de la continuidad del Estado, vela por el respeto al islam y a la Constitución. Es el protector de los derechos y las libertades de los ciudadanos, grupos sociales, y colectividades. Garantiza la independencia de la Nación y la integridad territorial del Reino dentro de sus auténticas fronteras.

En la constitución vigente el artículo 19 pasó a ser el artículo 41 ampliando su contenido. El nuevo artículo además de lo citado anteriormente, añade lo siguiente:

-El rey, príncipe de los creyentes, preside el Consejo Superior de los ulemas, que examina las cuestiones que le son presentadas.

-El Consejo es la única instancia encargada de emitir la *fatwa* (edicto islámico), en los asuntos que les son presentados, y dentro de las disposiciones de la religión islámica.

-El rey ejerce sus prerrogativas como príncipe de los creyentes, de forma exclusiva, mediante *dahir* (decreto real).

Como señala la vigente constitución marroquí del 2011 el rey siendo máxima autoridad religiosa del país ejerce sus prerrogativas en el campo religioso de forma exclusiva. ¿Cómo ha sido gestionado el título de comendador en la vida política y social marroquí? ¿Cómo han gestionado la esfera religiosa los dos monarcas constitucionales y comendadores de los creyentes hasta hoy en día?

El historiador y especialista en el Norte de África Roger Le Tourneau señala al respecto:

> Por último, está el rey, piedra angular de la unidad marroquí. El sistema monárquico, tal como está concebido en Marruecos, lleva ya en sí un poder de atracción, ya que el soberano no es solamente el descendiente de un linaje que reina en el país desde hace más de tres siglos y cuyo prestigio no es desdeñable, sino que desciende del profeta y, como tal, está considerado por el pueblo marroquí como poseedor de la *baraka* que esparce a su alrededor. Además, ostenta desde hace siglos el título de príncipe de los creyentes; es decir, jefe religioso al mismo tiempo que jefe político. En principio este título designa al jefe de toda la comunidad musulmana: como poco, confiere a quien lo posee la calidad de jefe espiritual de la comunidad musulmana de Marruecos. Heredero de un

---

[149] Jabbāš, Hamīd (2003): *al-Duktūr 'Abd al-Karīm Jaṭīb, maṣār hayāt*, Rabat, Afrīqiyā al Hurra, pp. 127-128.

[150] Marruecos ha tenido cinco constituciones anteriores a la vigente de 2011; 1962, 1970, 1972, 1992 y 1996.

> linaje que no ha deshonrado, descendiente del profeta y jefe del islam en Marruecos, Mohamed V era también el mismo y, desde 1953, eso prevalecerá sobre el resto[151].

El constitucionalista ʻAbd al-Laṭīf Menūnī, quien sería nombrado por el rey Muḥammad VI en plena primavera árabe, presidente de la comisión encargada de escribir una nueva constitución en 2011, comenta respecto al título de *amīr al-mu'minīn*:

> Es uno de los atributos fundamentales de la realeza en virtud del cual su titular, el monarca, posee una legitimidad religiosa. Es el jefe de una comunidad de creyentes que, según la visión islámica, es una comunidad política, pero distinta del estado[152].

El doctor en estudios islámicos Abdessamad Belḥaj sostiene que el título de *amīr al-mu'minīn* tiene esencialmente dos funciones en el sistema político marroquí: una es inclusiva y la otra es exclusiva, y apunta:

> La función inclusiva se implementa en el discurso paternalista del sultán, que recuerda constantemente que él es la única referencia de la nación marroquí. En este sentido, el comandante de los creyentes está más allá de los conflictos, las apuestas políticas y las diferencias étnicas, sociales o de otro tipo que atraviesan la nación […]. La función exclusiva se manifiesta en el monopolio de la autoridad religiosa que impide el acceso de los islamistas o cualquier otro oponente al poder político, a menos que reconozcan la autoridad del sultán. Este último utiliza a menudo su título en situaciones de protesta interna para llamar a evitar la *fitna*, sinónimo de exclusión de la comunidad, o incluso de represión extrema. Nadie puede entrar en el juego político marroquí, aunque limitado, sin reconocer el estatus de*amīr al-mu'minīn*, de ahí los debates recurrentes sobre este tema entre los islamistas y el *Majzen*[153].

2.1.2. La *bayʻa* en la monarquía constitucional: entre cambios y continuidad

El pacto de la *bayʻa* permaneció como el principal elemento de legitimidad de la dinastía alauí transformada en monarquía constitucional. Según el historiador Maʻtī Munjib, la muerte de Muḥammad V el 26 de febrero de 1961 se guardó en secreto. No se hizo público hasta que el príncipe Muley Ḥasan convertido en Ḥasan II hizo firmar de forma improvisada a un consejo de ulemas el acta de la *bayʻa*[154]. Sin embargo, oficialmente una vez muerto Muḥammad V, el príncipe heredero Muley Ḥasan primero se apresuró a garantizar la seguridad y mantener el orden en todo el reino, anunciar la noticia a la nación por radio y luego firmaron el acta de la *bayʻa* los presentes en ese momento,

---

151 Roger Le Tourneau citado por Zeghal, Malika (206): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 35.

152 Citado por Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 75.

153 Belhaj, Abdessamad (2006): "L'usage politique de l'islam: l'universel au service d'un État. Le cas du Maroc", *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37-2 | 2006, pp.127-131.

154 Monjib, Maati (1992): *La Monarchie marocain et la lutte pour. Hassan II face à l'opposition nationale de l'indépendance à l'état d´exception, París, L´Harmattan, p. 233.*Citado en Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos, op., cit.,* p. 183.

familiares, ulemas, ministros y altas personalidades del estado en la residencia del nuevo rey en Suissi[155]. Un par de días más tarde, Ḥasan II obtuvo la fidelidad y adhesión de sus súbditos a través de una gran ceremonia el 3 de marzo de 1961. Fue una ceremonia con multitud de asistentes, una especie de segunda parte de la *bay'a*, pero esta vez en el Palacio real y con gran pompa. Entre los numerosos asistentes estaban los miembros de la familia real, los miembros del Gobierno, los presidentes de los consejos de ulemas, oficiales superiores del Estado Mayor de las Fuerzas Armadas, los representantes de la comunidad judía marroquí, una gran cantidad de altos cargos del estado, además de los presidentes de las instituciones públicas, jueces, gobernadores regionales, jefes de los partidos políticos, responsables sindicales, personalidades importantes, notables y los dirigentes de distintas organizaciones sociales y culturales[156].

Aunque como afirma el historiador 'Abd Allāh al-'Arwī, la entronización de Ḥasan II se desarrolló sin ningún problema porque como príncipe heredero ya estaba firmemente instalado en el poder[157], la *bay'a* no fue solo un trámite, una formalidad para respetar la tradición islámica, sino que fue importante, porque Marruecos aún no disponía de una constitución y la *bay'a,* aunque desarrollada en dos tiempos, investió al nuevo rey Ḥasan II de la legitimidad religiosa, la legitimidad principal de la monarquía alauí. La segunda legitimidad obtenida por Ḥasan II fue la legitimidad popular resultante de la aprobación por referéndum popular de la primera constitución del reino alauí de diciembre de 1962.

Cuando Marruecos se anexionó la provincia saharaui de Oued Eddahab (Río de Oro) en 1979, una nutrida delegación de personas en representación de los habitantes de la provincia vinieron al Palacio real de Rabat para jurar lealtad al rey Ḥasan II mediante la ceremonia de la *bay'a*[158]. A partir de ese momento, cada 14 de agosto es día festivo nacional en el que el país conmemora el juramento de lealtad de Oued Eddahab al rey. Sin embargo, el texto, del que ofrezco una pequeña parte, va más allá de un acto de juramento de lealtad:

> Nosotros, los jerifes, ulemas, notables, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, hemos decidido pues, por unanimidad, renovar al emir al-muminin, defensor de la fe y la nación, S.M. El rey Hassan II, el juramento de lealtad. Como hicieron nuestros padres y antepasados con los soberanos alauíes […] Nuestro juramento de lealtad se ajusta al que prestaron los compañeros del Profeta Sidna Muhammad bajo el árbol de Riduan. Nosotros

---

155 Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 242.

156 Ibíd., p. 243.

157 Laroui, Abdallah (2007): *Marruecos y Hassan II. Un testimonio,* Madrid, Siglo XXI, pp. 23-30.

158 Sin autor (2014): "14 août 1979, Oued Eddahab renouvelle son allégeance au Roi du Maroc", disponible en: https://www.portailsudmaroc.com/actualite/3253/-14-aoucirct-1979-oued-eddahab-renouvelle-son-alleacutegeance-au-roi-d. Visto por última vez el 22.01.2019.

también hemos adquirido un compromiso de lealtad a su autoridad y hemos jurado serle fieles y seguir en todo momento y circunstancia sus consejos[159].

La *bay'a* de los representantes de Oued Eddahab tiene un importante significado político porque como reza el texto, los que renovaron lealtad a Ḥasan II lo hicieron por "unanimidad al igual que sus antepasados hicieron con los soberanos alauíes". Esto significa que se trata de "la recuperación" de la provincia de Oued Eddahab y no de una anexión, porque los firmantes declaran que sus antepasados estaban unidos a los reyes alauíes mediante la *bay'a*, es decir, las provincia saharaui estaba bajo soberanía de los reyes alauitas.

El acto de la *bay'a* del rey Muḥammad VI celebrado el 24 de julio de 1999 fue novedoso en las formas pero el contenido del texto fue idéntico en lo esencial de la tradición histórica de la *bay'a* por el que los firmantes tienen el deber de obediencia, adhesión y fidelidad al nuevo monarca. El texto reza lo siguiente:

> Dios bendiga a Su Majestad. Alabado sea Dios que ha hecho de la gran *imama* una fuente de sosiego, de favores y de misericordia para la *umma*, de la pleitesía[160] un pacto y de la obediencia a las autoridades, un compromiso y un acuerdo. Dios ha dicho: los que te rinden pleitesía se la rinden a Dios. La mano de Dios reposa sobre sus manos. El que es perjuro, lo es en perjuicio propio. Dios dará una recompensa sin límites a quién se mantenga fiel al compromiso contraído con él. El Altísimo también dice: "Oh los que creéis, obedeced a Dios, al Profeta y a aquellos de vosotros que ejercen la autoridad". El Profeta, la oración y la paz sea con él, ha dicho: "Aquel que expira sin estar estar vinculado por una pleitesía es como el que moría en el periodo preislámico". Cuando el Altísimo ha llamado a su lado a emir al muminin, hijo de Emir al Muminin e imam de los musulmanes en este bendito país, Su majestad el rey Hasán Ben Mohamed Ben Yusef Ben al Hasán, que Dios reciba su alma, cuando todos los marroquíes de Tánger a Lagouira, vinculados a él por lazos legales de pleitesía pues la pleitesía que procede de la sharía es un vínculo sagrado entre los creyentes y su emir que fortalece la relación entre musulmanes y su imam, pues garantiza los derechos del que ejerce la autoridad y los de sus súbditos y preserva la lealtad y la responsabilidad según nuestras tradiciones reales perennes, gracias a los cuales la pleitesía se transmite por herencia del rey a su heredero, sus Altezas los príncipes, los ulemas de la nación, los grandes hombres de estado, los diputados de la nación y sus consejeros, los jefes de los partidos políticos y los oficiales superiores del Estado Mayor General de las Fuerzas Armadas Reales […], rinden su pleitesía legal a su sucesor y heredero, Su Majestad emir al muminin, Sidi Mohamed Ben al Hasán Ben Mohamed Ben Yusef Ben Al Hasán, Dios bendiga su reinado y haga que sea un reinado de dicha y prosperidad para su pueblo y su país. Que guiado por él pueda hacer realidad los anhelos de esta nación fiel, afecta a su Trono y llena de optimismo. Reiteran su compromiso de respetar el deber de obediencia, fidelidad y devoción que dispone la bay'a, en la dicha y la adversidad, obedeciendo así a Dios y sometiéndose a la *sunna* de su

---

159 Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 25.

160 El texto traduce la bay'a por pleitesía.

> Profeta, la Paz y la bendición sean con él, rogando al Altísimo que conceda una larga vida a Emir al Muminin y perpetúe su gloria[161].

Hay tres cuestiones muy importantes a resaltar en el texto de la *bay'a* de Muḥammad VI como nuevo rey. Primeramente, cuando el texto afirma que: "hijo de emir al muminin e imam de los musulmanes en este bendito país, Su majestad el Rey Hasán Ben Mohamed Ben Yusef Ben al Hasán", significa que Ḥasan II es descendiente del Profeta, y, por lo tanto, deja claro que Muḥammad VI es continuador de un linaje que se remonta al Profeta del islam.

La segunda cuestión importante en el texto es que deja claro la sacralidad de la *bay'a*. Cuando el texto afirma que: "todos los marroquíes de Tánger a Lagouira, vinculados a él por lazos legales de pleitesía, pues la pleitesía que procede de la sharía es un vínculo sagrado entre los creyentes y su emir". Por lo tanto, si la *bay'a* tiene origen en la sharía, y la sharía es la palabra de Dios, en consecuencia, la *bay'a* es un vínculo sagrado como reza el texto, entre el musulmán marroquí y su emir, el rey Muḥammad VI.

Finalmente, la sacralidad de la *bay'a* implica que sus disposiciones sean un mandamiento divino para los musulmanes marroquíes. El texto lo deja claro cuando dice que los firmantes: "reiteran su compromiso de respetar el deber de obediencia, fidelidad y devoción que dispone la bay'a, en la dicha y la adversidad, obedeciendo así a Dios y sometiéndose a la sunna de su Profeta". Así pues, respetar el contenido de la *bay'a* es también obedecer el mandamiento de Dios y cumplir con la tradición profética.

Sin embargo, en cuanto a las formas la *bay'a* de Muḥammad VI fue novedosa producto de los nuevos tiempos. Lo más novedoso fue la presencia femenina y el retroceso de la posición de los ulemas. Primero estamparon su firma el príncipe heredero, Muley Rašīd, hermano del nuevo rey, y luego sus primos Muley Hišām y Muley Ismā'īl. Después estamparon su firma los miembros del Gobierno –entre los que había que destacar la presencia de ('Ā'iša Bil'rabī, secretaria de Estado de Cooperación, y Nezha al-Šiqrūnī, secretaria de Estado de Discapacitados). Luego firmaron los ulemas, que antaño estaban en primera línea, relegados esta vez al tercer lugar, y por último juraron fidelidad al nuevo rey los militares[162].

La *bay'a*[163] pese a los cambios introducidos por Muḥammad VI en el formato de la firma del acta, sigue siendo un pilar fundamental de la monarquía alauí, en tanto que la realeza alauí ostenta una doble legitimación y lealtad. Por una parte, está la legitimación y lealtad popular conseguida a través de los referéndums populares ampliamente

---

161 Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 242.

162 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 171.

163 No hay que confundir el acta de la *bay'a* que se celebra cada vez que hay una sucesión al trono con el ceremonial de la pleitesía o lealtad al rey, que equivale a la renovación de la bay'a al rey y que se celebra cada 30 de julio con motivo de la fiesta del trono, en el que los presentes (Gobierno, gobernadores regionales, diputados, alcaldes, ulemas y altos cargos del estado) se tienen que postrar ante el monarca en un ceremonial que dura apenas un cuarto de hora.

ratificados sobre todas las constituciones que ha tenido Marruecos desde la primera de 1962 hasta la última de 2011. Y por otra parte, la *bay'a* que además de otorgar a los reyes la lealtad de sus ciudadanos, les concede la legitimidad religiosa como continuadores del linaje profético.

2.2. El componente religioso como factor de movilización político-social

2.2.1. Los ulemas: de la influencia a la domesticación

En el islam no hay una demarcación clara entre lo religioso y lo político y, aunque históricamente en Marruecos el poder se ha articulado alrededor de un sultán, los ulemas[164], al ser un cuerpo religioso de sabios, expertos e intérpretes de la *Šarī'a al-islāmiyya,* la ley divina, y al estar asociados con la religiosidad, con la ética y la moral, han tenido y tienen un gran respeto y consideración social. Todo este bagaje les ha proporcionado una legitimidad que les ha permitido a lo largo de la historia ser un cuerpo religioso con influencia social y política además de su principal función de especialistas en el saber religioso. En el Marruecos del siglo XIX los ulemas eran un grupo especial (*jāṣṣa)*, y sus opiniones eran tenidas en cuenta por el sultán. Los sabios intervienen en la elección o deposición del sultán, se sentían con derecho a formular sus quejas o sugerencias haciendo uso de su estatus, asimismo eran consultados por éste último en cuestiones políticas o económicas sumamente importantes. ¿Qué papel político-social y religioso han tenido los expertos en islam desde el siglo XIX y hasta antes del establecimiento del protectorado?

La influencia de los doctores en la sharía islámica se veía reflejada en *bay'a,* ya que los ulemas eran el primer y más importante grupo social que juraban lealtad al nuevo sultán. La *bay'a* de los ulemas y en especial los ulemas de Fez, la capital del sultanato marroquí en el siglo XIX, representaba la legitimidad del nuevo sultán[165]. Y una vez elegido nuevo soberano no podría gobernar sin tener en cuenta la opinión de los sabios religiosos.

---

164 Los ulemas (en árabe, *'ulamā'*, singular *'ālim*) son los doctores o expertos en el islam, es decir en el Corán y la sunna profética. Los ulemas son respetados en el mundo musulmán ya que son lo que interpretan las fuentes sagradas del islam. Para ser reconocidos ulemas tienen que tener una gran preparación en teología islámica, una gran formación en lengua árabe, histórica y conocimiento en profundidad de Hadit, es decir, los dichos del profeta narrados a través de sus compañeros y discípulos.

165 Laroui, Abdallah (1997): Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912), op., cit., pp. 110-116.

Los ulemas, además de su función principal de expertos y de protectores de la ley islámica, tenían como coto exclusivo la enseñanza, la judicatura y las instituciones religiosas. 'Abd Allāh al-'Arwī afirma que:

> El clero se componía de los ulemas que impartían la enseñanza, de los *cadíes* (jueces), de los muftíes, del nadir *de habús* (las administraciones de las fundaciones piadosas) y de los *muhtasibs* (encargados de los mercados). Esta administración estrictamente urbana, que aplicaba estrictamente las prescripciones de la ley islámica, estaba teóricamente bajo la supervisión del sultán-imam, pero gozaba de una indiscutible autonomía. El soberano no podía reformar la enseñanza, ni en el fondo ni en la forma, ya que este era un privilegio de la *Qarawiyyin Y* no podía ignorar la opinión de otros ulemas cuando nombraba a los titulares de los puestos que se acaban de mencionar; no podía tampoco desviar para su beneficio los ingresos del habús ni contradecir los decretos del *muhtasib*. La ley islámica, verdadera constitución de la vida social, estaba bajo la custodia de los ulemas; cualquier tentativa de modificarla abiertamente quedaba excluida, incluso para el sultán[166].

Los ulemas cada vez que veían que la sharía islámica retrocedía o era incumplida presentaban sus quejas al sultán de turno y le hacían llegar sus preocupaciones a través de la *nasīḥa* o consejo. La *nasīḥa* se podía convertir en protesta si se tratara de un ulema de gran personalidad y prestigio.

Por el contrario, los sultanes también utilizaron a los ulemas, como grupo con prestigio social, para justificar decisiones que podían ser contestadas ya sea por la élite o por la población. En estos casos los soberanos recurrían a los ulemas pidiéndoles la *nasīḥa.* El historiador Mohamed El Mansour afirma: "En tales casos, el recurso a los custodios de la ley islámica se hizo necesario para justificar concesiones hechas a naciones cristianas o medidas arbitrarias impositivas no previstas por la religión"[167]. En efecto durante el siglo XIX y cada vez que la tesorería del *majzen* menguaba, los sultanes tenían que imponer nuevos impuestos y para justificarse acudían a los ulemas. Éstos se encargaban de justificar ante los súbditos del sultán los nuevos tributos.

Uno de los caballos de batalla de los ulemas en el siglo XIX fue la incesante intervención europea en los asuntos internos marroquíes, sobre todo en el ámbito económico, los ulemas defendieron la soberanía nacional marroquí ante las injerencias europeas. Mohamed El Mansour destaca una mayor implicación política de los ulemas:

> La intervención de los ulemas en el campo político ciertamente creció a lo largo del siglo XIX con las crecientes presiones europeas. Las debilidades del *majzen* ante las potencias europeas y las concesiones que se le llevó a hacer fueron consideradas a menudo por los ulemas como graves incumplimientos del deber religioso de *amīr al-mu'minīn*, que se suponía que debía proteger la tierra del islam y asegurar la superioridad de la fe islámica.

---

166 Laroui, Abdallah (1994): *Marruecos: Islam y Nacionalismo*, Madrid, Editorial Mapfre, pp. 69 -70.

167 El Mansour, Mohamed (1992): "Les oulémas et le makhzen dans le Maroc précolonial", en Santucci, Jean-Claude (1992): *Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition*? Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, p. 9.

> Así, durante el siglo XIX, los ulemas advirtieron al *majzen* contra los males del comercio europeo y los efectos nocivos de intensificar el contacto con los cristianos sobre la fe y la moral de los creyentes. La exportación de productos estratégicos que podrían fortalecer el potencial militar de las naciones cristianas estaba prohibida por la ley islámica y los ulemas nunca dejaron de recordarselo a los sultanes[168].

Sin embargo, los sultanes podían tomar decisiones teniendo la oposición de los ulemas. Este fue el caso en 1886 cuando el sultán Muley Ḥaṣan consultó a los ulemas sobre la exportación de cereales y ganado. Los expertos en ley islámica lo rechazaron, pero Muley Ḥaṣan se vio obligado a dar prioridad a los intereses del Estado.

> Habéis cumplido vuestra función, conforme a los principios del Corán y del hadiz para que no se os reprochase el ocultar la verdad [...]; sin embargo el interés actual nos obliga a aplicar las medidas antes citadas en nuestra carta y a no tener en cuenta la opinión contraria, esperando que Dios nos premie con circunstancias más favorables[169].

El asunto que puso a los ulemas en pie de guerra fue el de los protegidos. En el siglo XIX Marruecos sufrió una serie de derrotas militares contra los europeos especialmente contra los franceses en 1844 y con los españoles en 1859-1860. Marruecos estaba en debilidad frente a las potencias europeas ya que disponía de limitados recursos para hacer frente a las costosas indemnizaciones de las guerras. Las potencias occidentales con ambiciones territoriales presionaron al *majzen* para conseguir la libertad de comercio. Francia en 1863, España en 1861 e Inglaterra en 1856 consiguieron mediante sendos tratados con el sultanato marroquí la libertad de comercio y la libertad de movimiento de los europeos[170] con la exención del pago de impuestos y la garantía de su seguridad. Como resultado hubo un aumento de comerciantes europeos establecidos en Marruecos a partir de 1860 y el nacimiento de la figura del protegido europeo, generalmente comerciante que no pagaba tributos y que no estaba sujeto a la ley islámica y, por lo tanto, ya no estaban sujetos a la autoridad del sultán sino a las leyes de las potencias europeas. El problema creció cuando la importante y rica minoría judía y un número cada vez más elevado de musulmanes, sobre todo la élite comercial de las ciudades, consiguió la categoría de protegidos por las potencias europeas mediante el título de intermediarios otorgado por los cónsules europeos. Estas potencias eran consideradas por los ulemas como "infieles". Los ulemas guardianes de la ley sagrada se opusieron ferozmente al sistema de protecciones al considerarlo como una humillación para la supremacía de la ley islámica[171].

Los ulemas, comenta Malika Zeghal: "supieron también guardar una cierta independencia frente al sultán; las reformas del último cuarto del siglo XIX referentes a

---

168 Ibid., pp.9-10.
169 Laroui, Abdallah (1997): *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí* (1830-1912), op., cit., 350-351.
170 Ibid., 121.
171 Ibid., pp. 342-344.

la administración del derecho y la educación no mermaron dicha independencia más que de manera marginal"[172]. Pero sin embargo la independencia de los expertos en la ley islámica no iba más allá del poder sultaní, como subraya 'Arwī:"la autoridad de los ulemas era real e importante. Son autónomos, sin embargo, su autoridad depende del sultán que es descendiente del profeta y jefe religioso"[173].

Si bien a principios del siglo XX los ulemas perderán influencia, las políticas del protectorado les harán volver a coger protagonismo como agentes religiosos, movilizándose para defender el islam de los ataques del ocupante francés. Veremos seguidamente cómo los ulemas han sido claves en la introducción y desarrollo del pensamiento salafista marroquí, en la lucha contra la imposición del decreto bereber y en su *ŷihād* por la independencia siendo la columna vertebral del Movimiento Nacional. Una vez que Marruecos consiguiera la independencia en 1956 y la reconversión del sultanato en una monarquía constitucional, siendo el rey comendador de los creyentes, los ulemas se someterán paulatinamente al control de la Corona y, por lo tanto, se convertirán en funcionarios del estado bajo autoridad del comendador de los creyentes. Los sabios religiosos perderán influencia social en el Marruecos moderno, pero conservarán un cierto protagonismo como hombres expertos y sabios en ley divina, y llegado el caso según las necesidades del estado pueden ser agentes con una cierta capacidad de influencia social siempre por encargo del poder.

2.2.2. La instrumentalización del islam por el protectorado francés

El islam fue un factor esencial en la política del protectorado francés, instalado en el país alauita a partir del tratado de Fez del 30 de marzo del 1912. El islam fue instrumentalizado por la potencia francesa a su conveniencia para establecer el control político del país. Francia un país laico llevó a cabo una sigilosa política de utilización del islam y sus símbolos. Utilizó la simbología religiosa del sultán, el apoyo a las cofradías, la protección del patrimonio islámico, el intento fallido de reforma de Universidad al-Qarawiyyin y se sirvió de algunos ulemas para intentar conseguir sus objetivos. El cénit de la política de instrumentalización del islam llegó con el *dahir* bereber de 1930, por el cual las poblaciones bereberes dejaban de estar sometidas a la sharía islámica con el objetivo, según los ulemas salafíes, de dividir a la sociedad marroquí y controlar al país. Este decreto supondría la unión entre el salafismo y el Movimiento Nacional, por el cual nacería la salafiyya nacionalista.

El tratado de 1912 establecía que los franceses ocupaban el país para pacificarlo y restablecer el orden interior y la seguridad, y que, además, supuestamente estaba

[172] Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 42.
[173] Laroui, Abdallah (1997): *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí* (1830-1912), op., cit., p. 344.

consagrado a salvaguardar los poderes del sultanato jerifiano, introduciría reformas para modernizarlo y promover su desarrollo económico. Respecto al islam y sus instituciones quedaban protegidos en el artículo primero del tratado, que rezaba:

> Este régimen salvaguardará la situación religiosa, el respeto y el prestigio tradicionales del sultán, el ejercicio de la religión musulmana y las instituciones religiosas, especialmente las de los habous. Conllevará la organización de un *majzen* jerifiano reformado[174].

El general Hubert Lyautey, residente general y máxima autoridad francesa en Marruecos desde 1912 hasta 1925, era el tenía el poder político y militar de facto, ya que el sultán por entonces Muley 'Abd al-Ḥafīd era una figura meramente simbólica. Lyautey tenía claro la utilización del prestigio religioso del sultán como máximo jefe religioso al ser descendiente del profeta. Lyautey declaraba:

> No estamos aquí en Túnez [...], allí el protectorado es una ficción, aquí está, y debe ser una realidad. Con respecto a esta nación fanática, tan celosa de su independencia, y de la que dos tercios todavía están disidentes, el jerife coronado ha conservado todo su prestigio religioso, y es una fuerza que debe ser, hasta nueva orden al menos, salvaguardada cuidadosamente para utilizarlo para nuestro beneficio[175].

Hubert Lyautey, mariscal con amplia experiencia en misiones francesas tanto en Madagascar como en Argelia, dejó su impronta en un Marruecos hasta entonces inestable y sometido a revueltas tribales. Nada más llegar a Marruecos tuvo que hacer frente a revuelta tribal de al-Ḥiba quién quería tomar el poder llegando a estar a las puertas de Fez, la capital del sultanato jerifiano. Lyautey después de sofocarla utilizando la mediación de jefes tribales y mudó la capital del sultanato a Rabat con la aquiescencia del sultán Muley Ḥafid. Lyautey supo entender el papel del islam y en concreto el capital religioso del sultán para que su política, primero de pacificación y luego de control directo del país, triunfase. El residente francés tomaba y ejecutaba las principales decisiones con la colaboración del gran visir al-Muqrī en nombre del sultán de turno, mientras tanto los sultanes jerifes solo sancionaban los decretos previamente preparados por el residente general.

El historiador francés Pierre Vermeren comenta: "Lyautey reconstruyó Marruecos de su mano. El tratamiento reservado al islam y a su sistema de poder, centrados alrededor de la figura del sultán, tenían un lugar preeminente"[176].

---

[174] Tratado para la organización del Protectorado francés en el Imperio jerifiano. Disponible en: http://mjp.univ-perp.fr/constit/ma1912.htm. Visto por última vez el 20.01.2019.

[175] Youssef, Belal (2011): "*1.*Islam, protectorat et nationalisme", en *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* [en línea]. Lyon, ENS Éditions. Disponible en:https://books.openedition.org/enseditions/944#bodyftn63. Visto por última vez el 20.01.2019.

[176] Vermeren, Pierre (2016): *La France en Terre d´Islam: Empire colonial et religions, XIX-XX*, Paris, *siècles*, Éditions Belin, p. 216.

Lyautey, sostiene Vermeren, desde 1912 tuvo las órdenes cristianas fuera de Marruecos, protegió las mezquitas y los lugares sagrados, prohibiendo la entrada a las mezquitas a los cristianos, preservó y prohibió las medinas, los santuarios, tierras habous y escuelas islámicas y, dejó florecer muchas cofradías y moussems. Salvaguardó los cementerios musulmanes, restauró y mantuvo los edificios religiosos y mezquitas[177], hubo una política de apoyo a las cofradías, a sus prácticas sociales como el culto a los santos, los moussems, ziarat a los santuarios, etc.[178]. En la política de residente general Lyautey de utilizar tanto al islam, como sus símbolos, también entraban las cuestiones sociales, ya que Lyautey incluso llegó a reglamentar la mezcla sexos. Y cuando Francia pasaba serios apuros debido a la resistencia armada encabezada por los ulemas de la Qarawiyyin, los franceses promulgaron el dahir del 29 de diciembre de 1953, criminalizando la resistencia armada convirtiéndola en crimen castigado con la muerte. Para justificar dicho *dahir*, la potencia ocupante hizo uso de los sabios ulemas del *majzen* y de la ley islámica para castigar a los culpables de los desórdenes y para devolver al país a la "vida normal"[179].

Así pues, después de tres años como residente general, el mariscal Lyautey declaraba en 1915:

> He mantenido Marruecos solo por mi política musulmana. Estoy convencido que es la correcta y pido que nadie venga a estropear mi juego. Se trata de usar las instituciones tradicionales, someterlas a nuestro control, sin debilitar su prestigio, y animarlas con nuestro impulso, sin alterar su carácter[180].

El investigador Youssef Belal afirma sobre el mariscal Lyautey lo siguiente:

> Para gobernar Marruecos, Lyautey manejó discretamente las instituciones representativas del islam. Se trata de hacer creer a los marroquíes que su religión se conserva dando a los organismos tradicionales la ilusión de dejar hacer en completa independencia en todo lo relacionado con las cuestiones del islam. Además, Francia debe instrumentalizar el islam mientras gobierna detrás de la cortina. […] El islam político de Francia no es sólo el resultado de una elección de Lyautey, sino que será una constante del régimen colonial. Las decisiones importantes se tomarán en nombre de la religión musulmana, incluso después de su partida[181].

---

177 Ibid., P. 226.

178 Ibid., P. 227.

179 Daniel, Rivet (2006): "12: Quelques propos sur la politique musulmane de Lyautey au Maroc (1912-1925)". En: Pierre-Jean Luizard (éd): (2006): *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte, pp. 255-270. Disponible en: http://www.cairn.info/le-choc-colonial-et-l-islam--9782707146960-page-255.htm. Visto por última vez el 20.01.2019.

180 Youssef, Belal (2011): "*1.*Islam, protectorat et nationalisme", en *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* [en línea]. Op., cit.

181 Belal, Youssef (2013): "L'islam politique au Maroc", [en línea], Pouvoirs, 2013/2 (n° 145), pp. 71-81. Disponible en: http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2013-2-page-71.htm. Visto por última vez el 20.01.19.

Así, aunque la expulsión por el régimen del protectorado en 1953 del sultán Muḥammad Bin Yūsef fue por causas políticas entre las cuales estaba el apoyo del sultán tanto a los movimientos de independencia en el tercer mundo, como su apoyo al Movimiento Nacional que luchaba contra la ocupación francesa. Los franceses justificaron la decisión de deportar al sultán por la necesidad de salvaguardar el islam contra el islam promulgado por el movimiento de la *salafiyya*, el pensamiento hegemónico del Movimiento Nacional. El residente general Guillaume depuso al sultán después de reunir mediante una petición las firmas de los líderes religiosos, locales, jefes de cofradías y notables que pidieron la deposición del sultán por "incumplimiento de sus deberes religiosos"[182]. La prensa francesa de Marruecos titulaba en esa ocasión: "El veredicto de los notables. La política de sultán es incompatible con la ley del Islam"[183].

2.2.3. De la *salafiyya* reformista a la *salafiyya* nacional según Muḥammad ʻAllāl al-Fāsī

En una conferencia pronunciada en la Universidad de al-Azhar mientras estaba en el exilio en Egipto -1947 hasta 1956-, ʻAllāl al-Fāsī definió la *salafiyya* reformista –utiliza también el término renovadora- e hizo una cronología de la llegada de ese pensamiento a Marruecos, y de cómo el pensamiento de la *salafiyya* se unió con el Movimiento Nacional para convertirse en la llamada *salafiyya* nacional. Una vez conseguida la independencia, ʻAllāl al-Fāsī publicó el contenido en una obra[184]. Para ʻAllāl al-Fāsī, El movimiento de la *salafiyya* quería el retorno a las fuentes primitivas del islam:

> El movimiento de la *salafiyya* quiere el retorno de la religión a su origen auténtico y a sus fuentes puras para quitar todo lo que le han pegado las generaciones en forma de estancamiento, ingratitud y lo que ha cubierto su verdad pura por las desviaciones e interpretaciones de los ignorantes[185].

Según ʻAllāl al-Fāsī Allal, la *salafiyy*a reformista se inscribe en un proceso de renovación del islam continuado en el tiempo desde el imam Aḥmad ibn Ḥanbal[186], pasando por bin Taymīya[187] y el imam Šatibi[188]. Al-Fāsī resalta asimismo que el elemento principal de este movimiento es que acepta la evolución y la amplitud, en el sentido de entender el islam de forma amplia. Su función primordial es abrir los corazones y las mentes, y

---

182 Youssef, Belal (2011): "*1.*Islam, protectorat et nationalisme", en *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* [en línea]. Op., cit.

183 Ibid.

184 Al-Fāsī, ʻAllāl (1956): *Ḥadiṯ al-Maġrib fī al-Mašriq*, El Cairo, al-Maṭbaʿa al-ʿālamiyya.

185 Ibid., p. 127.

186 Ibid.

187 Ibid.

188 Ibid.

finalmente la *salafiyya* tiene que ser parte del movimiento por la liberación llevado a cabo por la umma arábiga en tiempos de ocupación extranjera[189].

'Allāl al-Fāsī cita la primera aparición del movimiento de *salafiyya* en el Naŷd, en la Península Arábiga, de la mano de Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahāb[190]. Al-Fāsī lo cita como el revolucionario que luchó contra las herejías, las aberraciones y los mitos e hizo volver a las personas al islam "puro" del Corán y la sunna profética. El islam "auténtico" promulgado por 'Abd al-Wahāb llegaría a Marruecos, según al-Fāsī, primero de la mano del sultán Ibn 'Abd Allāh (1757-1790), quién propagó y llamó a sus súbditos a aceptar el salafismo, y de peregrinos marroquíes a la Meca que volvían con las ideas wahabíes. Pero fue el sultán Muley Sulaymān (1760-1822) quién más hizo para que la nueva doctrina wahabí se pudiese expandir en el Marruecos de entonces. Al combatir las herejías e insistir en el recurso al Corán y la sunna, Muley Sulaymān, mediante peticiones suyas que se leían en los púlpitos de las mezquitas, advertía a sus súbditos de no salirse de la sunna profética y de las exageraciones en las prácticas e innovaciones.

Muley Sulaymān como todos los reyes musulmanes recibía las correspondencias de 'Abd Allāh al-Saūd que recién había tomado control de los lugares santos del islam y hacía llamamiento a los reyes musulmanes a seguir su doctrina wahabí. Muley Sulaymān a partir de entonces envió a delegaciones de peregrinos para conocer más a fondo la nueva doctrina salafista, que una vez vueltos al país hablaban de ella como el islam "puro y auténtico". Para 'Allāl al-Fāsī, todos los sultanes del país, desde bin 'Abd Allāh hasta Muḥammad bin Yūsef (1927-1961), que sería Mohamed V, después del protectorado, aceptaron y apoyaron el movimiento salafista.

A finales del siglo XIX, los ulemas marroquíes consiguieron convertir la doctrina salafista en un movimiento nacional religioso, cultural y político-social con la adhesión de las élites marroquíes y también de las clases populares. Esos ulemas utilizaron los púlpitos de la Universidad *al-Qarawiyyin* para inculcar la doctrina salafí reformista. El primero de ellos fue el jeque 'Abd Allāh al-Sanūsi, un ulema de la *Qarawiyyin* que viajó a Egipto y tuvo contactos con los ulemas wahabíes. El jeque Sanūsi, tal como afirma al-Fāsī, aceptó y se imbuyó de la doctrina wahabí. Al volver al país hizo propagación de la doctrina salafista entre sus alumnos y seguidores, rápidamente tuvo la oposición de los ulemas de la citada universidad que llegaron a pedir al sultán Muley Ḥasan su expulsión de la *Qarawiyyin*. Pero Muley Ḥasan rechazó la petición y les respondió que lo que predicaba el jeque al-Sanūsi estaba siendo conforme al islam verdadero y "la sunna profética pura"[191]. La predicación de la nueva doctrina siguió adelante y fue llevada a cabo más tarde por discípulos de al-Sanūsi entre ellos otro ulema de gran relevancia, Muḥammad Ibn al-'Arabī al-'Alawī.

---

189 Ibid., pp. 127-129.
190 Ibid., p. 129.
191 Ibid., p. 129.

Los dos ulemas a quienes se les reconoce más el haber expandido la doctrina salafí en Marruecos fueron los jeques Šu'ayb al-Dukālī y Muḥammad Ibn al-'Arabī al-'Alawī. El primero en Rabat y el segundo en Fez, en la Universidad *al-Qarawiyyin*. Estos dos ulemas reunieron a cientos de alumnos y seguidores, predicando la vuelta al islam auténtico y denunciando a las cofradías sufíes por sus comportamientos y prácticas censurables contrarias al islam y las enseñanzas del profeta. Al-Fāsī señala respecto al maestro al-Dukālī lo siguiente: "A su alrededor se congregaron jóvenes con talento que distribuían los libros de los salafíes impresos en Egipto"[192].

Šu'ayb al-Dukālī volvió al país en 1907, tras haber residido en Oriente una década; había estudiado en la Universidad al-Azhar en el Cairo y asistido a los cursos de exégesis coránica (tafsir) de Muḥammad 'Abduh, por cuya enseñanza fue influenciado[193]. Por lo que respecta a Muḥammad Ibn al-'Arabī al-'Alawī estaba muy influenciado por teólogo y jurista medieval Ibn Taymīya, era más agresivo que al-Dukālī, atacaba más a las estructuras de las cofradías. Las ideas de estos dos ulemas se implantaron en la *Qarawiyyin* sobre todo, y en las nuevas escuelas modernas fundadas por los salafistas en todo el país[194].

La influencia de los pensadores salafíes reformistas como Muḥammad 'Abduh, Jamāl al-Dīn al-Afgānī y Rašīd Riḍā en los ulemas marroquíes, en concreto Muḥammad Ibn al-'Arabī al-'Alawī y Šu'ayb al-Dukālī y el propio 'Allāl al-Fāsī significó una transformación doctrinal de la *salafiyya* marroquí, en el sentido de que la *salafiyya* marroquí se desligó del wahabismo doctrinalmente por un pensamiento islámico más progresista, si bien la ideología salafista reformista era fiel al Corán y a la sunna profética, pero a la vez defendía la adaptación de tales normas sagradas a cada época.

'Allāl al-Fāsī cita la transformación de la *salafiyya* reformista como movimiento intelectual que pretendía el progreso mediante el retorno al islam puro hacia un movimiento nacional político, cultural, religioso y armado en 1930, con motivo de la rebelión contra el decreto bereber impuesto por el protectorado francés. Las causas presentadas por al-Fāsī se manifiestan en la política anti-islámica y anti-árabe francesas, según al-Fāsī, los franceses pretendían llevar a cabo una política planificada en su esencia contraria al islam a través de la adopción de planes educativos laicos, de la llegada de misiones cristianas al país y, finalmente con la promulgación del llamado *dahir* bereber el 16 de mayo del 1930, impuesto al sultán Muḥammad Ibn Yūsef.

El *dahir* bereber fue considerado como una agresión contra el islam y la lengua árabe por los salafistas marroquíes. El *dahir* dividía el país en dos zonas jurídicas, una bereber y la otra árabe. La bereber donde la ley islámica fue sustituida por el derecho francés, suprimiendo los tribunales islámicos, además de suprimir la lengua árabe,

---

192 Ibid., p. 130.
193 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., pp. 44-47.
194 Ibid.

pasaba a depender de los tribunales franceses, y también se suprimió la enseñanza de la educación árabe e islámica. La otra parte del reino era la parte árabe donde prevalecía la ley islámica, los tribunales islámicos y la lengua árabe. Para al-Fāsī la política de los franceses consistía en que Marruecos estaba dividido en dos partes, una bereber y otra árabe, esta última era considerada la ocupante, por lo tanto, los franceses tenían la misión de liberar a la parte bereber de la ocupación árabe religiosa, lingüística y judicial. Al-Fāsī comenta que una vez establecido el decreto bereber los franceses abrieron la puerta a las misiones evangelizadoras en la zona bereber para cristianizar a los habitantes con todo el apoyo de las autoridades coloniales francesas[195].

En un texto dirigido por los principales líderes del Movimiento Nacional entre ellos ʻAllāl al-Fāsī a la sociedad francesa sobre el *dahir* bereber se constata su preocupación por la pérdida del derecho islámico en cuanto al estatuto personal, el estatuto que regula el matrimonio:

> Los marroquíes [...] no piden una mejor reorganización de su justicia. Pero reorganizar y reformar no significa crear una nueva justicia en una parte del país, una justicia en completa oposición (especialmente en lo que respecta al estatuto personal) con la ley de la religión oficial. Lo que se necesita para satisfacer las legítimas aspiraciones del pueblo marroquí es reformar la justicia musulmana sin apartarse de sus principios fundamentales y aplicar esta reforma en todo el país a todos los sujetos marroquíes sin distinción de raza[196].

La agresiva política colonial francesa fue vista por los salafíes marroquíes como una agresión contra la identidad marroquí, una agresión contra el islam y la lengua árabe. Y en esta lucha nació según al-Fāsī la *salafiyya* nacional: "salafiya porque quiere imponer en el país la legitimidad islámica, y nacional porque quiere luchar contra el dominio extranjero y todo su programa para controlar el país"[197].

A partir de 1930 nació un nuevo movimiento nacional articulado alrededor del pensamiento salafista que iba a luchar contra los franceses en el terreno cultural, social, político y militar.

Para ʻAllāl al-Fāsī el futuro del islam estaba relacionado con el triunfo del islam en su versión salafista, que era la vuelta a las fuentes esenciales del islam, el Corán y la sunna profética, junto con la adaptación a la modernidad y la utilización de la razón humana.

El Movimiento Nacional de resistencia que llevó a cabo la lucha armada contra los franceses desde 1930 hasta la independencia del país en 1956 tuvo como seña de identidad el islam en su versión salafí, los ulemas, principalmente de la Universidad *al-Qarawiyyin*, las mezquitas y las cofradías jugaron un papel fundamental en el éxito del

---

195 Al-Fāsī, ʻAllāl (1956): *Ḥadiṯ al-Maġrib fī al-Mašriq*, El Cairo, al-Maṭbaʿa al-ʿālamiyya, op., cit., p. 135.

196 Youssef, Belal (2011): "*1.*Islam, protectorat et nationalisme", en *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* [en línea]. Op. cit.

197 Al-Fāsī, ʻAllāl (1956): Ḥadiṯ al-Maġrib fī al-Mašriq, El Cairo, al-Maṭbaʿa al-ʿālamiyya, op., cit., p. 131.

movimiento. El Movimiento Nacional, apunta Muḥammad ʻĀbed al-Ŷābrī, "era inicialmente un movimiento salafista. Durante los años treinta, cuarenta, y cincuenta, nacionalismo y salafismo eran una sola cosa"[198].

ʻAbd al-Krīm Ḥajī una de las figuras importantes del Movimiento Nacional en la ciudad de Salé explica el porqué de la articulación de la resistencia en torno al islam:

> Éramos doce personas y discutimos la amenaza que representaba el dahir [bereber] y lo que teníamos que hacer para combatirlo. Había dos posiciones. El primero era luchar contra este dahir desde un punto de vista nacional. La segunda posición era hacerlo desde un punto de vista religioso. La idea de nación en ese momento era inexistente y el pueblo marroquí la miraba con providencia, porque el nacionalismo del líder turco, Mustafá Kemal, considerado al principio como un héroe del islam, finalmente se volvió contra él y luchó contra él. En suma, preferimos la resistencia religiosa porque todos los marroquíes están apegados a su religión y están listos para morir por ella[199].

2.3. El islam como referente ideológico: el Istiqlal

En el Marruecos del siglo XX el islam ha sido la referencia principal de todos los actores políticos, ya sea la monarquía, el Movimiento Nacional, y después de la independencia todos los partidos políticos legales han tenido el islam como referencia. Eso sí, cada partido político según su ideología ha tenido y tiene su visión particular del islam. Por lo que respecta a los partidos de Izquierda su visión del islam y del papel de la religión tanto en la política como en la legislación es compleja porque no pueden defender abiertamente la separación entre religión y estado, ya que el islam además de ser religión mayoritaria en Marruecos representa el elemento de identidad principal de la sociedad. Como afirma Mohamed Tozy los partidos considerados de izquierdas o socialistas tienen una posición ambigua respecto al islam:

> Los partidos que se proclaman socialistas, pero mantienen una relación confusa con el islam: intentan hallar una interpretación del islam que lo excluya del campo político, pero tampoco defienden abiertamente la opción laica. Estos partidos tienen una relación muy ambigua con el islam, que solo es una parte esencial de sus planteamientos, oficiales o paraoficiales, como táctica defensiva o bajo la presión de una clientela muy apegada a los valores religiosos[200].

Por otra parte, hay dos partidos políticos que han tenido una fuerte relación con el islam pero que, a lo largo del tiempo se ha atenuado. Tanto el Movimiento Democrático

---

198 Muḥammad ʻĀbed al-Ŷābrī citado en Ignace, Dalle (2006): *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op. cit., p. 718.

199 Youssef, Belal (2011): "*1.*Islam, protectorat et nationalisme", en *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* [en línea]. Op., cit.

200 Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op. cit., p. 110.

Popular Constitucional, que en 1998 se convirtió en el Partido Justicia y Desarrollo, como el Istiqlal han tenido el islam como referente ideológico principal y elemento principal de sus planteamientos y de sus proyectos políticos. Veremos en los capítulos siguientes cómo ha ido mutando a lo largo de los años el concepto del referente islámico en el PJD. Respecto al Istiqlal, tanto su ideología como sus planteamientos políticos han estado ligados a la figura de Muḥamed ʻAllāl al-Fāsī. Así pues, el ideario ideológico y político del *zaʻīm* (líder) fue el ideario del Istiqlal desde 1959, año en el que al-Fāsī a se convirtió en el líder del partido, hasta su desaparición en 1974. Posteriormente a la muerte del *zaʻīm,* el Istiqlal paulatinamente se fue secularizando y perdiendo influencia en la política nacional.

2.3.1. Muḥamed ʻAllāl al-Fāsī (1910-1974): el gran zaʻīm intelectual y ulema

Muḥamed ʻAllāl al-Fāsī nació en Fez en 1910, procede de una gran familia opulenta e intelectual fassi. Es hijo del *ʻālem* (sabio) ʻAbd al-Wuāḥid al-Fassi, que fue conservador de la Universidad de *al-Qarawiyyin* y secretario del consejo de ulemas. ʻAllāl al-Fāsī se influenció de las ideas reformistas de al-Afgānī, Muḥammad ʻAbduh y Rašīd Riḍā entre otros y de los ulemas marroquíes como al-Dukālī y al-Sanūsī.

ʻAllāl al-Fāsī ingresó en la *Qarawiyyin* a los diecisiete años, donde se le conoció por sus ideas anticolonialistas. Además de apoyar a ʻAbd al-Krīm al-Jaṭābī en la guerra del Rif fundó la "*asociación al-Qarawiyyin para la resistencia contra los ocupantes*", en la que reunió a sus compañeros de estudios con el fin de promover actividades nacionalistas y anti coloniales. Continuó su actividad con perseverancia hasta que obtuvo el grado de la *ʻâlamiyya* de la Universidad de *al-Qarawiyyin* en 1930, cuando tenía sólo veinte años. Una vez licenciado impartió en la misma Universidad con fervor las ideas del salafismo reformista de ʻAbduh, al-Afgānī e bin Bādīs entre otros. ʻAllāl al-Fāsī estaba convencido que el futuro de la sociedad marroquí y las sociedades musulmanas estaba en su adhesión al islam de corte salafista reformista. Debido a su activismo religioso y su lucha anticolonial sobre todo contra el *dahir* bereber de 1930 fue expulsado de la *Qarawīyyin* en el mismo año, y más tarde fue detenido por el ocupante francés y desterrado al extremo lejano del Atlas Medio durante varios meses. Su lucha contra el decreto bereber y su activismo político-religioso le reportaron notoriedad y prestigio. En 1933 con veintitrés años se ve obligado a abandonar el país y viaja a España, Francia y Suiza, donde conoce al adalid del panarabismo árabe, el emir druso Šakīb Arsalān.

Volvió un año después, en 1934, y participó en el Comité de Acción de Marroquí en el desarrollo del plan de reforma, que se propondrá a París sin éxito. Este plan denunciaba la política del protectorado francés como “racial, parcial, oscurantista, antiliberal,

colonialista y asimilacionista"[201].Tras ser elegido presidente del nuevo Partido Nacional en 1937, ʻAllāl al-Fāsī es desterrado a Gabón en noviembre del mismo año. Permanece allí y tras nueve años, fue absuelto gracias a la intervención de Muḥammad V que intercedió a su favor ante el general De Gaulle[202].

De vuelta en Marruecos en 1946, se convirtió en uno de los líderes del partido Istiqlal creado en 1943. Su estancia en Marruecos fue breve, Viajó a Francia, donde escribió en los periódicos pidiendo la independencia de su país. Luego abandonó Francia y visitó muchos países árabes. Se detuvo en Egipto, que le dio una cálida bienvenida. Una vez instalado en el Cairo, ʻAllāl al-Fāsī, junto con ʻAbd al-Krīm al-Jaṭābī y algunos nacionalistas tunecinos y argelinos, lucha por la creación de un comité de liberación del Magreb árabe, que salió a la luz el 9 de diciembre de 1947. Impartió clases en al-Azhar y escribió libros, el más importante de los cuales se titula *Autocrítica*[203]. Según Ignace Dalle:

> Inspirándose en De Gaulle, redacta numerosos discursos radiodifundidos, entre ellos el famoso *nida' al-Qahira* [llamada desde el Cairo], que pronuncia tras la deposición del Sultán Ben Yussef, a la manera del general De Gaulle desde Londres[204].

ʻAllāl al-Fāsī volvió a Marruecos en marzo 1956 siendo recibido por decenas de miles de compatriotas pese a la fuerte lluvia[205] al grito de *zaʻīmuna siyāsi yahia,* ʻAllāl al-Fāsī (nuestro líder político, viva ʻAllāl al-Fāsī)[206]. ʻAllāl al-Fāsī, además de ser fiel al islam en su expresión salafista reformista, siempre fue fiel al trono alauita pese a los enfrentamientos, tensiones y divergencias mantenidas por el *zaʻīm* tanto con Muḥammad V como con Ḥasan II. Cuando los franceses destituyeron en agosto de 1953[207] al sultán Muḥammad Ibn Yūsef y después le deportaron, reemplazandolo por Muḥammad Bin ʻArafa, ʻAllāl al-Fāsī desde el Cairo denunció la destitución del sultan e instó a los marroquíes a luchar contra el opresor francés para recobrar la independencia y para que Muḥammad Ibn Yūsef recuperara el trono.

Debido a la escisión del ala izquierdista del Istiqlal en 1959, se creó la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), comandada por Mehdī Ben Barka, ʻAllāl al-Fāsī se convirtió en el líder indiscutible del partido y su ideólogo principal hasta su fallecimiento en Rumanía, en 1974. El *zaʻīm* que fue ministro de Asuntos Religiosos durante casi dos años, entre 1961 y 1963, abandonó el puesto por desavenencias graves con Ḥasan II. Durante sus dieciocho meses como ministro de Asuntos Religiosos y con pocos recursos

---

201 Dalle, Ignace (2006): *Los Tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op., cit., p. 82.
202 Ibid., p. 82.
203 Ibid., p. 83.
204 Ibid.
205 Ibid., p. 76.
206 Ibid., p. 80.
207 Primero fue desterrado en Córcega y luego a Madagascar, junto con toda su familia.

el *za'īm* creó revistas religiosas, construyó mezquitas en los pueblos rurales y desarrolló la instrucción religiosa.

2.3.2. La ley islámica y el árabe como señas de identidad y la democracia como mecanismo

El pensamiento de 'Allāl al-Fāsī tiene como pilares fundamentales al islam como religión, sistema de valores y corpus legislativo, y el árabe como elemento identitario nacional junto al islam. Siendo jefe del Istiqlal la lucha del *za'īm* y de su partido siempre se concentró en dos cuestiones fundamentales, el respeto a la sharía como fuente de derecho y gobierno, es decir, que tanto la forma de gobernar y las leyes debían ser conformes al Corán, y por otra parte, la arabización del sistema educativo, de la administración y de la vida pública.

'Allāl al-Fāsī tiene un concepto del islam que abarca la fe, la moral, los comportamientos, las acciones humanas y también es un sistema de leyes y de gobierno.

> El islam es dogma y es sharía, por lo tanto no acepta de nosotros que nos contentemos con la fe en Dios, que recemos, que hagamos la zakat, que hagamos la peregrinación, que ayunemos, que hagamos acciones benéficas, nos pide que hagamos todo eso, además de hacer que se aplique la sharía islámica en nuestras transacciones, en nuestros asuntos, en nuestra administración y en nuestro gobierno[208].

'Allāl al-Fāsī dice que el islam no acepta la teoría de algunas naciones de la separación entre religión y Estado, y afirma:

> El islam no acepta la separación del estado y la religión. El estado, desde la visión del islam, es un grupo de representantes de la comunidad musulmana escogidos por ella para aplicar los preceptos de su religión y las recomendaciones de su profeta. La expresión *el islam es estado y religión* no basta para explicar lo que pretende el islam. La religión posee varias dimensiones que conciernen a la fe, al culto, al poder, a las transacciones y a la justicia. El estado solo existe por el interés de la religión[209].

Al-Fāsī afirma que el islam no acepta que la constitución o las leyes estén fuera de las fuentes de la ley islámica, que son el Corán y la sunna profética[210]. Para el *za'īm* la separación entre islam y estado no se puede imaginar porque si se separa la religión del estado, se tiene que suprimir el estado y permanecer la religión. El islam, según al-Fāsī, es considerado un estado al servicio de las personas y las personas son un grupo de individuos. No se puede imaginar dentro del islam a un individuo musulmán separado

---

208 'Allāl, al-Fāsī (1996): *Difā 'an 'an al-* Šarī'a (en defensa de la ley islámica), Rabat, Maktabat al-Risala, p. 54.

209 Ibid., p. 54.

210 Ibid., pp. 54-55.

de la religión y, por lo tanto, no se puede imaginar al diputado musulmán que representa a la comunidad musulmana y gestiona sus asuntos sin la ley divina, ni se puede imaginar a un ministro, o rey o presidente de una República haciendo lo contrario que la comunidad de musulmanes no acepta. Para ʻAllāl al-Fāsī, una verdadera comunidad islámica solo acepta el gobierno de la ley islámica. Para el *zaʻīm,* el islam es claro y no acepta que los creyentes solamente se contentan con el dogma y no sigan la legislación islámica[211]. El Corán es claro según ʻAllāl al-Fāsīl en cuanto que hay seguir la ley divina, es decir, el Corán en todas sus facetas.

Para ʻAllāl al-Fāsī la sharía islámica es completa, global válida para cualquier época y lugar. Sin embargo, para al-Fāsī la evolución, el desarrollo y la modernización es necesaria en los ámbitos científico, social, económico y político. Sin embargo, según al-Fāsī toda evolución tiene que medirse con las normas de la sharía islámica[212], es decir, toda evolución o cambios que sean acordes con la ley divina serán aceptados y si no son acordes con ella serán rechazados[213].

Para ʻAllāl al-Fāsī la soberanía solo puede ser de Dios, mientras que la soberanía práctica, es decir, el gobierno en la práctica debe ser ejercido por la nación, por el conjunto de los ciudadanos que tienen que elegir a su Gobierno mediante los procedimientos de cada época[214]. Así pues, al-Fāsī considera que la constitución de un país islámico debe ser el Corán, pero quién ejerza el gobierno en la práctica tiene que salir de la voluntad de los ciudadanos musulmanes. El Gobierno elegido por los ciudadanos no puede gobernar en contra de la ley islámica.

Al-Fāsī habla de la democracia en su obra *Maqāsid al-šarī ʻa al-islāmiyya wa makarramātiha* (las intenciones de la ley islámica y sus beneficios) y está de acuerdo en que sea la comunidad la que elija a sus representantes, por lo que los elegidos asumirán el poder delegado de los ciudadanos. Pero ʻAllāl al-Fāsī se distancia del sistema democrático liberal y señala lo siguiente: "El poder de la Comunidad está ligado por su concordancia con las fuentes de la sharía islámica. Esa es la gran diferencia entre la teoría de la soberanía en el islam y otras"[215]. ʻAllāl al-Fāsī afirma que la religión en un estado islámico no se puede desligar de la política, los dos son parejos[216]. En la citada obra ʻAllāl al-Fāsī va repitiendo su defensa de la globalidad del islam y, por lo tanto, es fácil concluir que su ideal de la democracia se basa en que los ciudadanos- al-Fāsī los llama en su obra "comunidad"- tienen que elegir a sus gobernantes, pero el ejercicio del poder por parte de los elegidos tiene que estar conforme a la sharía o, en cualquier caso, no pueden transgredirla. La democracia solo es un procedimiento, un mecanismo de

---

211 Ibid., p. 57.
212 Ibid., p. 146.
213 Ibid., 146.
214 Al-Fāsī, ʻAllāl (1999): *Maqāsid al-šarī ʻa al-islāmiyya wa makarramātiha* (Las intenciones de la ley islámica), Rabat, Imprenta al-Risala, pp. 219-222.
215 Ibid., p. 220.
216 Ibid., p. 220.

elección de los gobernantes mientras que las leyes y la forma de gobernar tiene que estar conforme con la ley islámica.

En su obra *Naqd al-ḏātī* (*Autocrítica),* escrita en 1952, ʻAllāl al-Fāsī defendía un modelo político marroquí parecido al inglés[217], afirmando lo siguiente:"la democracia marroquí tiene que estar basada en el sistema parlamentario"[218]. ʻAllāl al-Fāsī llamaba a la participación en política de todos los miembros de la comunidad incluida la mujer, quién tiene que tener los mismos derechos políticos que el hombre. Para el *zaʻīm,* la mujer tiene que tener el derecho de votar y de ser elegida en igualdad de condiciones que el hombre[219]. Los miembros de la comunidad tienen que participar y vigilar al poder. El poder según al-Fāsī está en manos de la comunidad y es la comunidad, *la umma* quién tiene que proteger el poder[220]. El poder es cedido a los representantes del pueblo mediante elecciones. Al-Fāsī otorga al monarca un papel similar a la monarquía inglesa, de jefe de estado, de máxima autoridad religiosa, pero sin embargo es el Gobierno elegido por la comunidad quién tiene que tener la responsabilidad de gobernar a través de los ministros quienes tienen que rendir cuentas ante el Parlamento[221].

Además de la defensa de la ley islámica, el Istiqlal defendió de una forma tenaz la arabización de la educación, de la administración y de la vida pública. Para el Istiqlal de al-Fāsī, el islam y el árabe componían la identidad de la nación marroquí y por lo tanto había que arabizar el sistema educativo y la administración para proteger la identidad nacional de la aculturación francesa. El Istiqlal estuvo en los sucesivos años post independencia, unas veces en la oposición y otras en el Gobierno. Tanto en el poder o como fuera el partido del *zaʻīm*, siempre tuvo la arabización como uno de los elementos centrales de su reivindicación política.

En el año 1967 el Istiqlal publicó un memorándum titulado *Por la reforma de la enseñanza y su arabización,* en el que el partido defendía su compromiso con la arabización completa del sistema educativo marroquí, que hasta entonces era bilingüe[222]. Tres años más tarde, el 23 de mayo del 1970, unas 493 personalidades, entre ellos ulemas e intelectuales incluido al-Fāsī, firmaron un manifiesto denunciando la política educativa y lingüística bilingüe seguida hasta el momento por el poder como peligrosa para la identidad nacional, y alertaban que ponía en peligro la unidad nacional y el futuro del pueblo marroquí, y que la citada política solo habría tenido como resultado el afrancesamiento de las generaciones. Los firmantes demandan la arabización completa del país, arabización en todos los niveles educativos, en la

---

217 Al-Fāsī, ʻAllāl (1979): *Naqd al-ḏātī* (Autocrítica), El Cairo, Imprenta al-ʻĀlamiyya, pp. 141-142.
218 Ibid., p. 142.
219 Ibid., p. 143.
220 Ibid., p. 137.
221 Ibid., pp. 138-139.
222 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 85.

administración, en los negocios, en el trabajo y en la vida pública[223]. Después de la muerte del gran za'īm en mayo del 1974, el Istiqlal organizó su noveno congreso en el que escogió como nuevo jefe del partido a Muḥammad Būsta. Este abogado llevaría las riendas del partido hasta 1998. En la declaración del citado congreso figuraban como reivindicaciones principales: "el logro de la democracia y el establecimiento de instituciones constitucionales creíbles y la arabización de la educación y la administración pública y la vida pública"[224].

En 1977 el Istiqlal entró en el Gobierno después de varios años en la oposición obteniendo varias carteras entre ellas la cartera de educación nacional, siendo su titular 'Az al-Dīn al-'Arāqī durante diez años. Durante su mandato como ministro de Educación, se arabizó el sistema educativo marroquí[225], no solamente se arabizó el ciclo primario y secundario, sino que durante su mandato se crearon las licenciaturas de Estudios Islámicos en todas las facultades de letras.

'Allāl al-Fāsī, siendo un salafista reformista era partidario del progreso en todos los ámbitos, llegó a desaprobar la poligamia ya que, según él, la poligamia, aunque es permitida en el islam, comportaba graves perjuicios a la primera esposa o alguna de las esposas que eran abandonadas por sus maridos.

A pesar de su desaparición, la figura de 'Allāl al-Fāsī sigue siendo importante a nivel religioso, político y nacionalista, su aportación intelectual, y su figura no se ha puesto en duda ni por los académicos, ni los intelectuales, ni los políticos sea cual fuere su ideología. El pensamiento del *za'īm* pivota sobre un islam moderado reformista, la defensa de la monarquía y la arabidad. Su importante figura política, intelectual y moral es respetada y reivindicada tanto por la izquierda como por los islamistas. Con 'Allāl al-Fāsī tenemos a un sabio religioso que ha sido uno de los líderes políticos más importantes del Marruecos post independiente, su carisma se construyó sobre la base de su defensa del islam y de la patria, y posteriormente elaboró su discurso y su pensamiento político teniendo como referencia fundamental el islam.

2.4. La monarquía y el islam: utilización, control e institucionalización

2.4.1. Ḥasan II y la instrumentalización del islam

---

223 *Al-Furqan*, nº 35, 1995. Disponible en internet en: http://www.amazighworld.org/history/amazighophobia/morocco/allalfassi/index.php. Visto por última vez, el 20.01.19.

224 IX Congreso del Istiqlal citado en: http://istiqlal.info/a/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B2%D8%A8/ Visto por última vez 24.01.19.

225 Bukhars, Anouar (2010): *Politics in Morocco: Executive Monarchy and Enlightened Authoritarianism*, New York, Routledge, p. 33.

Las décadas sesenta y setenta fueron extremadamente difíciles para Ḥasan II, quien tuvo que hacer frente a un triple desafío: la lucha por el poder que le enfrentó a la izquierda nacida de la escisión del Istiqlal en 1959, capitaneada por Bin Barka quien no deseaba una monarquía absoluta, la izquierda estudiantil de ideología marxista-leninista, que tenía el control de los liceos y las universidades y era subversiva al régimen; y, finalmente el peligro del panarabismo representado por 'Abd al-Nāṣir, ya que representaba una ideología izquierdista nacionalista árabe y republicana contraria al régimen monárquico. La política hasaniana de recurrir a la religión como arma se llevó a cabo en el uso del discurso religioso en momentos de dificultad o para realizar la empresa del Sáhara, con la islamización y arabización de la educación, y en el control de los ulemas.

El politólogo Ḥasan Aourid, quien fuera compañero de pupitre de Muḥammad VI y portavoz de la Casa Real entre 1999 y 2003, habla de instrumentalización de la religión a partir de 1965 por parte de Ḥasan II[226]. El contexto le ayudará, según Aourid, con las manifestaciones estudiantiles de marzo de 1965 dirigidas por la izquierda, las protestas contra las reformas que pretendían instaurar el bilingüismo en los institutos, manifestaciones violentamente reprimidas por el poder que le llevó a decretar el estado de excepción durante 5 años[227]. El panarabismo en esos años capitaneado por 'Abd al-Nāṣir fue visto como un peligro por las monarquías conservadoras[228].

La dura humillación árabe sufrida frente a Israel en la guerra de los Seis Días que fue el inicio de la agonía de la izquierda en el mundo árabe, tuvo muchas consecuencias, entre ellas el repliegue de los regímenes árabes hacia la religión. Ḥasan II justificó de esta forma la derrota árabe:

> Debemos saber, nosotros los musulmanes, que Dios nos ha castigado por nuestras faltas y nuestros pecados. Él nos ha ordenado que no nos desunamos, nosotros nos hemos desunido y el fracaso se ha producido. Dios nos ha ordenado no calumniar nos unos a otros y nos hemos insultado verbalmente y por escrito. Dios nos ha invitado a no desobedecer sus enseñanzas y hemos desobedecido. Algunos de entre nosotros llegaron a pensar que era posible gobernar un país separando lo temporal de lo espiritual. Nos alejamos de Dios y Dios se alejó de nosotros[229].

2.4.1.1. La arabización e islamización de la educación

[226] Aourid, Hassan (2015): *l'impasse de l' Islamisme: cas du Maroc*, op., cit., p. 18.
[227] Ibid., pp. 18-19.
[228] Ibid.
[229] Ibid., p. 21.

En una época donde los institutos y las universidades estaban enteramente dominados por la izquierda marxista-leninista enemiga de la monarquía, Ḥasan II utilizó la represión y la religión para neutralizar la izquierda. En 1968 Ḥasan II impulsó la implantación de escuelas coránicas y defendió la necesidad del fortalecimiento de la educación islámica:

> En la actualidad existe una flagrante contradicción entre el contenido de la educación y el de la educación moral. […] Nuestros hijos, para ser buenos ciudadanos y buenos musulmanes, deben recibir una instrucción inspirada enteramente por nuestra religión[230].

A finales de los años setenta, la educación islámica entró en la enseñanza pública moderna como materia obligatoria. Asimismo, en el seno de las universidades, a partir de los setenta se abrieron departamentos de Estudios Islámicos[231].

La empresa de arabización fue dirigida por el istiqlaliano ʻAz al-Dīn al-ʻArāqī, ministro de Educación desde 1977 hasta 1986 y que posteriormente fue primer ministro durante seis años. Al-ʻArāqī constató que cuando él llegó al puesto la universidad estaba:

> Totalmente en manos de la oposición, con la ideología marxista-leninista. […] entonces, creé la especialidad de Ciencias Islámicas con el rey y el partido Istiqlal. […] por desgracia no la convertimos en una especialidad restringida, sino que la abrimos a todo el mundo. La culpa fue de los decanos, que no supieron dosificar las cosas. Dejaron que siguieran su curso. En esa época, las necesidades eran enormes. Acuérdense de cuando los problemas islámicos empezaron a plantearse en todas partes[232].

2.4.1.2. Utilización y control de los ulemas

A partir de finales de los años setenta la situación política a nivel internacional y nacional cambió. La ideología izquierdista en todas sus versiones empezó a languidecer desde mediados de los años setenta debido a la represión gubernamental implacable que llevó a prohibir en 1973 a la Asociación Nacional de Estudiantes Marroquíes. En el año 1975 fue asesinado el sindicalista y líder izquierdista ʻUmar Benjelūn, que supuso un golpe mortal para la izquierda que quedó huérfana de líderes carismáticos, a la vez

---

230 Belal, Youssef (2011): "2. Monarchie et symbolique religieuse", en: *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* [en línea]. Lyon: ENS Éditions. Disponible en:https://books.openedition.org/enseditions/945. Visto por última vez el 20.01.19.

231 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 85.

232 Citado en Citado en Dalle, Ignace (2006): *Los Tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op., cit., p. 511.

se hizo pública la existencia de una organización islamista, La Juventud islámica que, si bien el poder la disolvió de facto, entre la multitud de jóvenes que la componía saldrá un grupo que a principios de los años ochenta aparecerá públicamente, es el grupo de 'Abd al-Ilāh Binkīrān. En el mismo periodo 'Abd al-Salām Yāsīn, recién liberado del psiquiátrico por haber dirigido al rey una carta de amonestación en el 1974, empiezó su actividad político-religiosa. A principios de los ochenta empezó a asomar de forma esporádica en el país lo que dos décadas después se denominaría islamismo.

Aunque en Marruecos el islamismo era marginal en los inicios de los ochenta, Ḥasan II era muy consciente de la Revolución iraní y sus posibles efectos. Ḥasan II puso bajo su control, mediante decreto[233], a los ulemas, por una parte, y por otra empezó a regular el islam[234]. En un discurso del 1 de febrero de 1980, pronunciado en su palacio de Marrakech, Ḥasan II se dirigió a los ulemas constatando su ausencia de la vida social. El soberano quería revivificar el papel doctrinal de los ulemas reunidos en consejo contra las corrientes supuestamente subversivas:

> No sé, y no quiero saber, nobles ulemas, a quién o a qué […] debe ser imputada vuestra ausencia de la vida cotidiana marroquí. Incluso puedo afirmar que os habéis convertido en extraños a ella […] Señores, pagamos juntos […] el precio de ese fenómeno, ya que en las universidades y en los establecimientos de secundaria, la manera de enseñar el islam, no se habla más que de las causas de ruptura de la ablución y de la falta de validez de la oración y apenas se analiza el sistema económico, social verdaderamente socialista del islam; estudiantes y alumnos no aprenden más que la religión es, en principio, relaciones con los hombres[235].

El monarca siguiendo su discurso de fortalecimiento del islam en la sociedad dijo lo siguiente:

> El papel del *'ālim* (sabio) no puede limitarse a denunciar el mal. No puede colocarse delante de un cartel cinematográfico que represente por ejemplo a una mujer en traje de baño y decir: esto es el mal. Al hacerlo, asimilaría su papel al de muqadem -agente de más bajo rango del ministerio del Interior- de barrio encargado de los carteles. Vuestras intervenciones no deben ser las de ulemas frente a su gobierno, ya que es verdad que el gobierno y los ulemas constituyen una única familia. La religión y el mundo de aquí abajo se interfieren. El día en que un Estado musulmán separe la religión y el mundo, ese día, si llega alguna vez, justificaría que celebráramos el funeral por adelantado de tal Estado[236].

---

[233] El citado decreto Real está íntegro en la página web del ministerio de Asuntos Islámicos. Disponible en: http://www.habous.gov.ma/fr/files/Pages_de_dahir_CSO.pdf.

[234] Tozy, Mohamed (2013): "Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du « croire ». Les péripéties d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc", en Hibou, Beátrice (dir.) (2013): *La bureaucratisation néolibérale*. Paris, La Découverte, pp. 129-154.

[235] Zeghal, Malika (2006): Islam e Islamismo en Marrueco, op., cit., pp.194-195,

[236] Ibíd., p. 195.

2.4.1.3. La marcha verde como ŷihād pacífica

El 5 de noviembre del 1975 Ḥasan II se dirigió a los marroquíes anunciando que el día siguiente iba dar comienzo la Marcha Verde, que llevaría a unos 350.000 marroquíes y un centenar de extranjeros a ocupar el Sáhara Occidental mientras Franco agonizaba en el Pardo. Ḥasan II comenzó el discurso posiblemente más decisivo de su reinado recitando un versículo coránico "*fa ida 'azamta fatawakal 'la allah"* (si te has determinado, confía en Dios). En ese discurso de un cuarto de hora el monarca utilizó el término *muŷahid* (combatiente) para referirse a los marroquíes llegados a territorio saharaui, el soberano les dijo a sus compatriotas:

Y como guía para ti, y como el príncipe de los creyentes y el líder de tu política, te daré mi querido pueblo, algunos consejos. Primero: mi querido pueblo, una vez que cruces la frontera debes hacer la ablución seca en el nivel puro, luego recibe a la *qibla* y ora con tus zapatos porque eres un *muŷahid* y oras con tus zapatos, dándole las gracias a Dios[237].

Ḥasan II actuaba como príncipe de los creyentes, el imam supremo al referirse a sus fieles con el término de *muŷahid* sinónimo de guerrillero en una guerra santa y por lo tanto, al estar sus conciudadanos en una situación excepcional, su jefe religioso les recuerda que no hace falta que recen sin zapatos, como está estipulado en el islam, además utiliza el término *tayamum*, que es la ablución seca sin agua y que solo está permitida en circunstancias excepcionales para los musulmanes. Acto seguido les recuerda en el mismo discurso que es una empresa pacífica al aconsejarles:

> En caso de encontrarte a un español sea como fuera ese español, militar o civil, dale la mano, abrázale, intercambia con él tu comida y bebida y hazle entrar en tu tienda. No tenemos enemistad hacia los españoles, no sentimos resentimiento hacia ellos. Nos repugna cada derramamiento de sangre. Por el contrario, nuestra marcha es pacífica. Saludad, pues, a cualquier español al que conozcas. Y si, por casualidad, te dispara, sigue tu marcha, armado con tu única fe que nada puede sacudir.

En un momento de extrema tensión en donde cerca del medio millón de marroquíes espoleados por el rey viajan a un territorio aún colonizado por España en donde el Ejército español seguía destacado y por el cual había la incertidumbre de cómo recibiría a la muchedumbre marroquí, era necesario que el comendador de los creyentes se apoyara en la palabra de Dios para encomendar una misión excepcional y compleja a sus ciudadanos, se trataba de arrebatar a España su última colonia africana.

Incluso en las disputas políticas Ḥasan II hacía uso de su título de comendador de los creyentes. En 1981 estalló una crisis política entre la USFP y el monarca que no dudaría en usar su condición de príncipe de los creyentes en una cuestión netamente política. Después de un referéndum propuesto por rey que alargaba el Parlamento por dos años

---

[237] Discurso real del 5 de noviembre del 1975. Disponible en: http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/4307. Visto por última vez el 18.01.19.

más, un grupo de diputados de la USFP se negaron a acatar la decisión del monarca y se retiraron del Parlamento al considerar que la legislatura había terminado. Ḥasan II declaró entonces:

> En nuestra calidad de soberano de este país, de comendador de los creyentes y de garante intelectual y moral de la integridad del territorio nacional y del funcionamiento normal de las instituciones constitucionales, […] nos obliga a asegurar cueste lo que cueste la buena marcha de nuestras instituciones y de buscar los medios para poner fin a conductas tan irresponsables y frívolas como ésta[238].

Parece claro, pues, que Ḥasan II utilizó el título de comendador de los creyentes para actuar por encima de la constitución, de otorgarse poderes ilimitados haciendo una interpretación amplia para llegar a ser un rey absoluto. Se podría afirmar que la religión fue un instrumento a su servicio de para gobernar y noquear a sus adversarios políticos con la ayuda de un aparato represivo, por un lado, y utilizar la tradición y simbología islámica por otro, como fue la construcción de la gran mezquita Ḥasan II de Casablanca, o las festividades religiosas para presentarse ante sus súbditos como rey garante y representativo de un islam marroquí encarnado en la figura del comendador de los creyentes.

2.4.2. Muḥammad VI: control e institucionalización del islam marroquí

A los pocos años de que Muḥammad VI llegara al trono, Marruecos fue golpeado por el terrorismo dentro de un contexto de ataques terroristas a nivel internacional. Los ataques del 16 de mayo del año 2003 supusieron, entre otras cosas, la puesta en marcha de una vasta política de reforma religiosa que llevaría a una regulación e institucionalización de la práctica del islam en el país jerifiano.

Muḥammad VI, en su condición de máxima autoridad religiosa del país, ha reformado e institucionalizado el campo religioso. El monarca ha utilizado su autoridad religiosa de comendador de los creyentes para hacer posible que se aprobase la reforma del código de familia, la *mudawana* en el 2004, y más recientemente también como comendador de los creyentes intervino en el debate sobre la reforma de la ley del aborto para crear una comisión formada por el Consejo Superior de los Ulemas y el Consejo Nacional de los Derechos Humanos para estudiar los casos en los que se permitiría el aborto, práctica casi imposible legalmente y tema tabú en una sociedad conservadora socialmente. La citada comisión elevó al rey un proyecto de reforma por el cual recomendaba el derecho

238 Dalle, Ignace (2006): *Los Tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op., cit., pp. 285-286.

del aborto en unos casos específicos[239]. El monarca además ha seguido fiel a la tradición de apoyarse en el islam en momentos de dificultad.

La primavera árabe en Marruecos tuvo su expresión con el Movimiento 20 de Febrero con manifestaciones por todo el país. El Ministerio de Asuntos Islámicos se apoyó en los ulemas y predicadores para intentar contrarrestar desde las mezquitas un movimiento en esencia civil y social que demandaba derechos sociales y políticos. Pero el uso más visible de la religión o de sus expresiones por parte del estado se produjo en la campaña por el referéndum constitucional del 7 de julio en el cual un 79% de marroquíes votaron afirmativamente por la nueva constitución. El mismo día del voto, un viernes, los predicadores en sus sermones en todas las mezquitas arengaron a los fieles a votar por el sí, con argumentos como que "la nueva constitución garantizaba la islamidad del país, o como que votar afirmativamente significaba renovar la lealtad y adhesión de los marroquíes al comendador de los creyentes". Los ulemas y predicadores, a instancias del Ministerio de la religión, se dedicaron con esfuerzo a defender el sí. Incluso las cofradías arengaron a sus adeptos por el voto afirmativo a la nueva carta magna. La televisión estatal no tuvo inconveniente en mostrar una de las cofradías más numerosas del país, la cofradía būdšīšiyya y sus adeptos, haciendo campaña por el voto afirmativo.

El rey ha fijado una completa separación entre lo religioso y lo político, es decir, las mezquitas y todo el personal religioso, ya sean imanes, predicadores o jatibs no pueden en sus sermones o charlas religiosas en las mezquitas meterse en política, sino que el Ministerio, en base a las constantes religiosas del reino instaurados por la monarquía, establece unas directrices que los titulares religiosos tienen que respetar. Solo el rey puede unir lo político y lo religioso en el Marruecos de hoy. Muḥammad VI en su discurso del trono del 30 de julio de 2004 delimitó las dos esferas:

> La reforma del campo religioso no debe abordarse únicamente desde una óptica de complementariedad con los ámbitos educativo y cultural, sino que pide también una reforma de la esfera política, ámbito por excelencia de la expresión democrática de las diferencias de opinión. Por eso debe hacerse una clara separación entre lo religioso y lo político, en consideración a los dogmas transmitidos por la religión y que deben, para ello, permanecer al abrigo de cualquier discordia o disensión, por lo que se ha de evitar cualquier instrumentalización de la religión con fines políticos. En la monarquía constitucional, religión y política no se unen más que en la persona del rey, comendador de los creyentes. También vigilaremos, conforme a la misión sagrada que se nos ha asignado, que el ejercicio de la política se haga en el seno de las instancias, instituciones y espacios que le son propios. También nos aseguraremos de que las cuestiones religiosas sean tratadas en los consejos de ulemas y otras instancias habilitadas, y de que los actos

[239] Según las conclusiones elevadas al rey, la citada comisión recomendaba la posibilidad de permitir el aborto en los casos de malformación del feto, peligro para la vida de la madre y en los casos de violación e incesto.

de devoción se desarrollen en las mezquitas y otros lugares de culto apropiados, en el plano respeto a la libertad de culto de lo que somos garantes[240].

No es que Muḥammad VI quiera separar la religión de la política, ni impedir que los políticos hablen de la religión, sino que el soberano se convierte en la única institución como jefe del Estado y comendador de los creyentes que puede unir en su persona lo religioso y lo político. Por otra parte, saca lo asuntos religiosos o la religión de la competencia entre los políticos. Lo que hace el monarca es delimitar los espacios religioso y político, y por consiguiente apoderarse en exclusiva del discurso religioso. Los funcionarios de asuntos religiosos, ya sean imanes, predicadores o jatibs se les prohibió el lenguaje político, y su trabajo y acción se delimitaron dentro de unos parámetros religiosos bien definidos por las autoridades religiosas a instancias del monarca.

Por lo que respecta a la acción política, los partidos políticos y en especial el PJD ya no pudieron hacer uso de la religión en el debate político ni utilizar las instituciones religiosas islámicas ni sus símbolos en las contiendas electorales. A modo de ejemplo, esta separación se ha podido constatar en las sucesivas campañas electorales tanto locales como parlamentarias, ya que se ha prohibido el ejercicio de propaganda, discurso electoral en mezquitas o hacer uso de símbolos religiosos en las campañas electorales. Ya en un discurso del 30 de abril del 2004 el rey pidió al Gobierno la reforma de la ley de partidos que prohíba las formaciones políticas con base religiosa.

Lógicamente este apoderamiento en exclusiva del discurso religioso por parte del monarca tendría consecuencias para el partido Justicia y Desarrollo, que si bien, sorteó esta prohibición como se verá más adelante mutando su discurso hacia un discurso ético y moral, ya no dogmático, será uno de los motivos que empujaron al partido hacia una transformación gradual de su identidad.

Las nuevas directrices reales estaban dirigidas básicamente al PJD, y se produjo en un debate nacional tenso posterior a los atentados sangrientos del 16 de mayo sobre acusaciones de instrumentalización de la religión vertidas por la clase política hacia el partido islamista. Estas nuevas reglas fueron un punto de inflexión respecto a la relación difusa entre el islam y la política en el reino jerifiano. Después de los atentados la monarquía zanjó el fuerte debate que se originó sobre la instrumentalización del islam con fines políticos por diferentes movimientos islamistas apoderándose en exclusiva del discurso religioso. Al sacar la religión del debate político por Muḥammad VI, los partidos políticos volverían a competir en igualdad de condiciones y sobre programas políticos.

Después de que medio centenar de personas perdieran sus vidas por los ataques terroristas de Casablanca que habían golpeado al país por primera vez en su historia, el

---

[240] Zeghal, Malika (2006): Islam *e islamismo en Marruecos*, op., cit., pp. 287-288.

Estado actuó en tres frentes; primero la extirpación de las corrientes radicales de la sociedad, además de la detención de más de 3000 sospechosos de participar en dichos atentados, las autoridades encarcelaron a varios predicadores salafíes considerados radicales en sus proclamas aunque no tuvieran ninguna relación con los atentados, en juicios rápidos se les condenó a severas penas de prisión. Actuaciones en muchas ocasiones ejercidas fuera de la ley y violando los derechos humanos como han denunciado organizaciones marroquíes y extranjeras como Amnistía Internacional o Human Rights Watch. En el segundo frente, el rey en sus discursos hizo saber a la clase política y la sociedad que él era la única instancia interlocutora del islam en virtud del título de comendador de los creyentes y, finalmente, el soberano lanzó un paquete de reformas amplio y gradual de reglamentación del campo religioso. A partir de ese momento las mezquitas, su personal, la educación islámica y el discurso religioso serán controlados y acotados por el Estado mediante el establecimiento de directrices estrictas por el comendador de los creyentes.

En el discurso del 30 de julio del 2003 Muḥammad VI expuso ante la nación cuál era el islam marroquí:

> Durante catorce siglos, los marroquíes han optado por adoptar el islam porque, como religión, se basa en la tolerancia, honra la dignidad del hombre, aboga por la coexistencia y rechaza la agresión, el extremismo y la búsqueda del poder a través de la religión. Es a la luz de estas enseñanzas que nuestros antepasados construyeron una civilización islámica y un estado independiente del califato de *Mashreq*, que se distingue por su apego a la comandancia única de los creyentes, por su apertura en asuntos de culto y por exclusividad del rito malikí.

El monarca explica el porqué de la opción de la doctrina al-malikí:

> Los marroquíes han permanecido apegados a las reglas del rito malikí, que se caracteriza por una flexibilidad que le permite tener en cuenta los destinos y propósitos de los preceptos del islam y también por su apertura a la realidad. Se esforzaron por enriquecerla con el esfuerzo imaginativo de iŷtihād, demostrando así que la moderación iba de la mano de la esencia misma de la personalidad marroquí, que está en perpetua interacción con las culturas y civilizaciones[241].

Acto seguido el monarca se hizo la siguiente pregunta: "¿Es pues necesario para el pueblo marroquí, fuerte en la singularidad de su rito religioso y la autenticidad de su civilización, importes rituales de culto ajenos a sus tradiciones?" El monarca en representación de los marroquíes respondió a su propia pregunta:

---

[241] Discurso del real con motivo de la fiesta del trono, 30. 07. 13. versión en francés disponible en: https://www.diplomatie.ma/DiscoursRoyaux/tabid/72/vw/1/ItemID/4091/language/fr-FR/Default.aspx.

> No lo toleraremos, sobre todo porque estas doctrinas son incompatibles con la identidad marroquí específica. A quienes nos aconsejan ser promotores de un rito ajeno a nuestro pueblo, nos opondremos con el vigor necesario para asegurar la preservación de la unidad de rito entre los marroquíes, reafirmando así nuestra voluntad de defender nuestra elección del rito de malikí, respetando los de los demás, teniendo cada pueblo sus propias especificidades y opciones.

Luego el soberano deja claro cuáles son las referencias religiosas de los musulmanes marroquíes:

> Este compromiso religioso e histórico, perpetuado por la fuerza de la *bay'a*, ha sido actualizado por un pacto político y constitucional moderno, a través del cual la *umma* ha considerado por unanimidad al islam como una religión estatal y rey *amīr al mu'minīn*[242].

Así pues, el monarca dejaba muy claro a los marroquíes que el islam marroquí se basaba en la comandancia de los creyentes como referente en virtud del pacto de la *bay'a* y de la constitución, y de la elección de la doctrina al-malikí en la jurisprudencia.

Si bien la política de institucionalización del islam ya la inició el rey Ḥasan II cocon la implantación del Consejo Superior de los Ulemas en 1981, Muḥmmad VI por su parte, mediante decretos a lo largo de los años ha ido reglamentando la esfera religiosa en todos sus ámbitos. La institucionalización del islam marroquí se basa en el control absoluto del campo religioso por parte del monarca en su calidad de comendador de los creyentes, en el establecimiento de las constantes religiosas del país[243], la reforma del Ministerio de Asuntos Islámicos, el establecimiento de nuevas instituciones religiosas para gestionar el islam, el control exhaustivo de los predicadores, imanes y jatibs por

---

[242] Ibid.

[243] Con motivo de la apertura de las lecciones hasaníes del ramadán del año 2012, Aḥmad Tawfīk ministro de los Habices y los Asuntos Islámicos, pronunció ante el rey una lección bajo el título de: "las constantes religiosas del reino de Marruecos y sus orígenes en la acción del piadoso ancestro". Tawfīk se explicó largamente explicando cuál era el islam ejercido en el reino jerifiano, sus constantes, así como sus orígenes. El islam institucionalizado y ejercido por los marroquíes a instancias de la corona se basa en el islam suní centrista moderado en base a los siguientes pilares: la comandancia de los creyentes, la escuela al-maliki respecto a la jurisprudencia, el método Junaid en el sufismo y finalmente la doctrina ašri' en el credo. Como el islam se basa en el Corán y la sunna profética, Aḥmad Ahmed Tawfīk hizo uso de varios pasajes del Corán para afirmar que los citados pilares tienen su origen en el marco del libro sagrado y la sunna profética.

El diccurso íntegro disponible en:http://www.habous.gov.ma/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D9%84%D9%89/281-2012-05-30-11-52-00/1931-%D8%AA%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85-%D8%AF%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%88%D8%A7%D8%A8%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D9%85%D9%85%D9%84%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9.html. Visto por última vez el 20.01.19.

parte del Ministerio de los Asuntos Islámicos y finalmente el control de la educación tradicional islámica incluyendo el control de la Universidad *al-Qarawiyyin*.

A finales de 2003, Aḥmad Tawfīq anunció la revisión del organigrama de su Ministerio, en un mayor control sobre el personal encargado de oficiar los sermones religiosos y su formación. Se crearon nuevas direcciones en el seno del Ministerio, especialmente la dirección de las mezquitas que controlaría la construcción, así como los permisos de apertura y la actividad desarrollada en ellas, y la dirección de enseñanza tradicional que se encargaría de controlar la enseñanza religiosa tradicional no universitaria en todo el país. Así pues, el Ministerio pasaría desde entonces a controlar las mezquitas y el personal encargado de oficiar los sermones y los rezos.

Los imanes y jatibs han pasado a ser funcionarios oficiales del ministerio de Asuntos Islámicos y su actividad está debidamente regulada. La vestimenta, la forma de llevar a cabo los rezos y los sermones y charlas religiosas están reglamentados a través de decretos reales que el Ministerio se encarga de hacer cumplir. El imam, quien dirige las cinco oraciones, está obligado a llevar vestimenta marroquí, recitar el Corán y realizar los rezos según las directrices del ministerio en base al rito al-malikí. Por lo que respecta a los predicadores y jatibs, los que realizan los sermones de los viernes y realizan lecciones islámicas en las mezquitas, tienen que seguir igualmente las directrices del Ministerio, que establece un marco del cual no pueden salirse. En caso de incumplir dichas directrices, el Ministerio los expulsa de la función religiosa.

El Consejo Superior de los Ulemas, nombrado por el rey, se convertió en la única instancia para promulgar una *fatawā* (edicto). Es el Consejo que asiste en las cuestiones religiosas al rey. En la constitución del 2011 se estableció como institución superior religiosa única con potestad, con el permiso del rey, para emitir fatwas.

La educación islámica no se escapa al control real. La educación tradicional está controlada por el Ministerio de la religión. Los manuales de educación islámica de primaria y secundaria no se aprueban sin pasar por el filtro de una comisión mixta entre el Ministerio de educación y el Ministerio de religión. Además, el rey, convirtió en 2015 la histórica Universidad al-*Qarawiyyin* en una institución bajo su control al nombrar de forma directa al rector y pasar a estar bajo supervisión del Ministerio de Asuntos Islámicos, cuando anteriormente formaba parte del Ministerio de Educación. Esta Universidad pasaría a agrupar todas las instituciones educativas superiores de carácter religioso creadas por el monarca.

Respecto a la utilización del título de comendador de los creyentes por parte Muḥammad VI, se puede afirmar que el monarca ha hecho uso de él de forma firme, pero a la vez prudente. En las cuestiones sensibles es donde surgen o pueden surgir fuertes divisiones entre el sector progresista-moderno-secular frente al sector conservador-tradicional-religioso. El monarca interviene de forma firme para zanjar los debates e imponer un criterio que en general no deja a ninguna parte satisfecha. Se ha visto en dos temas que han confrontado a los dos bandos, la reforma del código de

familia de 2004 y, más recientemente, la reforma del aborto. En ambos casos el rey intervino en el debate para imponer sendas reformas justificándose de una forma doble, en el sentido de que a los progresistas el monarca les transmite su apuesta por modernizar a la sociedad y adaptar las leyes a los nuevos tiempos, y para la parte conservadora, el monarca les dice que las reformas se han hecho consultando a los ulemas, los hombres expertos en la sharía y que tales reformas se encuadran dentro de los preceptos del islam.

En otro orden de cosas el monarca apuesta por la libertad, pero cuando han surgido grupos o corrientes que han demandado que se permita comer o romper el ayuno en ramadán, el monarca en varios discursos recuerda a los marroquíes que es un mes sagrado, durante el cual no se permitirán acciones que atenten contra la sensibilidad de los marroquíes o contra el islam. En los atentados terroristas contra el semanario satírico Charlie Hebdo de enero de 2015, el soberano condenó los atentados, pero a la vez condenó los ataques satíricos al profeta de los musulmanes.

Se constata que el monarca-comendador de los creyentes actúa como protector - administrador de la fe islámica y de sus símbolos, por una parte, y por otra, utiliza su linaje profético para hacer que la sociedad avance sin romper la tradición ni posicionarse por un bando de la sociedad, actúa teniendo en cuenta las diferentes sensibilidades de la sociedad marroquí, pero con firmeza.

2.5. El movimiento Justicia y Espiritualidad: un movimiento social islámico con un proyecto político

La Ŷama‘at al-‘Adl wa-l-Ihsān (Comunidad Justicia y Espiritualidad, JyE) es el movimiento social y político más importante en cuanto a número de adeptos en Marruecos. Este movimiento está ligado íntimamente a la persona y a las enseñanzas del jeque ’Abd al-Salām Yāsīn, su fundador y guía general hasta su fallecimiento en 2012. He optado por conceder importancia a dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, explicar el concepto de *iḥsān,* el verdadero alma del movimiento, que es su programa educativo, espiritual y ético. En segundo lugar, analizo el proyecto político que defiende JyE para Marruecos, y qué condiciones considera imprescindibles para participar en la vida política e institucional del país.

2.5.1. ’Abd al-Salām Yāsīn: el jeque ideólogo y renovador

Según la bibliografía oficial del imam ’Abd al-Salām Yāsīn (1928-2012), -tal como le llaman en el movimiento-, nació el 20 de septiembre 1928 en Marrakech. Yāsīn pertenece a una gran familia llamada “Ait Bihi” asentada en el poblado de Ait Zeltan en Haha, en la región de Sus. Su padre, Muḥammad ibn Salam, (cuyo linaje se remonta a Muley Idriss I, descendiente del profeta Muḥammad, fundador de la dinastía idrisí y considerado el fundador de Marruecos), trabajaba como agricultor. Años más tarde tuvo que dejar su tierra "forzado", porque existía una “conspiración” del majzen para acabar con él y enterrar el legado de su gran familia trasladándose a Marrakech.

El hecho de que su bibliografía lo presente como heredero del linaje profético le da categoría de jerife y, por lo tanto, implica una cierta autoridad y legitimidad religiosa, además de cierto reconocimiento social. Pero hay otra cuestión importante señalada en su bibliografía y recordada por él mismo. Además de la persecución por parte del majzen a su padre, está el asesinato por parte del sultán alauí Muḥammed bin ‘Abd al-Raḥmān (1757-1790) de un gran hombre, “capitán” y jefe de hasta doce tribus, ‘Abd Allāh Walad Bihī ascendiente directo de Yāsīn. Estos dos hechos pretenden poner de relieve la larga tradición de resistencia o confrontación entre el linaje familiar de Yāsīn y la dinastía alauita, reinante en Marruecos desde el siglo XVII[244].

Otro elemento importante remarcado en la bibliografía de Yāsīn es su intelecto y su sabiduría en las ciencias coránicas y demás disciplinas como la lengua árabe, la literatura y la poesía adquiridas en su juventud. Ya en edad temprana Yāsīn estudió ciencias coránicas y la lengua árabe en una escuela coránica establecida por el ulema Muḥammad al-Mujtār al-Sūsī cerca del barrio donde residía Yāsīn. Además de los estudios, la escuela fue una etapa muy importante para Yāsīn en la piedad, integridad y rectitud moral.

A los quince años y por iniciativa de su tío Yāsīn ingresó en el prestigioso instituto Ibn Yūsef de estudios árabes e islámicos en Marrakech en 1943, donde fue admitido después de pasar un duro examen**.** Yāsīn fue entrevistado por dos ulemas del instituto quedando impresionados por su gran nivel, tanto en lengua árabe como en memorización del Corán. La dirección decidió asignarle el nivel de educación secundaria cuando por su edad le tocaba el nivel primario. Permaneció cuatro años durante los cuales sobresalió entre sus compañeros de clase. Sin embargo, su aprendizaje no se limitó a lo que se enseñaba en el instituto; al final de ese período, se preocupó por

[244] Macías Amoretti, Juan Antonio (2007): *El pensamiento político marroquí contemporáneo:* islam y democracia en ’Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada, p. 137.

aprender idiomas. Estaba ansioso por leer lo que cayera en sus manos, ya fueran libros o revistas. Tenía entonces alrededor de 19 años[245].

Cuando Yāsīn completó los cuatro años en el instituto Ibn Yūsef con excelencia, ingresó en la escuela de docentes Muley Yūsef en Rabat, centro para formar los profesores, después de superar con éxito las pruebas. Su trasladó a Rabat fue una gran oportunidad para ampliar su conocimiento, especialmente en lengua francesa, inglés y latín. No obstante, no todo fue positivo para Yāsīn, ya que según él, hubo trato de favor hacia los estudiantes francófonos en comparación con los estudiantes que estudiaban árabe[246].

Después de su graduación se trasladó en 1948 a la ciudad de al Jadida para comenzar a enseñar en una escuela primaria; después de un año volvió a Marrakech para ser docente durante dos años, trasladándose de nuevo a Rabat donde completó sus estudios en el Instituto de Estudios Superiores de Estudios Islámicos. Yāsīn obtuvo el certificado para convertirse en profesor de lengua árabe y traducción, y después de tres años de docencia en Marrakech se convirtió en inspector de educación primaria[247].

Después de la independencia del país en 1956 'Abd al-Salām Yāsīn asumió varios puestos y responsabilidades educativas y administrativas en el Ministerio de Educación, que incluyen:

- Realización de tareas de inspección educativa en las escuelas primarias y secundarias en diferentes regiones del país.
- Jefe de las instituciones de formación del Ministerio, como la Escuela de Docentes en Marrakech y el centro de formación de inspectores en Rabat.
- Participación y supervisión de cursos de formación pedagógica dentro y fuera de Marruecos: Francia, Estados Unidos de América, Líbano, Túnez, Argelia.

2.5.2. Punto de inflexión: la crisis espiritual de 1965

En 1965 el jeque Yāsīn era inspector de educación en Casablanca, la primera ciudad del país**.** Había ascendido socialmente, pero le invadió una crisis espiritual que le cambiaría para siempre la vida. Yāsīn buscaba acercarse a Dios, y en su búsqueda encontró un libro que le dio indicaciones para buscar a un jeque sufí que le acercaría a Dios. Él mismo relata la crisis que sufrió:

> Solía leer sobre cualquier cosa relacionada de alguna manera con la purificación y el reavivamiento del corazón. Así que leía mucho y muchos libros de musulmanes,

---

245 Sin autor. (26 de julio de 2011). El profesor Abdessalam Yassine guía del movimiento Justicia y Espiritualidad [archive de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=0vmP2V4izoU.
246 Ibid.
247 Ibid.

> sufíes, hindúes, budistas, etc. Solía visitar con frecuencia una biblioteca en Casablanca que contenía muchos libros, y tenía curiosidad por saber lo que la gente tenía que decir sobre el tema. El amor de Dios y el acercamiento a él y la naturaleza de esta vida terrenal que no vale mucho; esto es algo en lo que todos musulmanes y no musulmanes están de acuerdo. Esta era mi preocupación. Así que leí una gran cantidad de libros sufíes hasta que tropecé con un pequeño libro de un gran maestro sufí. […] Decía-el libro- que estaba desperdiciando mi vida y que necesitaba encontrar un jeque. Se dijo en él que, si no encuentro a alguien que me muestre el camino a Dios, aunque yo podría ser tan justo, piadoso y verdaderamente cumplidor de los mandatos religiosos, pero si quieres la cercanía a Dios entonces debía de buscar a alguien que me muestre el camino a Dios[248].

El periodista que le entrevistaba le preguntó: "¿Esto estaba escrito en el librillo?" A lo que Yāsīn respondió:

> Sí, decía buscar a alguien que te mostrará cómo llegar a Dios. Ese día quise y decidí, y estaba absolutamente seguro de que buscaría a ese hombre sin importar dónde pudiera estar en el mundo. Ya fuera la India, Indonesia o Malawi...donde fuera. Yo vivía una tensión feroz, un fuerte anhelo por Dios y desesperación dentro de mí. La vida no tiene sentido si no puedo encontrar el camino a Dios[249].

La mezquita fue el lugar donde Yāsīn encontró a un joven que le guiaría a encontrar el deseado jeque sufí[250] cómo él relata:

> Me senté para leer el Corán hasta que de repente vino un hombre joven, guapo, vistiendo un traje europeo y con perilla. Se sentó en el púlpito y comenzó a predicar a la gente. Así que pensé, escuchemosle, habló sin parar hasta que dijo: "Si anhelas la cercanía a Dios y conocer el camino a Dios, entonces un jeque es indispensable para ti". Entonces me dije a mí mismo: Tú que estás listo para viajar por el mundo en busca de ese hombre, allí está él. […] Tal vez este joven tiene la respuesta. Entonces él terminó su sermón y se fue. Lo seguí con otro joven. Le dije: Hablemos un poco. Usted afirma que hay un hombre que conoce el camino a Dios aquí en Marruecos. Él dijo: Sí, entonces, dije: guíen me hacia él. Él dijo: de acuerdo[251].

Sin embargo, para poder conocer al anhelado maestro sufí**,** el hombre joven le impuso la condición a Yāsīn de frecuentar durante un tiempo su comunidad sufí radicada en Sale. En esa comunidad se adentró por vez primera en el mundo del sufismo y la práctica espiritual del islam. La oportunidad de conocer al gran maestro sufí le llegó a través de Argelia. Yāsīn ya había escalado en el cuerpo de inspectores, llegando a ser director de la escuela de inspectores. Argelia recién independizada solicitó a Marruecos un cuerpo

---

[248] 'Abd al-Salām Yāsīn. (4 de octubre de 2011). Revisiones de 'Abd al-Salām Yāsīn [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=8CiKvUc2Hyo&t=2192s.
[249] Ibid.
[250] Ibid.
[251] Ibid.

de inspectores de educación y Yāsīn fue enviado. Como anécdota cuenta en la entrevista que Ḥasan II fue quien les despidió del Aeropuerto.

La estancia en Argelia duró dos semanas, entrenó un grupo de profesores para que se convirtieran en inspectores de educación. Y una finalizado su trabajo, en vez de tomar el vuelo para Casablanca, tomó un avión para ir la ciudad de Orán y, desde allí se dirigió en taxi a la ciudad marroquí de Oujda, donde residía el maestro sufí sidi ʾAbās Butšīš. Para llegar a la cofradía sufí de sidi ʾAbās, Yāsīn tuvo que recurrir a un director de una escuela[252]. Yāsīn cuenta maravillas del ansiado encuentro con el maestro sufí:

> Vi el rostro de un pobre hombre sin signos de pompa o arrogancia, un pobre entre pobres, extremadamente humilde. Así que me quedé con él tres noches. Los gasté junto con él y con su yerno […]. Entonces, durante las tres noches que pasé con él, pude conocerle de cerca. Dormimos allí por la noche y asistimos a las reuniones de *ḏikr*[253]. Después de este encuentro con él, volví a casa totalmente transformado, en otro mundo[254].

La devoción no se quedaba en el jeque de la cofradía, sino que Yāsīn quería al hijo de este, Hamza, y relata:

> Amo al šayj sidi ʾAbās y amo a su hijo sidi Hamza. Tenía vínculos muy estrechos con sidi Hamza, que Dios tenga piedad de él y le conceda una larga vida. Y yo estaba muy cerca de él; recuerdo que tuvo un hijo en otra ciudad y recuerdo ir juntos a cenar a casa de su hijo. Éramos íntimos y pasamos muchos tiempos juntos[255].

Pero el idilio espiritual y humano de Yāsīn con la familia del jeque ʾAbās llegó abruptamente a su fin, Yāsīn explica las causas de su abandono de la cofradía sufí:

> Noté que los pobres[256] a menudo se rendían al trance, lo llamo trance. Cuando la remembranza de Dios alcanza un cierto momento memorable, se ponen de pie y bailan, lo llaman baile sufí. Es un trance. Y esto los agotaba físicamente tanto que cuando llegaba el momento de la oración del alba (el rezo de la mañana) todos se quedaban dormidos por agotamiento[257].

Yāsīn, por lo tanto, se quedó sorprendido de que los adeptos de la cofradía no hicieran el rezo del amanecer, *faŷr*, uno de los cinco rezos que tienen que hacer los musulmanes, teniendo en cuenta que el rezo es un pilar fundamental del islam, y de obligado complimiento para todo musulmán. Él exhortaba al grupo a cumplir con los rezos, por lo que sus compañeros de la cofradía le llamaban ʾAbd al-Salām la *šarīʿa* como él relata. No

---

252 Ibid.

253 Meditación e invocación de Dios

254 ʾAbd al-Salām Yāsīn. (4 de octubre de 2011). Revisiones de ʾAbd al-Salām Yāsīn [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=8CiKvUc2Hyo&t=2192s. op., cit.

255 Ibid.

256 Los sufíes o adeptos de las cofradías en marruecos también se les llama pobres (*fuqara')*

257 ʾAbd al-Salām Yāsīn. (4 de octubre de 2011). Revisiones de ʾAbd al-Salām Yāsīn [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=8CiKvUc2Hyo&t=2192s. op., cit. Visto por última vez el 25.01.19.

solamente este hecho enfadó a Yāsīn, también desaprobó los rituales de los adeptos de la cofradía, los trances y bailes a la hora de realizar sus rituales de invocación y recuerdo de Dios. Por lo tanto, existió una profunda desavenencia entre Yāsīn y la cofradía en la concepción del islam y de su espiritualidad. En las prácticas religiosas de Justicia y Espiritualidad no existen ni los bailes ni los trances.

La otra causa de ruptura no menos importante entre la cofradía y Yāsīn fue lo que él llama "la inclinación hacia el gobernante", es decir, la cercanía de la cofradía al poder político o la subordinación a él. Yāsīn explica:

> Eran personas con buenas intenciones, pero solían invitar a fiestas que se suponía que debían ser para los pobres y los necesitados, solían invitar a la élite, la élite que significaba los gobernantes locales, y esto me indignó mucho. Entonces esos fueron los dos factores, esta y la oración[258].

'Abd al-Salām Yāsīn como se ha visto más arriba**,** procede de una familia que ha luchado contra el poder alauí. Es una persona crítica contra el poder considerado por él despótico, pero, además, Yāsīn tiene la concepción de que el musulmán tiene que denunciar el mal, el despotismo y la corrupción. Yāsīn comenta que tenía la intención de denunciar al "sultán despótico", en referencia a Ḥasan II, pero veía que su acción iba a ser perjudicial para la cofradía, ya que, para él, su cofradía estaba con el déspota: "estaban con el déspota, o con sus acólitos, no digamos acólitos, pero estaban con la gente del poder". Y afirma:

> [A]sí que estaba asustado de que les ocurriera un daño como resultado de mi acción. Así que escribí una carta al šayj sidi Hamza, y le considero un hermano, un amigo y un ser querido […]. Le dije en la carta algo en el sentido de: he sido uno de ustedes, que Dios le conceda su favor, pero me temo que serían perjudicados por mí, así que adiós. Y la misericordia y la paz de Dios sean con ustedes[259].

Su paso por la cofradía Butšīšiyya comenzó en 1965 y acabó en 1973, a partir de allí comenzó su carrera de militante islamista.

Sin embargo, Macías Amoretti, señala como causa principal del abandono una lucha de poder en el seno de la cofradía, en el que Yāsīn no saldría favorecido[260]. Incluso Macías Amoretti habla de una tercera hipótesis, en el que Yāsīn tenía una clara voluntad de tomar una actitud activa en relación con la situación sociopolítica del país, voluntad que que fue rechazada por el nuevo jeque de la cofradía, Sidi Hamza, siendo el origen del distanciamiento y la posterior ruptura[261]. Macías Amoretti da fuerza a esta tercera

---

258 Ibid.

259 Ibid.

260 Macías Amoretti, Juan Antonio (2007): *El pensamiento político marroquí contemporáneo:* islam y democracia en 'Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad 'Ābid al- Ŷābrī (tesis doctoral). Op. cit., p. 138.

261 Ibid., p. 139.

hipótesis y afirma: "[esta tercera explicación, teniendo en cuenta la inmediata toma de posición política de Yāsīn en 1974, tiene bastantes elementos de verosimilitud"[262].

2.5.3. La carta al rey Ḥasan II, encarcelamiento de Yāsīn y la construcción del movimiento Justicia y Espiritualidad

'Abd al-Salām Yāsīn abandonó la cofradía sufí para adentrarse en una nueva etapa. En 1974, junto a dos compañeros suyos, publicaron una misiva muy crítica dirigida al rey Ḥasan II. A partir de aquí Yāsīn sufrió la cárcel y el hostigamiento de las autoridades, pero, paradójicamente, a la vez comenzó a construir un movimiento actualmente transnacional[263] que cuenta con al menos cientos de miles de adeptos en todo el mundo.

En septiembre de 1974, envió a Ḥasan II una carta abierta, de más de cien páginas, titulada *El Islam o el diluvio*, y por la cual pasó tres años y medio privado de libertad, dos de ellos en un hospital para enfermos mentales. Los dos compañeros que le ayudaron a escribir la misiva, Muḥammad 'Alawī Sulaymānī y Aḥmad al-Malāj, pasaron quince meses internados en un centro secreto de Casablanca.

En la misiva, Yāsīn le recriminaba al rey la dura situación social que vivía el país, por la cual le exhortaba al monarca atender las necesidades del pueblo. Asimismo, Yāsīn denunciaba la corrupción del país, y los "corruptos que rodean al rey". Le proponía cambiar el modelo del Estado, y pasar a un Estado de la šūrā o concertación y de la justicia económica y social[264]. En una entrevista a un periódico argelino Yāsīn afirmó:

> *El islam o el diluvio* es una carta de cien páginas que le envié al Rey de Marruecos en 1974 siguiendo la tradición de nuestros ulemas. En los siglos pasados éstos tenían la costumbre de transmitir un consejo escrito, público, sin temor a decir la verdad. Le pedí que reconsiderase sus actos y utilicé palabras sacadas del léxico religioso: anuncia tu rendición, vuelve a Dios, reconcíliate con Dios. Pero la única respuesta me encerraron durante tres años y medio, dos de ellos con los locos[265].

La escritura de la misiva y su distribución fue muy planificada por Yāsīn y sus compañeros. Tal como relata, una vez que terminaron de escribirla sus dos compañeros llevaron varias copias en automóvil a Casablanca, Settat y otras ciudades y enviaron copias a través de las oficinas de correos locales a las personas cuyas direcciones habían

---

[262] Ibid., p. 139.

[263] Arigita, Elena (2010): "Al- 'Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?", Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Madrid, vol. LXV, n.o 1, pp. 113-136, enero-junio 2010.

[264] Boutarbouch, Rachid (2014): *Los islamistas marroquíes y la participación política: Justicia y Espiritualidad*, Madrid, Diwan, p. 41.

[265] Entrevista mencionada en Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., pp. 156-157.

conseguido a través de la guía telefónica, tales como doctores, instructores, y demás intelectuales y gente cultivada. Yāsīn hizo llegar la misiva al gobernador de la ciudad de Marrakech pidiéndole que se la entregase al rey[266]. A partir de allí Yāsīn aguardó el momento de ser detenido, y tal como lo cuenta él mismo:

> De hecho, había hecho mi maleta y estaba esperando, y el mismo día a las 10:00 una ambulancia apareció en la puerta con un grupo de personas disfrazadas de enfermeros para llevarme [...]. [D]ijeron "salga". Salí y subí a la furgoneta. Me llevaron al hospital para enfermedades pulmonares; lo más probable es que hayan pensado que así iban a deshacerse de mí. Me pusieron en una habitación llena de pacientes con tuberculosis para contraer la enfermedad[267].

El profesor Muḥammd Ḍarif que ha estudiado en profundidad el movimiento de Yāsīn[268], afirma que la misiva de Yāsīn:

> Es una carta con el objetivo de prestar un consejo al gobernante, Yāsīn actuaba como musulmán que piensa que tiene la responsabilidad de aconsejar al rey. En la historia del islam hay ejemplos de ulemas que aconsejaban a los reyes. *Islam o el diluvio* no es una misiva revolucionaria, es una carta reformista, 'Abd al-Salām Yāsīn no hablaba como un opositor al rey, sino que reconocía al rey y le exhortaba a hacer reformas[269].

'Abd al-Salām Yāsīn salió de la cárcel en 1978 y, a partir de ese momento emprendió una larga lucha, primero contactando con ulemas y otras organizaciones islámicas para crear un gran movimiento islamista en el país. Al salir de la cárcel volvió a predicar en la mezquita, pero al poco tiempo se le prohibió. En 1979 publicó la revista *al-Ŷama'a*, que tan sólo duró quince tiradas, y fue la causa de su segundo encarcelamiento.

En 1982, Yāsīn publicó en la mencionada revista una carta dirigida al rey Ḥasan II con motivo de la entrada del siglo XV del calendario musulmán. En la misiva, Yāsīn exhorta al rey a reforzar su autoridad religiosa, ya que es descendiente del profeta y líder de los creyentes[270]. El 27 de diciembre de 1983 Yāsīn fue condenado a dos años de prisión y a una multa de cinco mil dirhams por reproducir en la cabecera de su periódico al-*Sobḥ* una aleya del Corán: "La aurora será su hora, ¿no está cerca la aurora?"[271].

Un año antes (en 1981), Yāsīn había constituido la asociación (U*srat al- Ŷama'a)* equivalente a la"Familia de la Comunidad"[272]. Sin embargo, en 1982 presentó los

---

266 'Abd al-Salām Yāsīn. (4 de octubre de 2011). Revisiones con 'Abd al-Salām Yāsīn [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=8CiKvUc2Hyo&t=2192s.

267 Ibid.

268 Ḍarif, Muḥammad (1985): *al-'Adl wa-l-Ihsān: Qira'a fi masarat*, Casablanca, Al-Majalla al Magribiyya li-'ilm al-ijtima 'al-siyasi, 1985.

269 Entrevista con Muḥammad Ḍarif, 06.02.2015, Rabat.

270 Boutarbouch, Rachid (2014): *Los islamistas marroquíes y la participación política: Justicia y Espiritualidad*, op., cit., p. 47.

271 Tozy, Mohamed *(1999): Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 154.

272 Rachid Boutarbouch (2014): *Los islamistas marroquíes y la participación política: Justicia y Espiritualidad*, op., cit., p. 48.

estatutos de una nueva asociación, la Comunidad *al-Ŷama'a*. Después de recibir la autorización por parte de las autoridades locales de Rabat, fueron llamados nuevamente para comunicarles que la asociación queda prohibida[273]. Esta cambió el nombre en 1983 por Asociación la Caridad[274]. Según Mohamed Tozy ese incidente es una clara muestra del proceder poco ortodoxo de la administración y el desasosiego de las autoridades ante el naciente movimiento islamista. Asimismo para Tozy, también revela la ingenuidad política de los responsables de la Comunidad[275]. Yāsīn terminó su encarcelamiento en 1985.

Yāsīn no se amilanó**.** En 1986 empezó a organizar su movimiento con la constitución del consejo ejecutivo del grupo y los consejos sectoriales, estudiantiles, obreros, educativos, etc. La idea estaba clara**,** construir un gran movimiento islamista. En 1987 se adopta el lema de Justicia y Espiritualidad, que inspirará el nombre del movimiento. Dos años después, en 1989 Yāsīn se le confina bajo arresto domiciliario, en la ciudad de Salé. Permanecerá en su chalé hasta el año 2000, cuando Muḥammad VI levantó su arresto domiciliario. Sin embargo, hay una cuestión que llama la atención. Rachid Boutarbouch miembro de Justicia y Espiritualidad, apunta que la fase de mayor crecimiento del movimiento entre 1990 y 1998, es decir, en pleno periodo de reclusión de Yāsīn, cuando, las visitas a su domicilio estaban limitadas a su familia y allegados. Rachid Boutarbouch escribe al respecto:

> Esta fase estuvo caracterizada por una mayor expansión del grupo en el número de sus afiliados y en el tamaño y la dimensión de sus actividades que se notaban en las manifestaciones de condenas de las violaciones de los derechos civiles del grupo, en la actividad y la libertad de expresión y de organización, igual que la expansión de la sección estudiantil del grupo que obtuvo una popularidad espectacular en las universidades e institutos superiores[276].

Es paradójico, pero la década de reclusión de Yāsīn es la etapa de mayor crecimiento y actividad del movimiento. En ese tiempo apareció con fuerza la facción de los estudiantes de Justicia y Espiritualidad en el ámbito universitario, que se apoderó del sindicato principal, la UNEM, convocando manifestaciones en varias universidades en favor de Palestina o la denuncia de los ataques americanos a Iraq en 1991. En 1990, la policía arrestó a una docena de cuadros, seis de los cuales, según las autoridades, constituían el consejo superior del movimiento. Fueron sentenciados a dos años de

---

273 Tozy, Mohamed *(1999): Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 158.

274 Ibid.

275 Ibid.

276 Boutarbouch, Rachid (2014): *Los islamistas marroquíes y la participación política: Justicia y Espiritualidad*, op., cit., p. 48.

prisión, que cumplieron en su totalidad. Tras su excarcelación, recibieron una bienvenida triunfal[277].

¿Le benefició al jeque Yāsīn de alguna manera su reclusión al proporcionarle más popularidad y la solidaridad de miles de marroquíes? No cabe duda que Yāsīn y su movimiento gozaron de solidaridad entre amplias capas de la sociedad, no solamente por estar detenido en su casa, sino porque Yāsīn tenía una doble crítica al régimen de Ḥasan II, responsabilizándose de la crisis social y económica que vivía el país. Y las proclamas religiosas de Justicia y Espiritualidad estaban centradas en un mensaje educativo-espiritual islámico. Asimismo, cabe resaltar un hecho que fue muy criticado; son las llamadas "visiones místicas"[278] del año 2006, expresión periodística que se refiere a las profecías de Yāsīn y sus seguidores que preveían la irrupción de un gran evento en 2006 en Marruecos. Pero acabó el año y no pasó nada.

Yāsīn fiel a su conducta de denunciar lo que él consideraba perjudicial para la sociedad y defender lo que consideraba el bien, en 1999 envió un nuevo memorándum en francés al rey Muḥammad VI, recién entronizado. De entrada, esta vez la misiva contiene solo 38 páginas en vez de las 100 enviadas a Ḥasan II en 1974. Yāsīn se dirige en el preámbulo al nuevo rey de forma muy amable llamándole el ey de los pobres:

> El rey de los pobres: el joven monarca, Muḥammad VI, goza de un capital-simpatía evidente ante la juventud marroquí. Esta parece descubrir en él un amigo, un símbolo de liberación y una promesa fresca de un mejor porvenir. Durante las primeras semanas de su reinado, y por donde su campaña de inauguración le conducía, el joven rey ha saludado con un entusiasmo juvenil real y desbordante[279].

Pero a partir de este punto, Yāsīn le recuerda el desastroso legado que le ha dejado su padre. Para ello aporta una serie de estadísticas muy duras, Yāsīn dice que 12 millones de marroquíes viven debajo del umbral de la pobreza, lo que supone vivir con menos de 10 dirhams al día. Yāsīn se explana explicando la dura situación del pueblo marroquí y dice:

> Cerca de tres cuartos de marroquíes ganan menos que el SMIC (salario mínimo interprofesional marroquí), unos 1600 dirhams al mes. Las chabolas es el hábitat habitual y aceptado para numerosos marroquíes. El 23% de marroquíes en plenitud de la vida están inactivos y en desempleo, y sin hablar del desempleo encubierto que llevaría el porcentaje a un listón horroroso. Una juventud que se droga. Más de 100.000 diplomados superiores, médicos, ingenieros, profesores, técnicos de calidad, desconcertados y decepcionados en los cafés o manifestándose en las calles de la capital. El 53% de los

---

277 Tozy, Mohamed (2009): "L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation", Revue internationale de politique comparée, vol. vol. 16, no. 1, 2009, pp. 63-81. Disponible en https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-63.htm.

278 Ibid.

279 Yassine, Abdessalam (1999): *Memorándum a quien corresponda*, Rabat, Justicia y Espiritualidad, p. 3.

> marroquíes son analfabetos[280]. […] Es edificante a propósito de este tema observar cómo las elecciones se llevan a cabo en nuestro país, como la miseria de unos, la deshonestidad de otros y la complicidad criminal de una administración policial y corrupta participan para hacer de nuestras elecciones una mascarada dramática.

Yāsīn pide al nuevo rey un cambio de fondo, en que le invitaba a reducir los gastos y los abultados presupuestos de Palacio, pagar la deuda externa con la fortuna de su padre, además de exigir una reforma constitucional para definir las competencias y los límites de los poderes del rey, la lucha contra la corrupción, la reforma de la administración pública, a fin de atraer inversiones externas y reforzar la inversión interna. Yāsīn además, demandaba al nuevo soberano la lucha contra la pobreza y no solo limitarse en la distribución de cestas de caridad[281]. A propósito de esa misiva a Muḥammad VI Malika Zeghal comenta que:

> Yāsīn quería renovar su legitimidad, volver a imponer su presencia en la escena política, probando lo que había sucedido en la monarquía tras la desaparición de Hassan II. Pero la segunda amonestación fue menos secreta que la primera. De hecho, fue más trivial, en una sociedad en la que el discurso político circulaba abundantemente desde mediados de los noventa, y en la que lo religioso podía ser utilizado o dejado de lado según la elección de los actores políticos[282].

Por su parte Muḥammad Ḏarif comenta que Yāsīn:

> No se dirige al rey Muḥammad VI diciéndole que no reconoce a la institución monárquica, al contrario, se dirige a él como el rey joven, y le aconseja que no cometa los mismos errores de su padre, y que se deshaga de su entorno, […].Yāsīn no es revolucionario, es un hombre reformista desde una perspectiva tradicional, porque está ligado a un referente religioso[283].

2.6.4. Justicia y Espiritualidad: esencia y características

El 13 de diciembre de 2012 ’Abd al-Salām Yāsīn murió. A su funeral en Rabat asistieron cientos de miles de personas; fue una demostración clara de la fuerza del movimiento. Ahora que Justicia y Espiritualidad se ha convertido en un movimiento transnacional, debido a que un porcentaje de la extensa diáspora marroquí en el extranjero es militante del movimiento. Sumado al contacto de los militantes marroquíes del movimiento con otras comunidades musulmanas, ha propiciado que haya musulmanes de otras nacionalidades adeptos de Yāsīn y, por lo tanto, es necesario aclarar las características actuales del movimiento.

---

280 Ibid., p. 16-17.
281 Ibid., pp. 27- 32.
282 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op. cit., p. 174.
283 Entrevista con Muḥammad Ḏarif. 06 de febrero de 2015, Rabat.

Muḥammad Ḥamdāwī, vicepresidente del Círculo Político del movimiento en una entrevista reciente aclaraba lo siguiente respecto a Justicia y Espiritualidad:

> La comunidad Justicia y Espiritualidad es un movimiento predicativo, político, civil pacífico marroquí que quiere que este país viva con dignidad. Nosotros en la comunidad hablamos de dos proyectos: un proyecto de salvación colectiva, que significa la salvación del país y la Nación de la tiranía y la corrupción y el establecimiento de una sociedad de la dignidad, libertad y justicia social. Y el proyecto de salvación individual, nos referimos a elevar el individuo, en el sentido de que la persona se eduque en la ética virtuosa y fortalezca su fe en Dios y su conexión con su religión y su país para ser un buen ciudadano. Además, de la cooperación con los demás, que es uno de los principios de la comunidad, donde velamos por comunicarnos con todos los agentes del país hasta que construyamos un nuevo futuro para la patria[284].

Tanto el jeque Yāsīn como sus seguidores se niegan a ser clasificados como comunidad sufí[285]. Consideran que el hecho de que el jeque 'Abd al-Salām Yāsīn hubiese tenido una experiencia en una cofradía no significa que su movimiento tenga que ser categorizado como sufí[286]. Yāsīn dirigiéndose a sus fieles les aclara lo siguiente:

> Nosotros tratamos de combinar el aspecto educativo y espiritual con el aspecto militante y político. Ambos aspectos se relacionan y complementan para formar nuestra opción de lucha equilibrada, caballeros de día y apóstoles de noche. Si nos preguntan cuál es nuestro método, diremos que la predicación con una orientación educativa y política concreta. Nos alineamos con los aliados de Dios y lucharemos contra sus enemigos. Evitaremos depender del extranjero como ya hemos hecho con el interior, procuraremos sacar provecho de la experiencia de nuestros hermanos del mundo musulmán, y aceptamos la coordinación sin condiciones previas, pero rechazamos la dependencia[287].

Yāsīn empezó a construir su movimiento a principios los años ochenta. Durante tres décadas a través de sus escritos fue adaptando su movimiento tanto doctrinalmente como organizativamente. Publicó a lo largo de su vida un total de 43 obras, siendo su obra más destacada y manual del movimiento, *al- Minhaŷ al-Nabawī* (la Senda

---

[284] *Al-Jamaa.net* (2018): "Dr.Ḥamdāwī: La comunidad Justicia y Espiritualidad es un movimiento predicativo, político, civil pacífico marroquí que quiere que los marroquíes vivan con dignidad". *Al-Jamaa.net*, 8 de agosto de 2018.
diponible en: https://www.aljamaa.net/ar/2018/08/12/%D8%B0-%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D9%86-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%AF%D8%B9%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D8%B3%D9%8A%D8%A7/. Última vez visto, 19.02.19.

[285] En este vídeo, 'Abd al-Salām Yāsīn, sin criticar el sufismo niega que su movimiento sea sufí. Totti, Tarik. (4 de enero del 2008). *¿Es la comunidad Justicia y Espiritualidad sufí?* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Rf7JhwtTU5M. Visto por última vez el 20.01.19.

[286] En mis entrevistas con miembros de Justicia y Espiritualidad en Casablanca, Rabat y Londres, algunos de ellos importantes personalidades, niegan tajantemente que sean sufíes.

[287] Tozy, Mohamed (1999): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., pp. 167-168.

profética)[288]. A partir de los 90 prácticamente ha publicado alguna obra cada año hasta poco antes su muerte.

En los muchos vídeos que se pueden encontrar de Yāsīn pronunciando sermones para sus adeptos, así como también entrevistas, reafirma que su comunidad es una comunidad musulmana que sigue de forma estricta la tradición profética, es decir, los dichos y hechos del profeta del islam[289]. Esta aclaración es muy importante, porque ante las acusaciones de otras organizaciones musulmanas o de ulemas musulmanes sobre la verdadera identidad de su movimiento, Yāsīn se justifica diciendo que son suníes y que se limitan a seguir la tradición o la senda profética, y que no contradicen en nada ni al Corán ni la sunna profética. Es decir, según sus miembros, Justicia y Espiritualidad no contradice ni en la filosofía ni en la práctica a la ley Islámica. Entonces ¿cuál es la singularidad del movimiento de Yāsīn?

El proyecto de Justicia y Espiritualidad traspasa de largo una comunidad sufí o la práctica del sufismo, o el activismo político y religioso. Se trata de un proyecto global de una nueva lectura del islam basada en la tradición salafí y en misticismo sufí. Los intelectuales y académicos del movimiento lo llaman "proyecto renovador del islam". Por lo tanto, Yāsīn realiza una lectura personal de las fuentes primarias del islam; el Corán y la Sunna profética. Con todo ello construye un nuevo paradigma de entender y practicar el islam. En otras palabras, Yāsīn elabora un nuevo proyecto social, predicativo, educativo, político y económico basado en la redefinición del islam.

No se trata de que Yāsīn se invente o cree nuevos conceptos islámicos, sino más bien los redefine, les da un nuevo significado. Por lo que respecta a la práctica de la fe, rescata y perfila prácticas que muchos musulmanes o bien practican poco o han abandonado. Por ejemplo, hay conceptos a los que Yāsīn concede una dimensión nueva. Yāsīn detesta el término revolución negando cualquier utilización de la fuerza, o de la violencia física o verbal para conseguir las metas. Utiliza el término *qawma* (levantamiento pacífico). El término *ijtihād* (esfuerzo personal para adaptar o contextualizar el islam), para Yāsīn, no solo tiene que aplicarse a las cuestiones religiosas, sino también cómo utilizar esta herramienta para fomentar las condiciones para que la *umma* islámica o la nación islámica recupere su libertad política después de una larga historia de despotismo y para que se eleve después de años de decadencia y subordinación[290]. El término *yahiliya* (periodo antiislámico, desconocimiento absoluto de Dios) concepto central en el pensamiento de los teólogos islamistas Abu al-'Alā Mawdūdī y Sayyīd Quṭb, es

---

[288] Yāsīn, 'Abd al-Salām (2001): *al- Minhaŷ al-Nabawī*: tarbiyya wa-tanẓīm wa-zaḥf, 4 ed. Casablanca, Dar al-Afaq.

[289] Totti, Tarik. (4 de enero del 2008). *¿Es la comunidad Justicia y Espiritualidad sufí?* [Archivo de vídeo]. Op. cit.

[290] Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* (tesis doctoral). Exeter, University Exeter, pp. 104-109.

abandonado por Yāsīn y emplea el término *fitna,* que significa desorden o anarquía social[291]. Otro de los conceptos denostados es el *kafir,* persona no creyente o infiel.

Respecto a las prácticas de la fe, Yāsīn exhorta a sus seguidores y adeptos a recuperar y practicar los rezos voluntarios. Los musulmanes están obligados a rezar cinco veces, pero además hay una serie de rezos voluntarios que según la tradición profética el profeta llevaba a cabo. Este es el rezo del *qiyam* (rezo voluntario que debe realizarse entre la medianoche y el amanecer) que llevan a cabo los adeptos del movimiento una vez a la semana. Pero aparte de la asiduidad en los rezos, hay dos conceptos fundamentales en la práctica de la fe del movimiento: el *ḏikr* (actos individuales de devoción de Dios[292]) y los *dua'a* (súplicas o rogatorios a Dios).

2.5.5. *Iḥsān*: concepto clave del pensamiento de Yāsīn

El concepto clave del proyecto global de 'Abd al-Salām Yāsīn gira en torno al *iḥsān*[293], concepto que el movimiento traduce a otras lenguas por espiritualidad. De ahí que el nombre del grupo sea Justicia y Espiritualidad. *Iḥsān* representa la singularidad del movimiento, y es la piedra angular de su proyecto. Mientras que el término justicia es un término central en todos los grupos o movimientos islamistas en el mundo árabe, la izquierda árabe también ha tenido como lema la justicia social. Yāsīn cuando habla de justicia habla del activismo, de la lucha por la justicia en la política, en lo social y en lo humano, en contraposición al despotismo, a la injusticia, a la desigualdad, a la opresión, a la pobreza y a la corrupción, en definitiva, aboga por un sistema de gobierno justo. Por esta razón el movimiento es muy activo en la denuncia de la situación social del país, del paro, de la violación de los derechos humanos, de los abusos del poder, en favor de la libertad, y también de la causa palestina mediante comunicados y manifestaciones ya sea de forma independiente o bien coordinada con otras organizaciones, asociaciones o sindicatos.

Sin embargo, los intelectuales y académicos del movimiento reconocen que no hay una equivalencia para el término *iḥsān* en otras lenguas, aunque se hayan empleado términos como caridad o beneficencia, no explican con exactitud el verdadero significado de *iḥsān.* En árabe, *iḥsān* significa hacer algo de forma excelente, pero también hacerle un favor a alguien. Por otra parte, el término *iḥsān* está relacionado profundamente con la religión: aparece varias veces mencionado en el Corán, así como en los dichos del profeta. El significado coránico es perfeccionar la fe, hacer el bien, ser

---

[291] Ibid., pp. 112-117.

[292] Consisten en la repetición en el interior de uno mismo términos como "no hay más Dios que Dios", o "Dios es grande".

[293] Lauziere, Henri (2005): "Post-Islamism and the Religious Discourse of Abdessalam Yassine", International Journal of Middle East Studies, vol. 37, no. 2 (May, 2005), pp. 241-261.

benévolo, practicar la caridad, y también significa la excelencia. Para 'Abd al-Salām Yāsīn, el término *iḥsān* engloba tres niveles:

- El primero es que debes adorar a Dios como si lo vieras, si no lo ves, él te ve.
- El segundo es que debes hacer el bien a tus padres, a tu cónyuge, hijos, familiares, amigos, a todas las personas, independientemente de su color, raza y religión.
- El tercero es que debes desempeñar de forma excelente tu labor: un trabajo, una tarea, estudios o cualquier otra actividad[294].

En el primer nivel se trata de cumplir con los mandamientos de la práctica islámica, esto es, hacer la profesión de fe, la oración, la caridad, el ayuno y el peregrinaje, además de los distintos actos del musulmán. Todo eso hay que practicarlo con una voluntad máxima y sincera, es decir, querer alcanzar o tener el objetivo de practicar la fe de forma excelente, perfecta. En este primer nivel el *iḥsān* tiene una dimensión muy espiritual.

El segundo nivel ya no es espiritual, sino educativo, moral y ético. Se trata de ser bueno, educado, justo, benévolo con tus padres, esposa o esposo, hijos, y con las demás personas, ya sean musulmanes, de otra religión o ateos. Ser excelente en el trato, como, por ejemplo, tener predisposición de ayudar a los que lo necesitan. Finalmente, en el tercer nivel, se trata de perfeccionar o intentar perfeccionar tus labores mundanas, trabajar o estudiar con buena fe, con el máximo esfuerzo, y no caer en hacer trampas, mentiras o engaños. Por lo tanto, el término *iḥsān* significa construir la persona musulmana desde todas las dimensiones, personal, ética, moral y espiritual.

'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil, presidente del Círculo Político del movimiento[295] e intelectual del movimiento, declara respecto al término *iḥsān*:

> En cuanto al concepto de *iḥsān*, es, a juicio de al-'Adl wa-l-Ihsān, el cordón del collar, la piedra angular de todo el edificio. En consecuencia, la espiritualidad y la ética deben tenerse debidamente en cuenta en todos los ámbitos de la vida y cualquiera que sea la naturaleza del proyecto emprendido, social, político, intelectual o económico. ¿Es esto demasiado descabellado? Para Yāsīn, no lo es. Es el mensaje central del islam y ha invertido mucho tiempo y energía en demostrar que no es un asunto menor el que está tratando de resaltar. Es más bien una posición que está respaldada auténticamente por los

[294] Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* (tesis doctoral). Exeter, University Exeter, op., cit., pp. 119-127.
[295] El círculo político de Justicia y Espiritualidad se estableció en 1998 para abordar los asuntos públicos. Incluye los siguientes sectores: jóvenes, mujeres, sindicatos y estudiantes. Es la sección que se dedica a los asuntos políticos esencialmente, pero también se encarga de dirigir las actividades sindicales, estudiantiles, juveniles y femeninas de la organización.

textos islámicos, respaldada por experiencias históricas viables y adoptada por figuras de alto calibre en la historia islámica[296].

2.5.6. Adhesión y obligaciones de los miembros de Justicia y Espiritualidad

Justicia y Espiritualidad es un movimiento muy bien organizado. Cuenta con múltiples estructuras internas encargadas de ámbitos diferentes, desde la educación, la predicación, la comunicación, aspectos financieros y benéficos, etc. La dirección máxima del movimiento es el Consejo de Dirección General, compuesto por el secretario general actual, Muḥammad 'Abādī, y los miembros más antiguos y notables del movimiento, aquellos que fueron elegidos por 'Abd al-Salām Yāsīn para acompañarle en la gestión y dirección del movimiento. Después está en segunda instancia, el Consejo de Concertación, una suerte de parlamento del movimiento, donde hay delegados de todas las provincias del país.

La adhesión al movimiento se hace por cooptación, son los miembros de Justicia y Espiritualidad quienes ofrecen o invitan a una persona, sea mujer u hombre, a formar parte de él, en base a una serie de características y condiciones. La persona escogida, después de superar un periodo de trato con miembros del movimiento y si se observa un buen comportamiento ético y moral, (que rece, que no fume y tenga una buena conducta), se le invita a formar parte de las actividades del movimiento. Después de un tiempo, si se le observa una buena predisposición y buenos modales, se le invita de forma formal a integrarse en el movimiento.

Respecto al programa educativo[297] de Justicia y Espiritualidad, cuenta con dos actividades centrales; el encuentro semanal de la *usra* (familia), y el encuentro mensual de la *nasīḥa* (consejo). La familia la forma entre diez y quince miembros, y una vez a la semana deben reunirse en la casa de algún miembro. En dicho encuentro establecen un periodo comprendido entre media hora y una hora de *ḏikr*, alabar y recordatorio a Dios y al profeta. A continuación, se realiza una breve lectura del Corán, para finalmente tratar la lección del libro La senda profética (al-*Minhāŷ al-nabawī*). Los temas a tratar van en riguroso orden, y lo establece el guía del grupo, quien a su vez sigue las pautas marcadas en los manuales del movimiento. Hay varios niveles de estudio del manual, y cada familia avanza dependiendo de su ritmo. Una vez finalizada la lección, se abre un periodo de debate sobre los contenidos que se han impartido. El encuentro termina con las súplicas a Dios. Lo habitual y estipulado es quedarse a dormir. El grupo se levanta antes del amanecer, rezan el *qiyām*, después rezan el primer rezo obligatorio de la

[296] Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco*. Tesis doctoral. Exeter, University Exeter, op., cit., p. 128.
[297] Mi asistencia personal a las actividades de los miembros de Justicia y Espiritualidad en Londres entre 2015 y 2017.

mañana *(faŷr)*, y allí termina el encuentro. El encuentro semanal es un encuentro espiritual, educativo y de compañerismo, porque además de aprender las lecciones del manual del movimiento y llevar a cabo las enseñanzas del *iḥsān*, se construye una fuerte relación de hermandad, compañerismo y amistad entre los miembros.

El segundo encuentro, igual de importante, es el mensual y se llama *maŷālis al-nasīḥa*. Cada mes, varias familias se reúnen en un encuentro que empieza desde la tarde-noche hasta la mañana siguiente. Reproduce casi el mismo esquema del encuentro semanal de cada familia; el objetivo siempre es establecer un ambiente de compañerismo, de espiritualidad, y a la vez de asimilación o aprendizaje de los conceptos de las obras de Yāsīn, ya sea de al-*Minhāŷ al-nabawī* o de alguna otra obra.

Finalmente, la tercera actividad más destacable del movimiento es el *i'tikāf* (retiro espiritual). Se trata de una práctica religiosa islámica, que consiste en pasar un periodo de días en la mezquita encerrado. Generalmente el *i'tikāf* se lleva a cabo los últimos diez días del ramadán y, las personas que se encierran se dedican a la lectura del Corán y a los rezos hasta que termina el mes de ayuno. Los miembros de Justicia y Espiritualidad practican con asiduidad esta tradición islámica, cada ramadán o en algún otro periodo vacacional del año. El *i'tikāf* lleva aparejado ayunar, no comer en todo el día y, convivir durante varios días con compañeros, entre otras condiciones. El programa de los adeptos del movimiento es intenso y, se basa en tres ejes; *ḏikr,* rezos y la lectura y memorización del Corán.

2.5.7. Proyecto político de Justicia y Espiritualidad: un pacto nacional para construir un nuevo sistema político

El proyecto político que propone Justicia y Espiritualidad para Marruecos es, en cierta medida, revolucionario en cuanto a la forma y al contenido. Se trata ni más ni menos que de construir un nuevo sistema político. El problema del movimiento no es la democracia, que aceptan y consideran que no contradice el islam[298], ni las libertades, sino que entienden que el gran problema del país es político, es decir, de la ausencia de la democracia y de concentración del poder en manos de un "régimen despótico".

'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil presidente del Círculo Político al-'Adl wa-l-Ihsān hizo su tesis doctoral con el objetivo de explicar la estrategia de cambio que plantea su movimiento. En ella expone las propuestas que plantean para que Marruecos salga de la crisis política y social. La única forma para acabar con lo que consideran despotismo del régimen, es la unión y solidaridad de todas las fuerzas sociales y políticas representativas del país, en aras de conducirlo hacia la democracia. Para ello plantean

[298] Yassine, Abdessalam *(*2002*): Winning the Modern World for islam,* Iowa, Justice and Spirituality Publishing, pp. 162-163.

un proyecto a tres niveles: un pacto nacional para la transición, una asamblea constituyente y un Gobierno de unidad nacional para la transición[299].

Justicia y Espiritualidad entiende que el régimen, la monarquía, no va dar ningún paso serio hacia una completa democratización. Ponen como ejemplos las siete constituciones que ha tenido el reino de Marruecos desde su independencia hasta la actualidad (1961, 1970, 1980, 1992, 1996 y 2011), al considerar que todas han sido otorgadas por la Corona alauí para continuar concentrando todo el poder en sus manos[300]. Por lo tanto, consideran necesario que las fuerzas sociales y políticas vivas, representativas y sin exclusión alguna tienen que sentarse a dialogar sobre cómo democratizar el país[301].

Pero para que el diálogo sea exitoso desde al- 'Adl wa-l-Ihsān consideran necesario la existencia de una serie de condiciones. La primera e imprescindible, es que debe haber un clima de reconciliación, confianza y respeto mutuos. La segunda condición es que debe ser inclusivo; todos los partidos políticos, sin excepción, actores socioeconómicos y figuras influyentes, independientemente de sus convicciones, deberían reunirse para debatir con el fin de encontrar una fórmula adecuada para efectuar una transición pacífica. Es importante que todas las sensibilidades políticas del país participen, dada la naturaleza de los problemas socioeconómicos y políticos, sumado a la carga hereditaria de décadas de corrupción y mala gestión[302].

La tercera condición concierne al rol de las personas. Al-'Adl wa-l-Ihsān respalda la opinión de que se deben tomar todas las medidas necesarias para que las personas puedan seguir y participar directamente o a través de sus representantes en el debate nacional[303]. En este foro se tendría que debatir de todo, y en especial, poner sobre la mesa la forma de redactar una nueva Constitución, y la puesta en marcha de un Gobierno temporal para dirigir al país.

El segundo nivel es la forma del redactado de una nueva Carta Magna democrática para el país. ¿Cuál sería el modelo para escribir la nueva Constitución que defiende Justicia y Espiritualidad? Para 'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil, es necesario establecer una Asamblea Constituyente:

> Este método, que se considera ampliamente democrático y eficaz para reflejar los deseos del pueblo, consiste en un cuerpo de representantes electos por el pueblo con el mandato de redactar una constitución y nada más; y cuando esta tarea esté completada, se disuelve. No es necesario presentar el borrador constitucional a la

---

299 Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* (tesis doctoral). Exeter, University Exeter, op., cit.

300 Ibid., pp. 221-224.

301 Entrevista con 'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil, 11 de mayo de 2018, Rabat.

302 Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* (tesis doctoral). Exeter, University Exeter, op., cit., p. 216.

303 Ibid., p. 217.

> sociedad para su aprobación en un referéndum, ya que fue elaborado por sus representantes electos en primer lugar[304].

El padre del movimiento, ’Abd al-Salām Yāsīn razonaba de esta forma la necesidad de una Asamblea:

> En contraste con una constitución hecha en las altas esferas[305], tendremos que elegir una asamblea que represente todo el espectro popular […]. Ninguna entidad política o personalidad independiente importante debe ser excluida[306].

Nunca antes en Marruecos se había establecido el procedimiento de una Asamblea Constituyente para reformar o redactar una nueva Constitución. La monarquía, poder hegemónico, quedaría apartada por primera vez del redactado de una Constitución. A partir de aquí la pregunta es obligada, ¿Qué sistema político defenderá Justicia y Espiritualidad en una hipotética Asamblea Constituyente? ¿República o monarquía parlamentaria? ‘Abd al-Wāḥid al-Mutawakil me aseguró que para ellos no era importante República o monarquía, sino el contenido de la Constitución. “Justicia y Espiritualidad defenderá en la Asamblea una democracia en la que la soberanía la detente el pueblo, un Gobierno elegido por el pueblo y controlado por el Parlamento”[307].

El tercer peldaño que conforma el proyecto de cambio político de Justicia y Espiritualidad se basa en la formación de un Gobierno de unidad nacional, donde todas las partes y sensibilidades estén representadas y que tenga como objetivo conducir al país durante la transición. ‘Abd al-Wāḥid al-Mutawakil aclara:

> En cuanto al Gobierno de unidad nacional, si se va a establecer en los primeros días del período de transición o después o antes de que se celebren las elecciones generales, está abierto a discusión. Una cosa segura es que al-‘Adl wa-l-Ihsān respaldará la idea en todos los casos, siempre que se base en un programa común acordado. […] Al- ‘Adl wa-l-Ihsān afirma que a todos interesa que se forme un Gobierno de unidad nacional sobre la base de una plataforma común, prestando atención a los problemas más urgentes sobre los cuales hay poco o ningún desacuerdo. Por otro lado, si una fuerza política, islamista o secular, siente que es lo suficientemente fuerte como para asumir la tarea del cambio sola y confía en su éxito, debido a un amplio apoyo popular, real o imaginado, lo más probable es que descubra, para su disgusto, que las realidades son más duras de lo que había anticipado. Aquellos que ocupen los bancos de oposición estarían en una situación más cómoda, utilizando el arma más fácil disponible, es decir, criticar e intentar poner palos en las

---

304 Ibid., p. 219.

305 Abdessalam Yassine se refiere a las constituciones otorgadas por Hassan II y Mohamed VI.

306 Yassine, Abdessalam *(*2002*): Winning the Modern World for islam,* Iowa, Justice and Spirituality Publishing, op., cit., 155.

307 Entrevista con ‘Abd al-Wāḥid al-Mutawakil, 11 de mayo de 2018, Rabat.

> ruedas para demostrar la inexperiencia e incompetencia del nuevo equipo gobernante. Por esta razón, al-'Adl wa-l-Ihsān insiste incansablemente en la cooperación y el consenso[308].

Justicia y Espiritualidad defiende que, incluso después de las elecciones constituyentes, que serían elecciones parlamentarias, tendría que haber un Gobierno de coalición nacional durante un periodo de tiempo determinado**.** Esto sería así porque entienden que en proceso de transición se necesita consenso, incluso con una nueva constitución. Son conscientes que los graves problemas que padece el país, necesitan del esfuerzo de todos para solucionarlos. En una situación de cambio de régimen político, un partido no puede por sí solo coger las riendas del país, necesita de la ayuda de los demás partidos representativos para garantizar tanto el buen gobierno como el éxito de la transición[309].

He preguntado porqué Justicia y Espiritualidad ha optado por la vía del pacto nacional, Asamblea Constituyente y Gobierno de unidad nacional. "Esta fórmula puede parecer paradójica, pero el régimen no ha dejado espacio para ninguna otra alternativa"[310], recalca 'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil. Al-Mutawakil afirma que hay una serie de países -en América Latina, el sur de Europa, África- donde los pactos resultaron útiles en la transición de un Gobierno autoritario a la instauración de alguna forma de democracia. Aunque las circunstancias y los detalles de cada caso pueden ser diferentes de los demás, una característica común es que la creación de un pacto fue un factor importante que contribuyó a la creación de un entorno adecuado para el cambio social y político[311].

Además, 'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil explica que las otras dos vías del cambio son imposibles para Justicia y Espiritualidad. La primera es un cambio mediante la violencia o el caos. Al-Mutawakil considera que su grupo rechaza totalmente el uso de cualquier tipo de la violencia. Para ello se remite al jeque Yāsīn quien en sus escritos siempre dejó claro su apuesta por el pacifismo.

> [E]l jeque Yāsīn rechaza la opción revolucionaria porque involucra un aspecto típico de la *ŷahiliyya* (ignorancia). La solución revolucionaria también se rechaza porque se la considera irreal. Al-'Adl wa-l-Ihsān ha tomado su decisión irreversible, no recurrir nunca a la violencia como un medio para lograr sus objetivos, sean cuales sean las circunstancias[312].

Otro camino para el cambio es crear un partido político, presentarse a las elecciones y, una vez dentro del sistema, iniciar reformas, como hace el Partido Justicia y Desarrollo. Esta estrategia es rechazada por Justicia y Espiritualidad, que entiende que todo cambio real pasa por reformar completamente el régimen o abolirlo. Además, consideran que

---

308 Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* (tesis doctoral). Exeter, University Exeter, op., cit., p. 228.
309 Entrevista con 'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil, 11 de mayo de 2018, Rabat.
310 Ibid.
311 Motaouakal, Abdelouahad (2014): *Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco* (tesis doctoral). Exeter, University Exeter, op., cit. p. 227.
312 Ibid., p. 213.

anteriormente ha habido intentos de reformar o cambiar las cosas desde dentro, pero han acabado en fracaso. Ponen como ejemplo el Gobierno de alternancia consensuado de ʾAbd al-Raḥman al-Yūsufī[313]. Otro ejemplo de fracaso en la reforma desde dentro para ellos es la experiencia del partido Justicia y Desarrollo. Justicia y Espiritualidad considera que el rey es quien ostenta el poder real, y el Gobierno es un mero gestor que aplica las órdenes del monarca.

A mi pregunta de dónde ha salido este proyecto y si han participado en su puesta en marcha las bases del movimiento y los cuadros, ʻAbd al-Wāḥid al-Mutawakil responde que es un proyecto reflexionado en el seno del movimiento, consultado y adoptado por consenso[314].

2.5.8. Justicia y Espiritualidad: entre la práctica religiosa y el activismo político-social.

El movimiento Justicia y Espiritualidad se ha construido en base a la filosofía del que fue su guía y fundador, el jeque ʾAbd al-Salām Yāsīn. Esta filosofía se compone de dos pilares. El primero, es el activismo político, lo que el movimiento llama justicia. El segundo pilar fundamental y que representa el corazón del movimiento, es el concepto de *iḥsān*, la educación, la espiritualidad y la ética islámica.

La educación espiritual y ética se lleva a cabo a través de los encuentros de cada célula o familia semanalmente, y el encuentro mensual de la *nasīḥa,* que son el alma del movimiento**,** representan su columna vertebral. Estas dos veladas religiosas sirven a los adeptos del movimiento para educarse, aprender y poner en práctica el concepto del *iḥsān,* y por otra parte se construye una unión fraternal de hermandad entre los adeptos del movimiento, convirtiendo Justicia y Espiritualidad en una familia. Por lo tanto, la fortaleza de Justicia y Espiritualidad radica en su programa educativo-espiritual (lectura del Corán, *ḏikr,* los rezos de madrugada, *iʻtikāf)*, y es a partir de este programa que consiguen captar o convencer a miles de marroquíes, e incluso a musulmanes no marroquíes. Es este programa el que ha hecho que sea el movimiento social más importante de Marruecos, y probablemente el segundo movimiento más importante del mundo árabe, después de los Hermanos Musulmanes egipcios.

La profesora Paloma González del Miño identifica también la fortaleza de Justicia y Espiritualidad con la educación, eso sí, añadiendo la ayuda social, y afirma:

---

313 Ibid., pp. 177-181.

314 Entrevista con ʻAbd al-Wāḥid al-Mutawakil, 11 de mayo de 2018, Rabat.

> Son la asistencia social y la educación las que permiten a este movimiento consolidar una amplia red social de apoyos y difundir de manera activa y directa su mensaje, con un discurso próximo al ciudadano, a sus problemas cotidianos, ocupando el lugar que el Estado del bienestar desatiende[315].

Por otra parte, en cuanto a la visión política del movimiento, sus dirigentes más destacados, comenzando por Muḥammad ʻAbādī, su secretario general, ʻAbd al-Wāḥid al-Mutawakil jefe del Círculo político, y el portavoz del movimiento, Fatḥallāh ʻArsalān aseguran repetitivamente en múltiples entrevistas y declaraciones que el problema del país es político. El problema es el rey, quien ostenta el poder y ejerce el despotismo. Existen dos soluciones: o que el régimen se reforme drásticamente y se convierta en una monarquía parlamentaria democrática, o bien el pacto nacional que el movimiento ofrece como camino para llevar el país hacia la democracia. Este proyecto revolucionario para Marruecos de momento no ha tenido respuesta alguna de ningún grupo o corriente política marroquí.

Muḥammad Ḏarīf afirma que Justicia y Espiritualidad ha evolucionado, es más, ha padecido una transformación profunda, afirmando que no podemos juzgar a un movimiento en el presente a través de sus discursos del año 1999. Ḏarīf considera que la transformación del movimiento comenzó en 1993 con la salida del libro *Diálogo con los virtuosos demócratas*, escrito por Yāsīn en 1993. Asimismo Ḏarīf pone como ejemplo de la transformación de Justicia y Espiritualidad su participación activa en el Movimiento 20 de Febrero, asumiendo todas sus demandas, y entre ellas la demanda de una monarquía parlamentaria[316].

Mientras tanto Justicia y Espiritualidad está ejerciendo una oposición política de perfil bajo al régimen, en el sentido de que expresa su posición política sobre los diferentes temas de actualidad, y sobre las decisiones tanto del rey como del gobierno a través de comunicados, declaraciones a la prensa y conferencias. Y en cuanto a las movilizaciones sociales, sindicales o sectores profesiones el movimiento participa en ellos como un actor más, al lado de otros actores políticos, habitualmente de izquierda, de asociaciones de derechos humanos, o centrales sindicales. En ningún caso, Justicia y Espiritualidad liderará por sí sola un movimiento activo de oposición al régimen, porque sus responsables consideran que el cambio en Marruecos concierne a todos los actores políticos, sociales, sindicales y asociativos, y Justicia y Espiritualidad es un actor más, eso sí, el más numeroso y organizado.

---

315 González del Miño, Paloma (2011): "El movimiento islamista en Marruecos: entre la institucionalización y el asociacionismo", Barcelona, *Revista CIDOB d´Afers Internacionals*, núm. 93-94, pp. 33-51.

316 Entrevista con Muḥammad Ḏarif. 06 de febrero de 2015, Rabat.

2.6. El Sistema político marroquí: supremacía de la institución monárquica y un limitado espacio de competencia política

En el apartado anterior he analizado el control y la utilización de la religión por los monarcas alauitas Ḥasan II y Muḥammad VI, por lo que respecta al campo político la institución monárquica ejerce una supremacía donde deja unas limitadas competencias a los Gobiernos y un limitado espacio de competencia política a las formaciones políticas. Es verdad que la monarquía ha aumentado las competencias del Gobierno y del Parlamento en las diferentes reformas constitucionales desde la primera constitución del 1962 hasta la última del 2011, pero sin embargo no se ha alterado la supremacía y el control del campo político por parte de la corona alauita.

Tras la independencia del país en 1956 las fuerzas del movimiento nacional y concretamente las formaciones con más apoyo popular eran el Istiqlal de ʻAllāl al-Fāsī y más tarde la UNFP de Mahdī Ben Barka, ʻAbd al-Raḥīm Būʻbīd y Muḥammad al-Baṣrī, además del PDI de Muḥmmad al-Ḥasan al-Wazānī y el Movimiento Popular. Estas fuerzas tenían una concepción del nuevo Marruecos basado en el establecimiento de instituciones democráticas, concretamente el establecimiento de una monarquía parlamentaria. Los representantes del Movimiento Nacional defendían la elección de una Asamblea Constituyente que se encargaría de redactar la primera constitución marroquí. Pero el problema, por desgracia de los representantes del Movimiento Nacional, radicaba en que su concepción tanto de la soberanía como del poder no coincidía con la concepción que tenía la monarquía, y en concreto con la visión del poder que tenía Ḥasan II. Después de la independencia se originó una lucha entre los líderes del Movimiento Nacional y el rey Muḥammad V y su hijo Muley Ḥasan sobre la forma de redactar la primera Constitución y sobre quién ostentaría el poder. De esa lucha salió ganadora la Corona, sin discusión[317].

A finales de noviembre de 1955 Muḥammad Ibn Yūsuf (Muḥammad V a partir de 1957) regresó de su exilio y hace saber que su prioridad era la siguiente:

> La formación de un Gobierno marroquí responsable y representativo, que tendría como misión destacada crear instituciones democráticas surgidas de elecciones libres, basadas en la separación de poderes, en el marco de una monarquía constitucional que reconozca a los marroquíes de todas las confesiones de los derechos civiles y el ejercicio de las libertades públicas y sindicales[318].

Sin embargo, ya convertido en rey Muḥammad V fue virando su discurso, como comenta Ignace Dalle:

---

317 Monjib, Maâti (1992): *La Monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir. Hassan II face à l'opposition national de l'indépendance à l'état d´exception*, op. cit.

318 Dalle, Ignace (2006): *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op., cit., p. 273.

> Sin duda influenciado por su hijo Muley Hassan, jurista de formación y, sobre todo, poco proclive a compartir el poder, Mohamed V varía poco a poco su discurso. Así, por ejemplo, el 8 de mayo del 1958 afirma que la soberanía nacional está encarnada en la persona del rey, que es su fiel depositario[319].

Solo unos meses más tarde Muḥammad V considera en el establecimiento de un régimen parlamentario un factor de desorden y afirma:

> Dotar al país de instituciones sólidas y saludables es evitar toda improvisación y precipitación. El verdadero peligro no está en la ausencia de instituciones representativas, sino que reside en el establecimiento de un régimen parlamentario puramente formal, factor de desorden y de destrucción, cuando una democracia auténtica debe ser un factor de estabilidad y construcción[320].

El rey Muḥammad V nombró en 1956 un Consejo Nacional Consultivo, todos sus miembros fueron nombrados por el monarca, el presidente de aquel consejo meramente consultivo fue Mahdī Ben Barka. Ese órgano era para contentar a los representantes del Movimiento Nacional, pero en la práctica no tuvo ningún peso en la elaboración de la primera Constitución marroquí, una vez desaparecido Muḥammad V, el nuevo rey Ḥasan II se rodeó de expertos juristas franceses para elaborar la primera constitución marroquí, como el soberano mismo manifestó:

> Dominado por la gran sombra de quien tanto nos amó, imbuido de sus ideas y de su recuerdo –en referencia a su difunto padre Muḥammad V- he concebido y establecido personalmente el proyecto de Constitución del reino que ahora voy a someter a tu aprobación. […] La Constitución que he construido con mis manos es ante todo la renovación del pacto sagrado que siempre ha unido al pueblo y el rey, y que es la base misma de nuestros éxitos[321].

Muḥammad Būsta, el que fuera jefe del Istiqlal durante veinte años después de la muerte de ʻAllāl al-Fāsī, comenta al respecto sobre la Constituyente:

> En el seno del Istiqlal había un conflicto entre los que, como ʻAllāl al-Fāsī, solo se interesaban por el contenido de la Constitución, y no por quienes lo hacían, y los otros, que, como Ben Barka, no querían una constitución impuesta, sino un texto elaborado por una Asamblea Constituyente[322].

Para el politólogo Abdelatif Aguenuch "Una Asamblea Constituyente hubiera supuesto un gran peligro para el futuro de la institución monárquica. Lo mínimo que una Asamblea así hubiera intentado habría sido reducir ésta última a funciones puramente honoríficas"[323].

---

[319] Ibid., p. 273.
[320] Ibid., p. 274.
[321] Ibid., p. 280.
[322] Ibid., p. 274.
[323] Ibid., p. 279.

Aḥmad Riḍā Kdīra, el que fuera por entonces hombre fuerte de palacio y consejero de Ḥasan II, afirmó en una rueda de prensa poco antes del referéndum constitucional:

> En lo que respecta a Marruecos, el recurso a la Asamblea Constituyente no era necesario ni posible […] La nación unánime siempre expresó su adhesión a su Majestad Mohamed V, nadie cuestionó nunca la autoridad de Mohamed V, ni los partidos políticos y aún menos los individuos. Dado que el rey Hassan II, como el rey Mohamed V, sin que nada institucionalmente le obligara a ello, siempre hizo caso de la opinión de los ciudadanos como individuos y de los partidos políticos organizados […] La Asamblea Constituyente posee la potestad suprema, y en Marruecos el rey es el único que tiene esa potestad suprema. Ni siquiera antes del protectorado se le había discutido esa potestad a su Majestad[324].

Como afirma Mohamed Chekrad, después de la independencia la monarquía se esforzó en consolidar su predominio en el sistema político, utilizando para ello, además del registro de la legitimidad nacionalista, los recursos proporcionados por el origen religioso de su poder. Privilegiando este origen, Ḥasan II rechazó la idea de que la constitución pudiera limitar sus poderes: el rey era el jefe de la Comunidad musulmana, es decir, el representante del profeta en la tierra y el responsable supremo del país y debía de actuar como tal en la esfera política[325]. Chekrad afirma que la primera constitución del reino permitió asentar la nueva monarquía sobre sus fundamentos jurídicos y tradicionales al afirmar que:

> Hassan II utilizó así el primer texto constitucional de la historia marroquí, no para avanzar en la democracia, sino para asentar a la nueva monarquía sobre sus fundamentos jurídicos y religiosos tradicionales. La nueva constitución no solo sirvió para institucionalizar el poder del monarca, sino para dotar de cierto sentido jurídico la relación entre la Corona y el pueblo, y asentar de esta forma la legitimidad de la monarquía[326].

Ḥasan II procedió a reformar o enmendar la constitución de 1962 cuatro veces (1970, 1972, 1992 y 1996). Estas reformas en ningún caso trastocaron las inmensas prerrogativas de la Corona marroquí, que quedaron intactas. Mohamed Chekrad señala al respecto:

> Con todo, en lo que hace a la configuración constitucional de la monarquía nos hallamos estrictamente ante una única constitución, toda vez que todos los textos constitucionales referidos han venido garantizando la supremacía de la Corona sobre el resto de las instituciones con una rotundidad similar. […] Las modificaciones constitucionales han obedecido en muchos casos a un mero afán de asegurar la continuidad del status quo,

---

[324] Chekrad, Mohamed (2006): "La posición de la Corona en la Constitución y su papel en el sistema político marroquí", en Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol nº 57, pp. 77-118, p. 89.

[325] Ibid.

[326] Ibid.

> incorporando los cambios al simple objeto de ofrecer una apariencia de transición hacia un Estado democrático sin que ésta efectivamente se produzca[327].

Las diferentes constituciones hasanianas han otorgado a la Corona alauita poderes casi ilimitados en lo ejecutivo, legislativo y judicial, dejando al Gobierno y al Parlamento un espacio muy limitado de competencias. En la última constitución de 1996 -casi idéntica de la primera de 1962- el rey presidía el poder Ejecutivo ejerciendo la presidencia del Consejo de Ministros (art. 25). Nombraba el primer ministro y, a propuesta de éste, nombraba al resto de Gobierno, había una serie de ministerios, ministerios de soberanía que el rey los nombraba directamente, estos eran: Interior, Exteriores, Justicia, Economía y Asuntos Islámicos. El rey podía poner fin a las funciones del Gobierno (art.24). La elección del primer ministro dependía exclusivamente de la voluntad del monarca no del resultado electoral. En el ámbito legislativo el soberano tenía la facultad de disolver el Parlamento (art.27). El rey tenía capacidad legislativa mediante la promulgación de un dahir (decreto real con rango de ley, art. 29), asimismo tenía la potestad de someter a referéndum mediante dahir cualquier proyecto de ley (art. 69). El monarca tenía la potestad de pedir a las dos cámaras un nuevo examen de cualquier proyecto de ley sin que pudiera ser rechazado (art. 67 y 68), además, podría disolver las dos cámaras del Parlamento, o una de ellas y ejercer sus competencias una vez disueltas, previa consulta con sus presidentes y con el presidente del Consejo Constitucional (art. 71 y 72). En cuanto a la justicia además de poseer el derecho de gracia (art. 34), el rey presidía el Consejo Superior de la Magistratura y nombraba a los magistrados a propuesta del mismo Consejo (art. 32, 33, 84 y 86). El rey nombraba a seis miembros y entre ellos al presidente de los doce que componían el Consejo Constitucional, órgano que velaba por el cumplimiento de la ley fundamental (art. 79).

Bernard Cubertafond, jurista y politólogo experto en asuntos marroquíes, hace la siguiente reflexión:

> La producción constitucional está estrechamente controlada y puede ser bloqueada por el rey en todas las etapas: la iniciativa, las revisiones, las ratificaciones presentadas convenientemente como una renovación de la lealtad, e incluso la interpretación. El rey determina las reglas del juego político, las suspende, las endurece, las facilita, según su evaluación de la situación, pero conservando siempre la supremacía de su poder exclusivo de orientación, de arbitraje, de impulso y de control. […] Sin embargo, en el mismo, veremos bajo la presión de una creciente demanda de democratización, una cierta participación – consulta es tomada en cuenta[328].

La monarquía ha manejado los resortes del estado marroquí desde la independencia, controla las fuerzas armadas, todo el aparato de seguridad, la religión y las instituciones principales como el Banco Central y la Oficina Jerifiana de fosfatos entre otras. Pese al control absoluto del estado, Ḥasan II decidió dejar un pequeño espacio de competencia

---

[327] Ibid., p. 91.

[328] Cubertafond**,** Bernard (1997): *Le système politique marocain*, Paris, L'Harmattan, p. 56.

a los partidos políticos, implantó el parlamentarismo con limitadas competencias. El Gobierno salido en teoría de las elecciones[329] estaba muy limitado en su acción política durante su reinado. El espacio que Ḥasan II dejó a la competencia entre los partidos políticos también fue disputado por el monarca. Recién iniciado su reinado, su amigo íntimo y consejero Aḥmad Riḍā Kdīra fundó en 1963 el Frente por la Defensa de las Instituciones Constitucionales, más conocido por el FDIC. Ese partido tenía como misión contrarrestar la hegemonía del Istiqlal. Anteriormente un allegado y fiel de palacio Maḥjūbī Aḥerdān con el beneplácito del rey creó en 1957 el Movimiento Popular (MP), un partido bereber radicalmente contrario al Istiqlal. En el año 1977 el cuñado del rey, Aḥmad 'Usmān -fue primer ministro entre 1972 y 1979- fundó en 1978 el Reagrupamiento Nacional de Independientes (RNI), un partido de corte liberal cuyo objetivo era neutralizar a la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), partido de izquierdas muy fuerte en esos años.

La tradición de crear partidos allegados a palacio no terminó con Ḥasan II, en 2007 Fū'ād 'Alī al-Himma, íntimo del rey Muḥammad VI, salió a la arena política para posteriormente crear un nuevo partido, el Partido Autenticidad y Modernidad[330]. Todas estas formaciones políticas han tenido como objetivo que la Corona establezca un control de la escena política del país, para que los partidos surgidos del movimiento nacional, el Istiqlal, y la USFP, y más tarde los islamistas no puedan conseguir una preeminencia en la competencia política.

2.6.1. ¿La Constitución del 2011 ha recortado los poderes del rey?

La nueva constitución aprobada en julio del 2011 al calor de las manifestaciones surgidas de la primavera árabe y que tuvieron su expresión en el Movimiento 20 de Febrero ha recortado de forma limitada los amplios poderes de la monarquía que ostentaba hasta entonces, pero a pesar de ello la monarquía sigue teniendo un gran peso político.

La nueva Constitución reserva el título III a los derechos de la Corona desde el artículo 41 hasta el artículo 59. En cuanto a la sucesión, no hay cambios respecto a la constitución del 1996, los derechos constitucionales son hereditarios de padre a hijo a los varones por línea directa y por orden de primogenitura del rey Muḥammad VI, a no ser que el rey quiera designar a su sucesor entre sus hijos varones distinto al

[329] En todo el reinado de Hassan II las elecciones nunca fueron transparentes, nunca hubo una comisión electoral independiente, y siempre el Ministerio del Interior era quien organizaba y gestionaba las contiendas electorales.

[330] En el capítulo cinco amplio más sobre el PAM y sobre el consejero e íntimo amigo del rey Mohamed VI, al-Himma, porque su entrada en política provocó graves turbulencias en el paisaje político del país, su aterrizaje en política iba directamente contra el Partido de la Justicia y Desarrollo.

primogénito (art. 43). EL rey es inviolable y se le debe respeto (art. 46), en este artículo ha habido un cambio respecto a las anteriores constituciones, ya que antes el rey era inviolable y sagrado, en la nueva carta Magna se ha eliminado la palabra sagrado muy controvertida y polémica y, que tanto las corrientes de modernistas como el Movimiento 20 de Febrero como los islamistas reclamaban la eliminación de la sacralidad del rey de la Constitución.

Respecto a las inmensas prerrogativas ejecutivas que ostentaba la Corona en las constituciones anteriores ha habido un recorte limitado de sus prerrogativas en la nueva constitución. El rey ahora nombra al jefe del Gobierno (antes llamado primer ministro) del partido ganador de las elecciones a la cámara de representantes, es decir, al congreso de los diputados y, a propuesta del nuevo jefe de Gobierno, el rey nombra a los ministros y demás miembros del Gobierno (art. 47). En este artículo hay dos novedades respecto a la constitución de 1996, ahora existe relación entre el resultado de las elecciones y el nombramiento del nuevo Jefe de Gobierno, la nueva Constitución especifica que el rey tiene que nombrar al jefe de Gobierno del partido ganador de las elecciones a la Cámara baja. La segunda novedad radica en el que el rey no podrá destituir al jefe de Gobierno, solo podrá destituir a uno o varios miembros del Ejecutivo, mientras que las constituciones anteriores daban potestad a los reyes alauitas de poner fin a las funciones de todo el Gobierno. Otras novedades de la nueva Carta Magna respecto al poder Ejecutivo radican en que antes el Consejo de Ministros presidido, por el rey, debatía todos los proyectos de ley y los decretos antes de ser presentados al Parlamento; la nueva Constitución establece dos órganos ejecutivos, el Consejo de Gobierno (art.92) presidido por el jefe del Ejecutivo y con asistencia de todo el equipo del Gobierno que tiene la potestad de aprobar determinadas leyes y decretos y remitirlos al Parlamento sin pasar por el rey. Una segunda instancia Ejecutiva establecida es el Consejo de Ministros (art. 49) presidido por el soberano –aunque puede delegar la presidencia al jefe de Gobierno según un orden del día determinado- con la asistencia solo de los ministros además del jefe del Ejecutivo (art. 48).El Consejo de Ministros delibera unas cuestiones determinadas[331].

Otra de las prerrogativas reales en el ámbito ejecutivo que se han visto reducidas es el nombramiento de los altos cargos civiles. Si anteriormente las constituciones otorgaban a los monarcas el derecho de su nombramiento exclusivo, en la nueva carta magna el rey solo conserva los nombramientos de forma exclusiva en la parcela militar. Ahora, a propuesta del jefe de Gobierno, el Consejo de Ministros delibera y aprueba el

[331] Las orientaciones estratégicas de la política de Estado; el proyecto de revisión de la Constitución, los proyectos de ley orgánica, las orientaciones generales del proyecto de ley de los presupuestos, los proyectos de ley-marco en el artículo 71, el proyecto de ley de amnistía, los proyectos de leyes relativos a la materia militar, la declaración del estado de sitio, la declaración de guerra, el proyecto de decreto contemplado en el artículo 104, el nombramiento, a propuesta del Jefe de gobierno, y a iniciativa del ministro afectado, de los empleos civiles siguientes: directores del Banco de Marruecos, prefecto y gobernador, responsables de las administraciones encargadas de la seguridad interior así como de los responsables de los organismo y empresas públicas estratégicas.

nombramiento de los embajadores del reino en el exterior y los altos responsables de los organismos y empresas públicos.

La seguridad es un tema muy importante y sensible para la Corona, el rey preside el Consejo Superior de Seguridad (art. 54), instancia recién creada de concertación sobre las estrategias de seguridad interior y exterior del país y de gestión de las situaciones de crisis. Este órgano se compone de los altos mandos militares, de seguridad, el jefe de Gobierno, los ministros de Interior, Justicia e Exteriores y los presidentes de las dos cámaras legislativas además del presidente del Tribunal Supremo.

En cuanto al poder Judicial, el rey preside el Consejo Superior del Poder Judicial (art. 56 y 115), y es el garante de su independencia (art. 107). Además, el rey aprueba por dahir el nombramiento de los magistrados por el Consejo Superior del Poder Judicial (art. 57). El rey nombra a seis entre ellos al presidente de los doce miembros que componen al Tribunal Constitucional, órgano que vela por el cumplimiento de la Constitución.

En lo que se refiere al poder Legislativo el rey puede disolver, por Decreto, las dos Cámaras del Parlamento o una de ellas (art. 51 y 98), así como puede emitir mensajes a la nación y al Parlamento (art. 52), los mensajes son leídos ante una y otra Cámara y no pueden ser objeto de debate. El rey puede solicitar a las dos Cámaras del Parlamento que se proceda a una nueva lectura de cualquier proyecto o proposición de ley (art. 95). La nueva lectura no puede ser rehusada. En cuanto a la reforma constitucional el rey puede someter directamente a referéndum el proyecto de revisión sobre el que tome la iniciativa (art. 172), o mediante dahir y después de haber consultado con el presidente del Tribunal Constitucional, someter al Parlamento un proyecto de revisión de ciertas disposiciones de la Constitución (art. 174).

Analizando la nueva Constitución, el catedrático Antoni Segura, considera que la nueva Carta Magna es una nueva Constitución otorgada por el rey:

> Es una nueva Constitución otorgada por el rey. Fue redactada por un consejo nombrado por el monarca, del que quedaron excluidos religiosos y ulemas […] y no emanada del Parlamento, que encarna teórica y formalmente la soberanía popular[332].

Para Mohamed Tozy, miembro de la Comisión Consultiva que redactó la nueva Constitución, ésta tiene como referente la Constitución española, y afirma que:

> La constitución española ha inspirado las propuestas de partidos y asociaciones para justificar los poderes del rey. Como el rey de España, el de Marruecos no es responsable y cualquier acción compromete, en cambio, la responsabilidad de los ministros. No obstante, la gran diferencia con las monarquías europeas es que el rey

[332] Segura, Antoni (2013): *Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial,* Madrid, Alianza Editorial, p. 267.

> conserva bajo su tutela el Ejército y la religión. Así lo quisieron todos los partidos, incluidos los de izquierda, como el Partido Socialista Unificado[333].

A la pregunta de que el texto final produjo desencanto entre los jóvenes del 20 de Febrero y entre aquellos que aspiraban a una monarquía parlamentaria con una efectiva separación de poderes. Tozy defiende que el texto final consagra el parlamentarismo:

> Una monarquía parlamentaria no puede ser decretada por una Constitución, además, a nivel constitucional, los elementos del parlamentarismo son claros: el rey no puede destituir al gobierno y nombra al primer ministro entre los miembros del partido mayoritario. El Parlamento puede votar una moción de censura. La oposición está protegida por un estatuto constitucional. Ahora bien, si el parlamentarismo es una cuestión de equilibrio de poder, será la práctica política la que definirá su verdadera consistencia. Una Constitución establece los límites y ésta pienso que está destinada a evolucionar[334].

'Abd Allāh Sā'f exministro socialista, politólogo y miembro de la comisión encargada de redactar la constitución, considera que con la nuevo texto Marruecos ha dejado atrás la monarquía ejecutiva, y desglosa lo que él considera las novedades de la nueva ley fundamental:

> Sin dar nacimiento a una monarquía parlamentaria, el cambio producido no se puede reducir honestamente a una simple operación cosmética. Afirma la constitucionalidad de todos los poderes, procede a una redistribución más democrática de competencias entre la institución monárquica y los otros poderes.
>
> El jefe de Gobierno, del partido mayoritario en las elecciones, nombra a los miembros de su equipo y puede destituirlos. Los dominios antaño reservados para el rey se comparten con el gobierno. Se produce una salida de la monarquía ejecutiva.
>
> La Constitución consagra en sus disposiciones los elementos de una democracia participativa, enfatiza sobre los nuevos roles de la sociedad civil, y instaura la iniciativa popular a nivel legislativo o de la justicia constitucional.
>
> El texto introduce cambios orientados hacia la separación de poderes, un gobierno con amplias competencias, […], un dominio legislativo muy ampliado y el control parlamentario debidamente formalizado de la gobernanza...
>
> El Consejo de Ministros, presidido por el rey, se ocupa principalmente de las orientaciones estratégicas, asuntos que van más allá de la vida de los parlamentos, afectando la continuidad del Estado y sus grandes elecciones. Los reformistas insisten en la necesidad de un poder del rey estratégico, articulado en un papel de árbitro[335].

---

[333] Ibid., p. 268.

[334] Lopez García, Bernabé (2011). "Réforme constitutionnelle au Maroc. Entretien avec Mohamed Tozy". Afkar/Idées, Automne 2011, pp. 16-20.

[335] Saaf, Abdallah (2011): "Une nouvelle constitution au Maroc: sortie de monarchie exécutive", *Le Nouvel Observateur*, 6 de julio de 2011. Disponible en:

La profesora Khadija Mohsen-Finan hace un análisis crítico de la nueva Constitución y declara que:

> La principal innovación [...] está en la designación de un primer ministro, que ya no está nombrado por el rey, sino que saldrá de la formación política que obtenga la primera posición en las elecciones legislativas [...] [Con todo,] si nos fijamos en las prerrogativas del rey, resulta difícil creer que su poder vaya a reducirse, porque [...] el soberano sigue siendo la máxima autoridad en las competencias reales de la defensa, la diplomacia y la seguridad interior. Sigue siendo el jefe del Ejército y quien acredita a los diplomáticos [...] Una vez más, estamos ante unos efectos publicitarios y una escenificación de la modernidad política sin fundamento real, dados los poderes del rey, las zonas de sombra, las imprecisiones y la dificultad de aplicar algunas de las medidas anunciadas, como pasa con la relativa a la igualdad entre hombres y mujeres [...] Por ahora [...] la reforma constitucional propuesta se inscribe en la apertura concedida por la monarquía, una apertura dosificada y controlada, que parecía envidiable en un mundo árabe inmóvil; pero que hoy se queda muy por debajo de las exigencias de una calle que ha comprendido que las libertades y el Estado de derecho se arrancan en una negociación entre una sociedad civil, hoy llena de fuerza, y un poder que tiene problemas para reanimar un modo de gobierno envejecido y desfasado en el contexto árabe[336].

Es innegable que la nueva Constitución marroquí de 2011 es mucho mejor que la anterior Constitución de 1996, sin embargo, considero que la nueva Constitución no puede ser catalogada como una Constitución democrática, por los siguientes motivos:

- La nueva Constitución no ha sido escrita por una Asamblea Constituyente, es decir, elaborada por los representantes de la soberanía popular.

- La nueva Constitución no establece una monarquía parlamentaria con separación de poderes. Porque el rey sigue presidiendo el Consejo de Ministros, donde se aprueban las leyes más importantes, las políticas más estratégicas y las convenciones internacionales firmadas por Marruecos. Además de presidir el Consejo de Ministros, el rey ostenta prerrogativas exclusivas como el Ejército, las fuerzas de seguridad, la religión o la política exterior. También el rey preside el poder Judicial, nombra la mayoría de los jueces del Consejo General del Poder Judicial y nombra a los altos cargos civiles de la administración pública a propuesta del jefe del Gobierno. Por lo tanto, el rey sigue acaparando grandes prerrogativas ejecutivas, y, en consecuencia, seguirá tomando decisiones políticas y económicas de calado

---

http://leplus.nouvelobs.com/contribution/166564-nouvelle-constitution-marocaine-suffisante-pour-sortir-de-la-crise.html. Visto por última vez, 24.01.19.

[336] Segura, Antoni (2013): *Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial*, op. cit., pp. 268-269.

que afectan directamente a la vida de los marroquíes sin que nadie le pueda exigir explicaciones y responsabilidades por ello.

- Una Constitución democrática tiene que garantizar una serie de derechos fundamentales tales como la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, derechos sindicales, de asociación, de prensa, de reunión, libertad de opinión, derecho de información, derechos de una persona detenida, garantías procesales, el derecho a la justicia y la libertad de conciencia. Además, una Constitución democrática tiene que garantizar la participación política de todos los ciudadanos independientemente de su ideología. Estos derechos no están claramente garantizados por la nueva Constitución.

Por lo tanto, Marruecos sigue siendo una monarquía constitucional no democrática, con inexistencia de separación de poderes, y donde el rey sigue siendo un pilar fundamental del sistema político con amplias prerrogativas ejecutivas. Sin embargo, considero que la nueva Constitución cuenta con bastantes elementos democráticos (un jefe de Gobierno del partido ganador de las elecciones, ampliación de las prerrogativas del Parlamento y del Gobierno, la paridad entre el hombre y la mujer aunque no en todos los ámbitos, el derecho a la vida, la prohibición de la tortura, de las violaciones de los derechos humanos, nuevos derechos sociales, derechos de la infancia, derecho a la sanidad, vivienda e educación y derechos culturales y lingüísticos). Así pues, considero factible denominar al sistema político marroquí como híbrido, en el que tienen presencia características democráticas y autoritarias.

Capítulo 3: El PJD: De la clandestinidad a la política institucional: islam, moralidad y pragmatismo (1981-1997)

En este capítulo analizo el recorrido cronológico que ha llevado a un puñado de jóvenes, liderados por un ʻAbd al-Ilāh Binkīrān con solo 28 años, a salir de la clandestinidad en 1981, abandonar la Juventud Islámica, para iniciar una carrera que les llevó a conseguir entrar en el Parlamento en 1997, construyendo el que hoy es el partido más importante de Marruecos, el Partido Justicia y Desarrollo.

El proceso de creación del partido Justicia y Desarrollo ha sido complejo y tortuoso. Su origen se remonta al año 1967, cuando ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ fundó el Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD). Su trayectoria política coincidió, a principios de los noventa, con el Movimiento de la Reforma y Renovación (Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh), liderado por Binkīrān, que se integró en el partido de ʻAbd al-Karīm Jaṭīb en 1996 y que, en 1998, pasó a llamarse Partido Justicia y Desarrollo (PJD).

Hay un período clave en el movimiento de Binkīrān, el comprendido entre 1985-1988. En este intervalo de tiempo se producen profundas revisiones ideológicas consistentes en el abandono de la instauración de la ley Islámica (sharía), el reconocimiento del Estado marroquí como musulmán, el acatamiento de la Constitución y, lo más importante, la aceptación del rey como comendador de los creyentes.

Tras estas modificaciones en su ideario, se propusieron dar el salto a la política a principios de los noventa. Para ello tuvieron que entablar arduas negociaciones con su socio, ʻAbd al-Karīm Jaṭīb, y con el Estado, representado por el Ministerio del Interior y el Ministerio de los Asuntos Islámicos.

3.1. El primer movimiento islamista marroquí: la Juventud Islámica

La primera expresión del islamismo militante marroquí fue la Juventud Islámica (*al-Šabība al-Islāmiyya al-Magribiyya*) fundada por 'Abd al-Karīm Muṭī'(Bni Hmed, 25 de noviembre de 1935) un inspector de educación con una trayectoria fulgurante en la administración educativa y en el sindicalismo, que tenía la pretensión de construir un gran movimiento social y político. Su proyecto se frenó abruptamente el 18 de diciembre de 1975, fecha del asesinato del sindicalista y carismático político izquierdista 'Umar Benjelūn. Muṭī', nacido en el seno de una familia piadosa y luchadora contra la ocupación colonial, se enroló en el Movimiento Nacional Marroquí (*al-Ḥaraka al-Wataniyya al-Magribiyya*) que luchaba contra la presencia colonial francesa mientras realizaba estudios superiores en Marrakech. 'Abd al-Karīm Muṭī', un hombre que se declara religioso, patriota, autodidacta y muy orgulloso de su pasado de resistente y de su origen familiar tuvo una gran animadversión hacia Ḥasan II y a la izquierda marroquí. Es esta aversión la que explica su pretensión de construir un movimiento hostil al poder y a la izquierda.

Después de la independencia de Marruecos en 1956, la carrera de Muṭī' fue meteórica, de profesor de lengua árabe asciende a inspector de secundaria en 1961, en ese tiempo se convierte en sindicalista, se afilia a la izquierdista Unión Nacional de las Fuerzas Populares, llegando a dirigir su comité de educación en 1965[337]. Según explica en sus entrevistas, Muṭī'se codeó con figuras emblemáticas del Movimiento Nacional, como es el caso de 'Allāl al-Fāsī, Muḥammad al-Baṣrī, conocido como Fqīh al-Baṣrī y 'Abd Allāh Ibrārhīm, así como con ulemas de la talla de Muḥammad al-Mujtār al-Sūsī. Muṭī' se enorgullece de haberse reunido varias veces y aceptado consejos de 'Allāl al-Fāsī o al-Mujtār al-Sūsī entre otros.

1965 es una fecha clave para Muṭī', abandonó la militancia en la UNFP por desavenencias ideológicas y por perder la fe en los partidos políticos como instrumentos de cambio, y empezó una aventura que le llevaría a fundar el primer movimiento islamista marroquí a semejanza de los Hermanos Musulmanes egipcios. Un movimiento que rápidamente se expandió, pero que bruscamente entró en descomposición por la persecución policial debido al asesinato por miembros de la Juventud Islámica del sindicalista 'Umar Benjelūn. A partir de este momento, la historia cambia para el naciente islam político marroquí, para la izquierda y para el país. Muṭī' se exilió y no volvería más a Marruecos[338], su movimiento se prohibió y se persiguió, la izquierda recibió un golpe mortal por la desaparición de un líder carismático, pero sin embargo no fue el final del islamismo, ya que los jóvenes formados por Muṭī' fueron los

---

337 Sin autor ni fecha de publicación. "Biografía de 'Abd al-Karīm Muṭī'". Disponible en http://www.alhamdawi.com/pageother.php?catsmktba=38 Visto por última consulta 22.10.18.

338 Sin autor (2011): "Morocco: Allow Political Exile to Return Home", HRW, 22 de agosto de 2011. Disponible en: https://www.hrw.org/news/2011/08/22/morocco-allow-political-exile-return-home. Visto por última vez 24.01.19.

que construyeron las bases del islam político actual marroquí en todas sus versiones, la institucional y la ilegal.

Cabe hacer una precisión respecto al nombre del primer movimiento islamista marroquí; 'Abd al-Karīm Muṭī', su fundador, ha reconocido en entrevistas y en sus memorias, que lo denominó Movimiento Islámico Marroquí. El nombre de Juventud Islámica - *al-Šabība al-Islāmiyya,* en árabe- es una de las muchas asociaciones legales fundadas por Muṭī' como paraguas para las actividades de sus profesores y alumnos. La justicia marroquí sentenció a los presuntos culpables del crimen de 'Umar Benjelūn como pertenecientes a *al-Šabība al-Islāmiyya*, además, el nombre de Juventud Islámica es el usado en los ámbitos académicos y periodísticos para tratar todo lo que rodea a la primera expresión del islamismo marroquí. He querido usar a lo largo de este apartado y de la tesis el nombre de Movimiento Islámico Marroquí, el de *al-Šabība al-Islāmiyya* y el de la Juventud Islámica como sinónimos.

3.1.1. 'Abd al-Karīm Muṭī': el primer islamista marroquí

Según su biografía[339], 'Abd al-Karīm Muṭī' nació en el seno de la cofradía y a la vez pueblo rural, *al-Tāgyyia,* fundada por sus ancestros, cerca de la ciudad de Beni Hmed, a 80 kilómetros al oeste de Casablanca. Muṭī' se formó en la memorización del Corán y en lengua árabe en su cofradía hasta los doce años. Por voluntad de su padre, fue enviado a Casablanca para estudiar en una escuela moderna privada hasta los dieciocho años. En 1953 se trasladó a Marrakech, donde se formó en la escuela de profesores y estudió en el Instituto Superior Ibn Yūsef, mismo centro donde estudió 'Abd al-Salām Yāsīn, y donde también se formaron algunos de los líderes o resistentes del Movimiento Nacional como 'Abd Allāh Ibrārhīm, Muḥammad al-Baṣrī y Muḥammad Ben sa'īd Ayt Iīder.

En Marrakech estuvo hasta 1955 y se graduó en lengua árabe. Esta etapa le marcó por su adhesión a una de las células de resistencia contra el ocupante francés más activas e importantes en Marruecos, dirigida por uno de los combatientes más destacados del Movimiento Nacional, Humāne al-Feṭwākī[340]. Muṭī', en su autobiografía, cuenta que él transportaba las armas para los combatientes, entre ellos al-Feṭwākī. Entre las hazañas que relata, destaca la de llevar las famosas bombas que fueron lanzadas contra el sultán impuesto por los franceses, Muḥammad Ben 'Arafa, mientras rezaba en la mezquita Berrima de Marraquech en 1954. Las bombas provocaron heridas a Ben 'Arafa.

---

339 "Biografía de 'Abd al-Karīm Muṭī'", op. cit.

340 El Anouari, Omar (2006): "*Hoummane El Fetouaki: La résistance dans le sang*", *Maghress*. Disponible en:http://www.maghress.com/fr/lagazette/11486 Visto por última 22.10.18.

Una vez graduado en 1955, abandonó Marrakech para ser nombrado profesor de árabe de secundaria en Casablanca. Más tarde, fue nombrado por un periodo de un año profesor de la Escuela Industrial en la ciudad de Benslimane. En esa ciudad fundó una organización juvenil islámica de scouts, cuyos participantes eran, en su gran mayoría, alumnos suyos. Según Muṭī', llegó a tener más de 300 miembros. El objetivo, según él, era convertir la organización juvenil de scouts en un ejército de liberación que luchase contra los ocupantes franceses.[341] La empresa terminó en noviembre del 1955, año del regreso del sultán Muḥmmad Ibn Yūsuf. 'Abd al-Karīm Muṭī' volvió a Casablanca para seguir como profesor de árabe de secundaria y se afilió al histórico Istiqlal. En el partido artífice de la independencia estuvo hasta 1959, año en el que el partido se escindió y surgió la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP) de Mehdī Ben Barka. Muṭī' se adhirió a la recién creada UNFP en 1961. En este mismo año Muṭī' fue ascendido a inspector de lengua árabe de secundaria para toda la región de Casablanca.

'Abd al-Karīm Muṭī' permaneció en la recién izquierdista UNFP hasta 1965. ¿Cómo se puede explicar que un hombre conservador y nacido en el seno de una familia y cofradía religiosa se adhiriese a la UNFP cuando el Istiqlal era por entonces el partido conservador nacional de referencia islámica comandado por el carismático 'Allāl al-Fāsī, un intelectual y ulema? La explicación que da Muṭī' es que su abandono del Istiqlal por la nueva UNFP de Ben Barka obedecía a que el nuevo partido representaba a las clases obreras, a las clases bajas, a los amazighs, a las gentes de mundo rural, en contraposición al Istiqlal burgués y de clase urbana[342]. Además, añade Muṭī', algunos ulemas y hombres del Movimiento Nacional tan importantes e influyentes como Muḥammad Fqīh al-Baṣrī y 'Abd Allāh Ibrārhīm se unieron a la nueva UNFP. En el nuevo partido Muṭī' fue responsable de su comité de educación a partir de 1962, y estableció amistad con Fqīh al-Baṣrī, con el filósofo y escritor Muḥammad 'Ābed al-Ŷābrī, fue compañero de Muḥammad al-Yāzgī, (que sería ministro en el Gobierno de alternancia de 1997 dirigido por 'Abd al-Raḥman al-Yūsfī) y de 'Umar Benjelūn. En 1965 tuvo lugar la desaparición del político más importante de la izquierda marroquí y fundador de la UNFP, Mehdī Ben Barka. Según Muṭī', él fue -junto a Muḥammad 'Ābed al-Ŷābrī y Bašīr Fiŷīŷī- responsable del comité de comunicación que hizo la campaña de denuncia de su desaparición[343].

Cuatro años duró la militancia de Muṭī'en la UNFP. Su ideología laica contraria a su ideal sumado a las luchas internas interminables en el seno del partido acabó por hacerle desertar. La opción revolucionaria y secular de Ben Barka se impuso en el seno del partido en el Congreso de 1962, arrinconando a figuras de la talla de 'Abd Allāh

---

[341] "Biografía de 'Abd al-Karīm Muṭī'", op., cit.

[342] Al Hiwar. (29 de mayo del 2013). [Archivo de video]. Revisiones con el jeque 'Abd al-Karīm Muṭī', tercer episodio, Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=C1117il-w50- Visto por última vez 23.10.18.

[343] Al Hiwar. (25 de junio de 2013). [Archivo de video]. Revisiones con el jeque'Abd al-Karīm Muṭī', séptimo episodio recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=4O6OsLey6pk Última vez visionado 23.10.18.

Ibrārhīm y Muḥammad Fqīh al-Baṣrī. Muṭī‘ estaba más cercano a la corriente conservadora del partido representada por estos dos últimos y muy contrario a la ideología y visión de Ben Barka. Muṭī‘ asistió al congreso del 1962 del partido y vio las luchas y las rivalidades entre los dirigentes muy de cerca, además con el tiempo se dio cuenta que no tenía ninguna posibilidad de poder ascender o intentar tener voz en el partido.

3.1.2. De la militancia partidista a la militancia islamista

En una publicación[344] de su movimiento se justifican las causas de su aparición por el vacío de cualquier grupo que hiciera predicación. Únicamente, existían grupos de sufíes que solo hacían retroceder a las mentes y a la sociedad y desviaban el dogma de la gente. En la misma publicación se hace un análisis de la realidad de la sociedad marroquí muy negativa, decadente y que pudiera ser tachado de al menos exagerado, al afirmar que las mezquitas estaban vacías, ocupadas por personas de avanzada edad, los enfermos y los sufíes, mientras que los jóvenes, hombres y mujeres estaban en los cafés, ocupados en sus tareas para sobrevivir o implicados en los partidos laicos[345].

Según Muṭī‘ su movimiento nació en una realidad política, social y económica caracterizada por las desviaciones morales y doctrinales que afectaban al individuo, a la familia y a las instituciones de un Estado que no cumplía con los preceptos del islam. Así pues, se pueden determinar cuatro factores primordiales que llevaron a Muṭī‘ a fundar el primer movimiento islamista marroquí:

1- El retroceso o pérdida de los valores islámicos en la sociedad, y en particular en los jóvenes. Él mismo cita un hecho que le impactó: siendo ya inspector en Casablanca en 1965, fue invitado a una fiesta a la que asistieron jueces, fiscales y funcionarios del Ministerio del Interior donde se repartieron por doquier bebidas alcohólicas y donde había mujeres bailando. Muṭī‘ acabó por abandonar la velada[346]. Este hecho representó para él un acto de corrupción moral contrario al islam.

2- El avance de la ideología marxista-leninista entre los jóvenes marroquíes en los años 60 y 70 iba en aumento según Muṭī‘, la inmensa mayoría de los jóvenes estudiantes en los institutos y las universidades estaban imbuidos por la

---

344 La Juventud Islámica *(1984): Complot contra la juventud islámica*, publicación de la secretaría general de la Juventud Islámica, Ámsterdam, p. 9.
345 Ibid., p. 9.
346 Al Hiwar (5 de junio de 2013). Revisiones con el jeque ‘Abd al-Karīm Muṭī‘ [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=LZeLfX5wWLk. Visto por último vez, 20.01.19.

ideología de extrema izquierda. Muṭīʿ veía la ideología marxista-leninista como radicalmente contraria al islam.

3- Un Estado con instituciones corruptas, Muṭīʿ nunca fue un simpatizante del régimen de Ḥasan II, si bien alababa a su padre, Muḥammad V. Para él, Ḥasan II era un dictador a quien sólo le interesaba controlar el poder. Veía al Estado y a las instituciones falseadas y corruptas. Las elecciones parlamentarias estaban amañadas. La creación de partidos afines, el arrinconamiento por parte del régimen de los principales líderes del Movimiento Nacional, como ʿAllāl al-Fāsī o Muḥammad Fqīh al-Baṣrī queridos por él, fueron la causa de su animadversión hacia el régimen de Ḥasan II.

4- La pérdida de fe en los partidos políticos como instrumentos de cambio para lograr una sociedad islámica como él la entendía. Los dos partidos importantes, surgidos del Movimiento Nacional, el Istiqlal y el recién creado UNFP estaban inmersos en luchas internas por el poder. Muṭīʿ fue militante de los dos grandes partidos después de la independencia, por lo que vio desde dentro malas praxis que sirvieron para perder la fe en la política.

3.1.3. Construcción y expansión del Movimiento: Sayyīd Quṭb como guía y los Hermanos Musulmanes como metodología (1966-1975)

Para construir el primer movimiento islamista marroquí, Muṭīʿ se basó en el Corán y en la literatura islamista por entonces representada por Sayyīd Quṭb, Ḥasan al-Bannā y por Abū al-ʿAlā al-Maudūdī[347]. Sus libros fueron utilizados como herramienta de adoctrinamiento de los jóvenes, en especial *Maʿālim fī al-Tarīq*. El libro escrito por Sayyīd Quṭb en la cárcel, y que se expandió rápidamente por el mundo árabe. Llegó a Marruecos de la mano de ʿAllāl al-Fāsī en 1965, que lo imprimió en la imprenta del periódico *al-Alam*, órgano oficial del Istiqlal. Muṭīʿ se lo encontró en un quiosco y lo convirtió en su guía. Muṭīʿ cuenta que el libro le impresionó y que siempre se había sentido atraído por el pensamiento político islamista.

En cuanto a la metodología para captar adeptos se basó en la fórmula utilizada por los Hermanos Musulmanes. Ḥasan al-Bannā y sus compañeros utilizaron una metodología de captar adeptos y expandirse formando grupos o células reducidas penetrando en los

[347] Abū al-ʿAlā al-Maudūdī fundador del primer gran movimiento islámico en 1941 en la India británica, la *Jamaa al islamiya.* Después de la independencia de la India en 1947 eligió Pakistán como patria y convirtió a la *la Jamaa* en el primer movimiento político-social pakistaní hasta hoy en día.

cafés, mezquitas y lugares populares haciendo *da'wa*, proselitismo del islam, de su espiritualidad, de la vuelta a los valores verdaderos del islam que ellos entendían, de la fe y de la moralidad islámica. Esta práctica de conseguir adeptos no fue inventada por Ḥasan al-Bannā, sino que se basaba en el movimiento Ŷama'at al-Tablīg[348]. 'Abd al-Karīm Muṭī' no comenzó yendo a los mercados o cafés, sino que comenzó captando alumnos en los institutos, más adelante pasó a captar adeptos en los barrios populares y en el mundo rural.

Muṭī' ya tenía la guía para planificar su movimiento, conocía a sus enemigos y a los enemigos del islam que, según él, eran la ideología laica y atea y un régimen que consideraba corrupto. Para empezar a construir ideológica y organizativamente su grupo se apoyó en una decena de profesores de secundaria de lengua árabe y Ciencias Islámicas. Sabiendo que corría riesgos en caso de que las autoridades tuviesen constancia de sus actividades, organizó su movimiento en la más absoluta clandestinidad, copiando el modelo organizativo del Movimiento Nacional de resistencia al protectorado del que él había formado parte. Muṭī' quería crear un movimiento político-religioso a nivel estatal similar a los Hermanos Musulmanes.

Para crear su movimiento hizo uso de su estatus de inspector de secundaria en la ciudad más importante y poblada de Marruecos, Casablanca. Muṭī' tenía claro que su movimiento tenía que estar formado por profesores, alumnos y obreros. Entre 1966 y 1970 planificó de forma pausada y reclutó a decenas de profesores e imanes para llevar a cabo su objetivo. Empezó por reclutar aquellos profesores que compatibilizan la docencia con los sermones de los viernes, así reclutó a quien sería su segundo, Kamāl Ibrāhīm. Los profesores eran seleccionados por Muṭī' por ser religiosos, invitándoles a participar en un movimiento que tenía como fin la predicación para que los jóvenes volvieran a vivir la fe islámica. En febrero de 1970[349] Muṭī' formó la primera célula de profesores en Casablanca.

Muṭī' y sus compañeros llamaron Movimiento Islámico Marroquí al primer movimiento islamista que se iba a formar en Marruecos. La organización era piramidal, siendo Muṭī' el guía general y su segundo, Kamāl Ibrāhīm, un profesor de secundaria e imam junto con un grupo reducido de profesores leales al guía, y después con tres niveles más

---

[348] Ŷama'at al-Tablīg es un movimiento misionero musulmán suní, pacífico y apolítico. Creado en 1920 en la India para la predicación del islam "auténtico". La palabra al-Tablīg en árabe significa la transmitir. La metodología que utilizan se basa en grupos reducidos de personas haciendo "*la jawla*", es decir, giras por las mezquitas, cafés y lugares regentados por musulmanes o no musulmanes predicando la profesión de fe, la asiduidad en los rezos, el conocimiento de Dios, las buenas intenciones y la moral islámica.

[349] Sin autor. (2016). *Quiénes somos*. Disponible en http://www.achabibah.com/2016/02/12/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86%D8%9F/. Visto por último vez visto 20.01.19.

abajo, los profesores, jóvenes estudiantes de secundaria y universidad, y finalmente los trabajadores[350].

Los jóvenes se adoctrinaban política y religiosamente a través de los profesores, en base a las indicaciones de su líder, quién diseñaba el programa formativo, de forma clandestina o secreta. La metodología consistía en que cada profesor reclutase a un grupo de alumnos en una célula y les instruía en la predicación islámica; es decir, lectura y memorización del Corán y la inculcación de los preceptos de la sharía, seguida de lecciones islamistas sacadas, sobre todo, de las obras de Sayyīd Quṭb y Ḥasan al-Bannā. El programa formativo tenía dos objetivos: formar a los alumnos religiosa y políticamente, prepararlos una vez llegados a la universidad para hacer frente a los estudiantes izquierdistas y/o marxistas. Una vez que los profesores veían que algún alumno ya dominaba el programa, éste tenía que crear su grupo, es decir, su célula y así se fueron expandiendo. En pocos años se convirtió en un movimiento político - religioso a nivel estatal en los institutos y universidades. Según su creador, el movimiento llegó a tener, sólo en Casablanca, más de 200 profesores[351]. Cada uno disponía de una célula.

Una vez que el movimiento ya se había formado, Muṭī‘ empezó a planificar su protección mediante la creación de asociaciones legales en cada ciudad. En cada una de ellas iba creando asociaciones con diferentes nombres que servían de paraguas para las actividades de sus profesores y alumnos. Él redactaba los expedientes con las normas y los objetivos de cada asociación y los presentaba ante cada gobernador civil en las ciudades donde su movimiento actuaba. Así en noviembre de 1972, se constituyó de forma legal en Casablanca, en el barrio popular de Bournazil - lugar donde más adeptos reclutaban- una asociación llamada la Juventud Islámica (*al-Šabība al-Islāmiyya*). Esta era una de las tantas asociaciones legales en todo Marruecos, junto con muchas otras como: “la Asociación Islámica de Jóvenes”, “la Asociación de Defensa de la Juventud Islámica”, “la Asociación de los Alumnos de las Escuelas Islámicas”, “la Asociación de Jóvenes Musulmanes”, o “la Asociación de las Vanguardias del Islam”[352].

Los expedientes eran cuidadosamente redactados para que las autoridades autorizaran sus actividades sin levantar sospechas. El expediente[353] que presentó para la legalización de la Šabība *al-Islāmiyya* indicaba que sus objetivos eran estrictamente educativos y religiosos, y que no tenía ninguna relación con la política ni con actividades políticas. Su metodología era la predicación conforme a los valores del islam moderado y el fortalecimiento del dogma islámico en los jóvenes. Así pues, entre 1972[354] y 1975 fue el periodo de reclutamiento y expansión a nivel nacional. Según Muḥammad Ḏarif la

---

350 Ibid.

351 Al Hiwar (2013). Revisiones [Archivo de video]. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=LZeLfX5wWLk. Visto por último vez visto 20.01.19.

352 Sin autor. (2016): “Quiénes somos”. op. cit.

353 Ḏarīf, Muḥammad *(1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib, Casablanca, Al-Maŷala al-Magribiyya li‘ilm al-Iŷtimā‘ al Siyāsī,* op. cit., 233.

354 Ibid., p. 228.

expansión del movimiento de Muṭī‘ fue impresionante entre la juventud estudiantil entre los años 1972 y 1975 y coincidió con la represión del régimen contra la izquierda estudiantil[355]. Muṭī‘ reconoció que el campo de acción principal de su organización eran los institutos y las universidades y que, cuando los comunistas se percataron de la existencia de una corriente islamista en los campus, empezaron a utilizar la violencia a la que sus adeptos respondieron[356].

El movimiento de Muṭī‘ no solamente actuaba captando a los jóvenes, pronto los jóvenes y profesores comenzaron a ayudar en los barrios populares a los más necesitados y, a la vez, hacían una labor de captación en las mezquitas de los barrios más populares. Además, cada verano, cuando los alumnos y profesores volvían de vacaciones a sus pueblos de origen, tenían que formar su propia célula en su pueblo o ciudad natal. De esta forma, el movimiento se expandía. Todo era secreto, el programa, las células y los líderes.

Muṭī‘, como inspector de educación en Casablanca, la ciudad más grande y poblada de Marruecos, conocía a muchos profesores y tenía contactos dentro de la administración educativa, y de eso se valió para facilitar los traslados a los alumnos y profesores de una ciudad a otra sin problemas para expandir su movimiento. En las ciudades que no tenían actividades, intercedía ya bien para trasladar algún profesor, bien para trasladar a alumnos a dichas ciudades para que pudiesen formar sus respectivas células. Muṭī‘ ayudaba junto con los profesores con más posibilidades económicas a los alumnos para que pudieran estudiar y llevar cabo la encomienda de construir su movimiento islamista.

Muṭī‘ también pensó en las mujeres. Consiguió formar una sección femenina, que a su vez eran las hermanas de los estudiantes de secundaria reclutados o esposas e hijas de los profesores implicados en su proyecto. A través de su mujer comenzó a crear la sección de mujeres de su movimiento.

Mientras su movimiento islamista se expandía rápidamente en las facultades e institutos, Muṭī‘ empezó a tejer relaciones exteriores con corrientes islamistas en el mundo árabe, como los Hermanos Musulmanes en Egipto, la *Ŷamā‘a al-Islāmiyya* (la Comunidad Islámica) de Pakistán, y diferentes asociaciones estudiantiles islámicas e árabes. También recibía ayuda económica exterior[357], como él mismo reconoce, procedente de Arabia Saudí, en forma de *zakāt*[358].

---

355 Ibid., p. 229.

356 Al Hiwar (10 de junio de 2013). Revisiones [Archivo de video]. Disponible en. https://www.youtube.com/watch?v=P2_KZyHRAvE. Visto por último vez visto 20.01.19.

357 Ibid.

358 La *zakāt* es uno de los cinco pilares del islam, y consiste en entregar una vez al año una parte de tu riqueza a los más necesitados.

El politólogo Muḥammad Ḏarīf, experto en islam político marroquí, cita dos condiciones clave que explicarían según él la aparición de la *Šabība al-Islāmiyya*. La primera de ellas son las "condiciones objetivas". Ḏarif afirma lo siguiente:

> El movimiento de la *Šabība al-Islāmiyya* nació para encarnar una alianza objetiva entre el islamismo y el poder. Pero esta alianza se rompió en 1975. Anteriormente, las autoridades escogieron deliberadamente una nueva política religiosa basada en la promoción del islamismo para contrarrestar la dimensión nacionalista árabe expresada por el nasserismo[359].

Respecto a la segunda condición. Ḏarīf afirma que:

> El nacimiento de la izquierda radical y revolucionaria era una condición subjetiva y una condición adicional para la aparición de la Šabība *al-Islāmiyya*. Del mismo modo, al intentar contrarrestar el nasserismo, la alianza con el poder se distinguió por hacer frente a la izquierda y su ideología[360].

Así pues, analizando el artículo de Muḥammad Ḏarīf, el nacimiento a finales de los años 60 y la posterior expansión entre 1972 y 1975 del movimiento de Muṭī' se debió a una alianza de facto por la cual las autoridades hicieron la vista gorda y permitieron la expansión del nuevo islamismo en los institutos y las facultades, con la pretensión de combatir y ser un contrapeso a la extrema izquierda antimonárquica, que por entonces controlaban los institutos y la enseñanza superior en el país.

Muḥammad Ḏarīf afirma también que su periodo de expansión coincidió en el tiempo con una dura represión al movimiento estudiantil de tendencia izquierdista radical.

> Esta izquierda radical, que comenzó en 1970 a expresarse con fuerza, obligó a las autoridades a estrechar el cerco sobre sus actividades y a reprimir a sus líderes. De este modo, en 1972, se prohibió el sindicato nacional de los estudiantes de los liceos, mientras que la UNEM[361], fue disuelta el 24 de enero de 1973.

Para Rašīd Muqtadir, la etapa de expansión comprendida entre 1969 y 1975 se realizó en convivencia y acuerdo con las autoridades sin ser notorio o público. Se unieron los objetivos de la organización de Muṭī', que quería ganar terreno a la izquierda por entonces era mayoritaria, con los intereses y los objetivos del régimen, que eran parar el crecimiento de la izquierda y debilitarla mediante la competencia y el enfrentamiento con el nuevo islamismo[362].

---

[359] Darif, Mohamed (2003): "*La experiencia de la Chabib al islamiya*", *La Gazette du Maroc*, 16. De junio de 2003. Disponible en http://www.maghress.com/fr/lagazette/2780. Visto por última vez 08.02.17.

[360] Ibid.

[361] Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes.

[362] Muqtadir, Rašīd (2010): Al-Idmāŷ al-siyāsī lilquwā al-islāmiyya bi al-Magrib, Doha, Markaz al-Jazīra li al-dirāsat, op. cit., pp. 37-38.

El imparable crecimiento del primer movimiento de tendencia islamista marroquí se truncó a raíz del asesinato en diciembre de 1975 del sindicalista ‘Umar Benjelūn, el crimen tendría graves consecuencias para la izquierda en Marruecos, y para el movimiento de Muṭī‘. Éste acabaría en el exilio y su movimiento descabezado.

3.1.4. El asesinato de ‘Umar Benjelūn

El asesinato del sindicalista y político carismático de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), ‘Umar Benjelūn, el 18 de diciembre del 1975, cuando salía de su casa en Casablanca fue lo que hizo que se conociera públicamente la existencia de una organización islamista que hasta entonces era clandestina. Ese crimen significó un antes y un después para la izquierda marroquí y para la organización de Muṭī‘. Benjelūn era además periodista, director del diario izquierdista al-*Muḥarir* (el Libertador), abogado e ingeniero con gran carisma e influencia entre los años sesenta y setenta en su partido, en la política nacional, en el movimiento obrero y en el movimiento estudiantil.

Después de la desaparición de Mehdī Ben Barka en 1965, Benjelūn se convirtió en el político izquierdista más importante, junto con ‘Abed al-Raḥīm Bū‘bīd[363]. En el Congreso de enero de 1975 que certificó la transformación política y de nombre de la Unión Nacional de Fuerzas Populares por la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), y en el cual la nueva formación tomó la decisión de abandonar la línea revolucionaria por la colaboración con el régimen, sobre la base de la democratización del país[364]. ‘Umar fue el autor del informe ideológico de la nueva formación, además de ser elegido miembro de su buró político, es decir, de la dirección del partido[365]. A pesar de que ‘Umar acabó aceptando la colaboración con el régimen, era muy crítico con él. Además, su ideal de socialismo, basado en la nacionalización de los medios de producción y en la instauración de una democracia real y plena, permanecieron intactos.

‘Umar Benjelūn vivió los duros años de plomo[366] en sus carnes. Fue detenido en julio del 1963, acusado de planear un complot contra el régimen de Ḥasan II junto a otros

---

[363] ‘Abed al-Raḥīm Bū‘bīd (Salé, 23 de marzo de 1992-08 de enero de 1992) fue secretario de la USFP desde su nacimiento en 1975 hasta 1992. Fue uno de los signatarios del manifiesto por la independencia en enero del 1944. Desempeñó importantes cargos ministeriales entre 1956 y 1960.

[364] Dalle, Ignace (2006): *Los tres Reyes. La monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op. cit., pp. 432-434.

[365] Ibid., pp. 432-434.

[366] Los años de plomo fueron cinco años de terror y ausencia total de garantías constitucionales. El 7 de junio del 1965 Hassan II declaró el estado de excepción en todo el país en respuesta a las profundas desavenencias con los partidos políticos. El estado excepción duró hasta 1970. En estos cinco años de terror tuvo lugar entre otras cosas la desaparición de Mehdi Ben Barka en 1965 y el asesinato de cientos de estudiantes en manos de las fuerzas de seguridad. Vean Hugues, Stephan (2003):*Le Maroc de Hassan II,* Rabat, Bouregreg.

militantes de la UNFP, entre ellos Muḥammad al-Yāzgī y Muḥammad Fqīh al-Baṣrī. Bajo la acusación de la entrada de armas de Argelia a Marruecos, 'Umar fue sentenciado a la pena capital en 1964[367]. Un año más tarde, en junio del 1965, fue puesto en libertad por la gracia de Ḥasan II. No tardaría a volver a pisar la cárcel, en pleno estado de excepción declarado por Ḥasan II en 1965. Benjelūn fue detenido en marzo de 1966 acusado de incitar a los estudiantes a manifestarse contra el régimen y a la desobediencia civil. Fue condenado a un año y medio de prisión. Estuvo a punto de morir al recibir junto a Muḥammad al-Yāzgī un paquete bomba que explotó en la cara de este último, al-Yāzgī acusó a los servicios secretos de ser los responsables del atentado[368]. En marzo 1973, 'Umar volvió a ser detenido con el pretexto de preparar un golpe estado contra Ḥasan II, acusado nuevamente de ser el responsable de la entrada de armas desde Argelia. Salió de la prisión en 1974. En todas las detenciones fue torturado.

Para comprender más quién era y qué representaba Benjelūn, he aquí la opinión de personalidades importantes. Idrīs al-Baṣrī, el que sería el hombre fuerte del régimen durante veinte años, relata lo siguiente sobre 'Umar:

> Entonces yo era Secretario de Estado. Omar Benjelloun representaba al sector más duro de la USFP. Era el único dirigente radical que había permanecido en Marruecos. Tenía mal carácter, como muchos ujdies. Poco antes, tras salir de la cárcel, había venido a verme al campo, a Benslimane, con Habib Sinaceur, hermano de Allal, antes de ir a reunirse con su familia. "He venido a contarte mis más íntimos pensamientos" me dijo Benjelloun. "Soy revolucionario, es cierto. Pero el rey nos ha amnistiado. Te voy a dar un mensaje para él. Queremos llegar a un pacto con él. Que Su Majestad nos dé cuatro o cinco años para gobernar, y le rendiremos cuentas de nuestros logros. Dile que no pondremos nada patas arriba, porque toda la riqueza de la nación se encuentra en manos del Estado a través de sus organismos o su sector nacionalizado, y que basta con dirigirlos bien, con encaminarlos bien. Podremos trabajar sobre una base socialista. Para nosotros lo esencial es hacer girar la máquina en el sentido correcto[369].

Muḥammad al-Yāzgī colega de Benjelūn, dice lo siguiente sobre su compañero de filas:

> Era un hijo ejemplar del pueblo marroquí, tanto por la amplitud de sus conocimientos como por su generosidad o incluso su capacidad de movilizarse y luchar en todos los frentes (teoría, partido, sindicato o información), pero ante todo por haber dejado su impronta en las cuestiones sociales, sobre todo en su relación con la clase obrera". La sorprendente capacidad que tenía de ir a lo esencial, de proponer soluciones y mecanismos para tratar los asuntos, su fe profunda en la democracia y la opción socialista

---

[367] Al Jazeera Documentary (2015): *'Umar… el mártir de opinión* [Archivo de video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=5pmRa_dC7g4. Visto por última vez 25.01.19.

[368] Ibid.

[369] Dalle, Ignace (2006): *Los tres Reyes. La monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días,* op. cit., p. 448.

> no procedían de su lectura de las tesis socialistas, sino de su conocimiento profundo de la sociedad marroquí y de su historia[370].

Slmain Abdelmumni, militante de izquierdas y responsable de la UMT (Unión Marroquí de los Trabajadores) en el Ministerio de Justicia, compañero de Benjelūn, declara lo siguiente sobre él:

> Solo conservo buenos recuerdos de las reuniones presididas por Ben Barka. Benjelloun estaba más integrado en las masas. Ben Barka tenía una gran aura en el extranjero, mientras que Benjelloun lograba la adhesión de las masas. Era un peligro para el régimen. […] Era un verdadero demócrata. Era disciplinado: discutía con toda su energía, pero, cuando se pasaba a la votación y resultaba derrotado, se inclinaba[371].

Otro de los amigos de Benjelūn, ʻAbd al-Raḥīm Barrāda, dice lo siguiente:

> La muerte de Omar Benjelloun provoca un giro en la historia de la izquierda marroquí y, por lo tanto, en la historia de Marruecos. […] Es verdad que el partido no habría ido por los derroteros por los que fue si Omar hubiera continuado con vida. Todos los dirigentes de la USPF le tenían verdadero miedo, porque imponía respeto. Tenía una visión, un proyecto. Tenía ideas precisas en la cabeza. Asimismo, utilizaba un lenguaje muy vivo[372].

ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, jefe de Gobierno entre 2011 y 2016, era miembro de las juventudes de la UNFP cuando ocurrió el crimen. Posteriormente, se unió a la Juventud Islámica en abril de 1976, cinco meses después del asesinato de ʻUmar Benjelūn. En una entrevista comenta que el asesinato de ʻUmar "sacudió Marruecos"[373]. Para Binkīrān solo tres hombres podían provocar un cambio radical en Marruecos, Ūfqīr[374], Ben Barka y ʻUmar. Para Binkīrān:

> ʻUmar Benjelloun era un hombre muy grande en Marruecos, el corazón de la UNFP y de toda la izquierda estaba con ʻUmar, además era un líder sindical de todos los marroquíes. Fue un crimen contra ʻUmar, contra su partido, y contra el movimiento islámico.

ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ, preguntado sobre Benjelūn y sobre su relación con él, comenta lo siguiente:

> Teníamos una relación de amistad antes que empezase mi acción islámica. Era inteligente y activo, éramos compañeros en la UNFP, junto con ʻĀbed al-Ŷābrī y ʻUmar creamos las

---

370 Ibid., pp. 450-451.
371 Ibid., p. 451.
372 Ibid., p.451.
373 Al Hiwar (15 de diciembre de 2011). *Revisiones* [Archivo de video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=tkt0ugLdJw8. Visto por última vez 20.01.19.
374 El general Mohamed Oufkir intentó mediante un golpe de estado fallido en 1972 acabar con la vida de Hassan II.

asociaciones sindicales que se escindieron de la UMT. Después de que yo empezase mi acción islámica seguíamos teniendo una buena relación, sin ninguna rivalidad[375].

Muṭī‘ reconoce que Benjelūn le ofreció establecer un diálogo entre islamistas e izquierdistas en el diario de ‘Umar (al-*Muḥarir*) a lo que Muṭī‘ aceptó. Acto seguido el periodista le pregunta: “¿En vuestros discursos, tanto a la gente como entre vosotros -con ‘Umar- había críticas fuertes y directas hacia el régimen?” A lo que Muṭī‘ responde: “sí, había críticas fuertes y directas al régimen y sobre todo mías personalmente”. Siguiendo la entrevista, el periodista le pregunta si en sus palabras se entendía que querían derrocar al régimen, a lo que Muṭī‘ responde con contundencia: “por ejemplo, en los artículos políticos personales, sí”[376].

3.1.5. Hipótesis sobre el asesinato, ¿la mano de los servicios secretos o el primer acto mortal de violencia islamista?

Después del asesinato de Benjelūn, Muṭī‘, desde Arabia Saudí emitió un comunicado en nombre de al-*Šabība al-Islāmiyya*, condenando el asesinato y negando cualquier relación de los ejecutores del crimen con su organización. Muṭī‘ declaró en sucesivas entrevistas que salió del país de forma legal antes del asesinato de Benjelūn y que el motivo de su salida era la asistencia, como invitado, a la conferencia sobre la juventud islámica en Arabia Saudí[377]. Asimismo, Muṭī‘, argumenta que no volvió a Marruecos porque sabía que le iban a condenar de forma injusta, según él, a pena capital.

En 1980 el Tribunal de Apelación de Casablanca condenó en ausencia a ‘Abd al-Karīm Muṭī‘ a cadena perpetua por ser el responsable intelectual del asesinato de ‘Umar Benjelūn. Las personas juzgadas fueron once, además de los dos responsables de la Juventud Islámica, Muṭī‘ en rebeldía y su segundo Kamāl Ibrahīm. Éste último fue detenido posteriormente al asesinato de ‘Umar y puesto en libertad en 1980 por el mismo Tribunal. Además de sentenciar al guía a cadena perpetua, el Tribunal sentenció a pena capital a Aḥmed Sa‘īd y Muṣṭafā Jazzār como los culpables ejecutores[378] a las órdenes de Nu‘māni ‘Abd al-‘Azīz, que a su vez estaba a las órdenes de Muṭī‘, según el juez. Nu‘māni ‘Abd al-‘Azīz desapareció en extrañas circunstancias después del asesinato de Benjelūn.

---

375 Al Hiwar (10 de junio de 2013). Revisiones [Archivo de video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=P2_KZyHRAvE. Visto por última vez 20.01.19.

376 Ibid.

377 Al Jazeera Documentary (2015). *‘Umar… el mártir de opinión* [Archivo de ideo]. op. cit.

378 Aḥmed Sa‘īd y Muṣṭafā Jazzār se les conmutó la pena capital por la perpetua en 1994, en 2004 fueron puestos en libertad gracias al indulto real.

Muḥammad al-Yāzgī, declaró que los servicios secretos tenían mano en el asesinato de Benjelūn, y que Nuʿmāni ʻAbd al-ʻAzīz era un convicto de los servicios secretos[379]. Para al-Yāzgī, tanto Muṭīʻ como Nuʿmāni fueron manipulados por los servicios secretos para cometer el asesinato. Al-Yāzgī calificó el juicio como no serio. Los abogados de Benjelūn declararon en el citado documental que el juicio estuvo plagado de irregularidades. El juez les negó muchos testigos, y muchas pruebas desaparecieron de la causa[380]. ʻAbd al-Raḥīm Berrada, uno de los abogados de Benjelūn, declaró en el 40º aniversario de su muerte, que "altas personalidades del régimen estaban implicadas en su asesinato"[381]. El hermano de ʻUmar, Aḥmad, declaró que el juicio fue una "auténtica farsa"[382]. Por su parte, uno de los dos sentenciados, Muṣṭafā Jazzār[383], reconoció haber sido objeto de duras torturas en el momento de la detención. Además, no reconoció ser miembro de la Juventud Islámica.

Tanto ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ como su organización siempre han negado su implicación en el asesinato. En la publicación[384] de la Juventud Islámica donde dan su versión del crimen, se desgrana con detalle la declaración ante la policía y ante el juez de los once inculpados y del segundo de la organización, Kamāl Ibrahīm. Sólo tres de los once reconocieron haber tenido contacto tanto con ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ o con Kamāl Ibrahīm. Ninguno declaró, según la citada publicación, ser miembro de la organización de Muṭīʻ. La organización se basa en las contradicciones de los acusados para demostrar que todos los procesados y los tres acusados del asesinato no pertenecen a la Juventud Islámica.

ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ, siempre ha declarado que los "servicios secretos del régimen planearon el asesinato e implicaron a su organización para destruirla porque era incómoda para el régimen". En una reciente entrevista con un diario marroquí, Muṭīʻ volvió a negar que su movimiento tuviese ninguna relación con el asesinato[385].

El seminario marroquí *Le Journal Hebdomadaire* afirma que "los responsables de los servicios secretos marroquíes se ponen en contacto con Muṭīʻ a mediados de los años setenta y le invitan a resolver de una vez por todas el caso de ʻUmar Benjelūn", llamándole "comunista impío"[386]. Le prometen según este seminario dinero e

---

379 Al Jazeera Documentary (2015). *ʻUmar… el mártir de opinión* [Archivo de video]. op. cit.

380 Ibid.

381 Febrayer tv (2015): *Peligrosos secretos del asesinato de Omar Benjelloun se dan a conocer en su cuadragésimo aniversario* [Archivo de video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=oIaOEHve3DI. Visto por última vez 20.01.19.

382 Al Jazeera Documentary (2015). *Omar… el mártir de opinión* [Archivo de Video]. op. cit.

383 Ibid.

384 La Juventud Islámica (1984): *Complot contra el Movimiento la Juventud Islámica en Marruecos*, op. cit, pp. 37-139.

385 *Al Akhbar*, 19/20 de diciembre de 2015.

386 *Le Journal Hebdomadaire,* número del 21 al 27 de junio de 2003. Citado en Ignace Dalle (2006): Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días, op. cit., p. 450.

impunidad. *Le Journal Hebdomadaire* afirma que el principal acusado Nu'māni, habría sido escondido en una granja del Garb, cerca de la Ciudad de Kenitra bajo control de la Dirección General de Supervisión del territorio (DGST). Otro medio, *Maroc-Hebdo International*[387]subraya que a raíz de los acontecimientos a posteriori al asesinato de Benjelūn y el proceso judicial plantean dudas acerca de los verdaderos autores del crimen.

El episodio es muy turbio. La justicia marroquí estableció que fueron tres los autores materiales: Nu'māni 'Abd al-'Azīz, Aḥmed Sa'īd y Muṣṭafā Jazzār. No se ha esclarecido la autoría intelectual, es decir, quien orquestó y ordenó el asesinato de un político de la dimensión e influencia de 'Umar Benjelūn. Con múltiples versiones y con muchos implicados, entre ellos incluso 'Abd al-Karīm Jaṭīb[388], el que fuera el primer secretario del partido Justicia y Desarrollo y cercano a Palacio. El asesinato de 'Umar Benjelūn supuso un golpe de enormes dimensiones no solo a la izquierda, sino a la posibilidad de una democracia en el Marruecos de los años setenta. Antes de ser socialista, 'Umar Benjelūn luchaba por la democracia en el Marruecos de Ḥasan II.

3.1.6. La desarticulación de la Juventud Islámica (1976-1981)

La desarticulación de *al-Šabība al-Islāmiyya* se produjo entre los años 1976 y 1981. El guía, 'Abd al-Karīm Muṭī', había salido del país antes del crimen. Su segundo, Kamāl Ibrahīm, fue detenido durante cinco años hasta 1980. Descabezada la dirección, solo quedaron multitud de jóvenes y profesores sin dirección central, sin ninguna autoridad. Muṭī', desde Arabia Saudí intentó dirigir al movimiento pero fracasó e impuso a un hombre de su confianza, 'Abd al-Laṭīf 'Adnān, quien nunca tuvo la autoridad reconocida dentro de la multitud de grupos que componían el movimiento, ni tampoco tenía el bagaje y la experiencia de Muṭī'. Todo ello sumado a las luchas de poder entre los diferentes grupos, las desavenencias y las acusaciones mutuas de traición entre los diferentes miembros del movimiento islamista lo llevaron a su desmembración.

El movimiento de Muṭī' estaba en plena construcción y expansión. No se habían establecido fuertes vínculos con la dirección, ni su movimiento tenía apoyo o adhesión social al ser sus actividades secretas. La eliminación de los dos hombres fuertes del movimiento y la represión de las autoridades a sus jóvenes, que posteriormente organizaron protestas por la detención y las sentencias contra sus líderes, bastó para

---

387 *Maroc-Hebdo* (2001): "¿Quién mató a 'Umar Benjelūn?", marzo de 2001.

388 Entrevista a 'Abd al-Karīm Jaṭīb en la Televisión pública marroquí donde reconoce que él defendió a los acusados y que Hassan II se puso en contacto con él acusándolo de estar implicado, y diciéndole que el informe del caso estaba en sus manos, y que el soberano lo entregaría a la justicia. Al-Šabība al-Islāmiyya (2015*). El papel de Jatib fundador de la Justicia y el Desarrollo en el asesinato del Benjelloun* [Archivo de video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=vnNapMsuQcQ&feature=youtu.be. Visto por última vez 20.01.19.

enterrar operativamente, no ideológicamente, el primer movimiento islamista marroquí.

La desarticulación de la Juventud Islámica supuso su división en varios grupos[389], los más importantes fueron:

- Un grupo llamado el "Grupo de los seis", enfrentada a la antigua dirección. Este grupo reconstruyó clandestinamente una estructura muy hostil al antiguo dirigente. Parte de sus militantes ingresaron en un grupúsculo llamado *al-Ŷihād*,[390] mientras que la mayoría se acercaron a 'Abd al-Salām Yāsīn y se incorporaron a su movimiento, Justicia y Espiritualidad, una vez formado.

- Los lealistas, que siguieron apoyando a Muṭī'. La mayoría de los miembros de este grupo fundaron la asociación *al-Ŷamā'a al-Islāmiyya* (la Comunidad islámica) en 1981, que luego pasó a llamarse *Ḥarakat al-Islāḥ* wa-l-*Taŷdīd* (Movimiento Reforma y Renovación) en 1992. MRR fue la antesala del Partido Justicia y Desarrollo.

- Los neutrales, también llamados "grupo de la evidencia", porque demandaban una evidencia clara para posicionarse a favor de los seguidores de Muṭī', o a favor del "Grupo de los seis", enfrentados con Muṭī'. Su nombre proviene de una aleya coránica[391]. Este grupo no quiso entablar una polémica con la dirección de la Juventud Islámica y se retiraron. Sin embargo, siguieron militando en otras organizaciones religiosas locales como la asociación *al-Da'wa al-Islāmiyya* (Predicación islámica) de Fez o la asociación *al-Šurūq al-Islāmiyya* (la Salida del sol islámica) de Rabat.

- El grupo *al-Tawḥīd* (la Unidad), se retiró a mediados de 1979. Sus actividades fueron "educativas e intelectuales" según 'Abd al-Salām Ballāŷī, antiguo miembro del grupo y actualmente miembro del PJD. Fue un grupo atípico, no quiso tener dirección ni liderazgo. Su principal objetivo, como su nombre indica, fue unificar a todos los grupos escindidos de la Juventud Islámica. El grupo al-Tawḥīd, las asociaciones *al-Da'wa al-Islāmiyya* y *al-Šurūq al-Islāmiyya* se unificaron junto con una Asociación Islámica de Alcazarquivir, *al-Ŷam'iyya al-Islāmiyya,* en 1994, en una nueva organización denominada: *Rābitat al-Mustaqbal al-Islāmī* (la Liga del Devenir Islámico).

- El grupo *al-Ijtiyyār* (la Elección) se retiró en 1979, comandado por Muṣṭafā Mu'taṣim y Muḥammad al-Merwānī. Mu'taṣim fundó en 2002 el partido al-Badīl al-*Ḥadārī* (Alternativa Civilizacional), mientras que al-Merwānī creó el partido *al-Umma* (la Nación) en 2004, aunque este partido nunca llegó a ser legalizado.

---

389 Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op. cit., pp. 188-189.

390 El grupo al Ŷihād, es una escisión en el seno de la Juventud Islámica, representó una tendencia extremista, ya que se le atribuye supuestamente el atentado en 1994 del Hotel Atlas Asni, este atentado costó la vida a varios turistas españoles. En Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op. cit., pp. 188.

391 *Aleya* 6 del versículo 49, los *Aposentos.*

Así pues, la desarticulación de *al-Šabība al-Islāmiyya* no significó el abandono del activismo islamista por parte de la gran mayoría de sus integrantes, es más, los tres grupos mencionados comenzarán un nuevo y largo camino de activismo político. Los lealistas y el grupo de los neutrales se fusionarán en el año 1996 en una nueva organización bajo el nombre de *Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ* (Movimiento Unidad y Reforma), del que surgirá el partido Justicia y Desarrollo.

3.1.7. La experiencia de la Juventud Islámica: proyecto personal fallido y germen del islamismo

Muḥammad Būlūz, uno de los integrantes de la *Šabība al-Islāmiyya* a principios de los setenta, declaraba a este autor las características del movimiento: "La clandestinidad era lo principal, no decíamos nuestros nombres auténticos a los demás miembros, y nos entrenamos en artes marciales, sin saber por qué"[392].

'Abd al-Ilāh Binkīrān, miembro de la *Šabība al-Islāmiyya* entre 1976 y 1983, comenta lo siguiente: "Era un grupo formado básicamente por profesores y alumnos que tenían como idea fundamental el renacimiento del islam en la sociedad, es decir, devolver la religiosidad a la sociedad mediante la predicación, la educación y la cultura"[393]. La *Šabība*, según Binkīrān, rechazaba la situación del país, y al régimen, ya que lo consideraba un régimen tirano porque no aplicaba el islam.

Muḥammad Yatīm, importante político y diputado del partido Justicia y Desarrollo desde 2002 hasta 2017, fue miembro de la *Šabība* en su etapa de expansión, comenta lo siguiente sobre el grupo:

> Por lo que respecta a la *Šabība al-Islāmiyya,* podemos decir en general que la literatura con la que se construyó es la de los Hermanos Musulmanes y, en concreto, la de Sayyīd Quṭb, *En la sombra del Corán*. El manifiesto principal de la *Šabība* fue el libro: *Señales en el Camino.* Todos memorizamos los capítulos de *Señales en el camino* […]. Empezamos a ver tendencias revolucionarias dentro de la *Šabība al-Islāmiyya* […]. Y términos como "*al-ḥākimiyya y al-ŷāhiliyya"*[394]*.*

'Abd Allāh Bahā[395], exdirigente importante del Partido Justicia y Desarrollo y exmiembro de la *Šabība al-Islāmiyya* considera que el nacimiento del citado grupo se produjo en un contexto de tensión en el mundo islámico después de la derrota árabe de

---

[392] Entrevista con Muḥammad Būlūz, 16 de enero de 2015, Rabat.

[393] Muqtadir, Rašīd (2010): *Al-Idmāŷ al-siyāsī lilquwā al-islāmiyya bi al-Magrib,* op. cit., p. 34.

[394] Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa,* op. cit., pp. 106-107.

[395] 'Abd Allāh Bahā fue un importante dirigente del PJD, diputado entre 2002 y 2011, ministro entre 2011 y 2014. Murió atropellado por un tren en 2014.

1967. Además, sumado a la revuelta estudiantil francesa de 1968, había un ambiente revolucionario en Marruecos, según Baḥā. Para él, no había en esa época otras vías, solo existía la vía revolucionaria, ya sea para la nueva corriente islamista o para la corriente izquierdista. Para Baḥā, el libro de Quṭb, *Señales en el Camino* tuvo una importante repercusión, y fue la base ideológica del movimiento islámico por entonces[396].

Hay dos cuestiones que rodean a la Juventud Islámica: la violencia y la relación con el poder. La primera de ellas concierne a las acusaciones de utilización de la violencia contra el movimiento izquierdista. Además de las acusaciones de estar detrás del asesinato de 'Umar Benjelūn, se ha acusado a sus miembros de agredir al docente –comunista- al-Menyāwī, profesor de Filosofía del instituto Muley 'Abd Allāh de Casablanca en 1972. A principios de los setenta solo había en Casablanca dos facciones estudiantiles, la izquierda radical de tendencia marxista-leninista, y la Juventud Islámica. Todo hace pensar en una agresión posiblemente de los jóvenes de la *Šabība*. Además, Muṭī' ha declarado que sus correligionarios utilizaban la violencia en respuesta a las agresiones de los estudiantes comunistas como se he vista anteriormente. A la Juventud islámica se la ha relacionado siempre con la utilización de la violencia, ahora bien, no queda claro si esa supuesta violencia estaba en sus manuales de acción o, por el contrario, obedecía a las escaramuzas y peleas entre los estudiantes comunistas y los recién llegados islamistas a las universidades. Muṭī' ha negado la utilización de la violencia o que su movimiento tuviese como metodología la violencia.

La segunda de las cuestiones que rodean al movimiento islamista de Muṭī' es la relación con el poder. En sus memorias[397], Muṭī' aclara que durante su estancia en Arabia Saudí (1975-1979), recibió a varios emisarios del rey Ḥasan II, entre ellos 'Abd al-Karīm Jaṭīb, próximo a Ḥasan II y posteriormente primer secretario del PJD. Después, siempre según las memorias de Muṭī', recibió a Aḥmad Bensūda, jefe de gabinete real. Más tarde recibiría al ministro de Asuntos Islámicos Aḥmed Ramzī, y finalmente, ya exiliado en Kuwait, recibió al jefe de los servicios secretos marroquíes por entonces (DST), Ḥucīne Jamīl. Cuenta Muṭī', que todos ellos le ofrecieron volver a Marruecos y resolver su situación fundando un partido político a cambio de declarar la lealtad y adhesión a la Corona. Este partido político, siempre según Muṭī', tendría que apoyar al Estado en su confrontación con "los enemigos del islam". ¿Se puede deducir, siempre según las palabras de Muṭī' que el poder le intentó utilizar para seguir combatiendo a la izquierda?

---

396 Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa,* op. cit., p.73.

397 Muṭī', 'Abd al-Karīm (2013): "Min ḏākira al-'amal al islāmī al-ta'sīsī fī al-Magrib wa muḏakirāt al-šīj 'Abd al-Karīm Muṭī' al-Ḥamdāwī, mu'asis al-tayyār al-islāmī al-magribī wa muršid al-Ḥaraka al-Islamiyya al-Magribiyya" (Desde la memoria de la acción islámica en Marruecos y las memorias del jeque 'Abd al-Karīm Muṭī' al-Ḥamdāwī, fundador de la corriente islámica marroquí y guía del Movimiento Islámico Marroquí), sin lugar de edición ni editora, pp.44-46.

El primer movimiento islamista marroquí contemporáneo es obra personal de ‘Abd al-Karīm Muṭī‘, un hombre formado, con experiencia y con conocimiento de la realidad política y social marroquí de aquel momento. Fue resistente contra el ocupante francés y testigo de la era post colonial donde el país se debatía en una lucha por el poder entre la monarquía y el movimiento nacional capitaneado por el Istiqlal, partido hegemónico por entonces. Su categoría de inspector, la ayuda de docentes y predicadores, y disponer de una amplia red de relaciones dentro y fuera del país, le ayudó a construir, eso sí, a medias, un movimiento político-religioso singular, formado por decenas de asociaciones repartidas por todo el país, la más importante de ellas fue la Juventud islámica, y es el nombre por la que se conoce todo su movimiento.

La biografía de Muṭī‘ coincide en gran medida tanto con la del jeque ’Abd al-Salām Yāsīn, creador e ideólogo del principal movimiento islamista marroquí, Justicia y Espiritualidad, y con los dos grandes ideólogos de los Hermanos Musulmanes, Ḥasan al-Bannā y Sayyid Quṭb. Muṭī‘, al igual que los tres, proviene de una familia humilde y religiosa, y terminó sus estudios superiores con éxito. Su buena formación le permitió acceder a la docencia y convertirse en profesor de árabe, ascender en la administración educativa hasta llegar a ser inspector, y esto le permitió ascender socialmente. Se da la circunstancia o la casualidad de que al-Bannā, Quṭb y Yāsīn acabaron también con éxito sus estudios y consiguieron ser profesores de árabe. Quṭb y Yāsīn llegaron a ser inspectores de educación también. Muṭī‘ al igual que Yāsīn, Quṭb y al-Bannā creía también que para solucionar los problemas del país la única vía posible era el retorno al islam.

Cabe hacerse la pregunta del porqué un inspector de educación decide construir un movimiento político-religioso secreto hostil al poder y a la izquierda. Analizando las entrevistas hasta el momento concedidas por ‘Abd al-Karīm Muṭī‘ y sus memorias concluyo que es un hombre muy desencantado y hostil tanto con el poder como con la extrema izquierda. Desencantado con la situación social del país. Muṭī‘ culpa a Ḥasan II de los males del país, de ser un gobernante corrupto, y de preocuparse más por acaparar el poder que por las necesidades del pueblo. Desencantado con la política, Muṭī‘ militó en el Istiqlal, vivió la escisión de su ala izquierdista en 1959, y se marchó con los escindidos para crear la Unión Nacional de las Fuerzas Populares. En esta formación observó las encarnizadas luchas por el poder entre sus líderes. Muṭī‘ veía a todo el sistema político del país corrupto.

Pero todo ese descontento no explica las razones principales que llevaron a Muṭī‘ a poner en marcha el primer movimiento islamista marroquí, si no que más bien se trataría de hacer frentea una supuesta pérdida o retroceso de los valores islámicos en la sociedad, y también, fue una contestación a la amenaza que representaba la ideología comunista-marxista, vista como un peligro para el islam. Y, por lo tanto, Muṭī‘ quería construir un gran movimiento con dos objetivos esenciales; hacer de contrapeso ideológico a la izquierda en las universidades, y reavivar las enseñanzas y los valores del “verdadero islam” en la sociedad.

Respecto a la expansión del movimiento de Muṭī‘ en tan pocos años (entre 1972 y 1975), se pueden apuntar dos motivos esenciales. El primer era el programa y los medios empleados para captar y formar a los jóvenes. El medio eran profesores y maestros con buena reputación, con conocimiento del islam, que seleccionan a los “talentosos” alumnos como reconoce Muṭī‘. El programa formativo era doble, se basaba en una especie de proselitismo de lo que Muṭī‘ y sus compañeros entendían por la buena práctica del islam, y, por otra parte, se apoyaban en los libros de los intelectuales islamistas, destacando especialmente el de Sayyīd Quṭb, *Señales en el Camino*. Este libro tuvo la categoría de manual del movimiento de Muṭī‘, y sus alumnos lo estudiaban a fondo.

El segundo motivo importante fue la doble situación de legalidad-clandestinidad o legalidad-secretismo. Muṭī‘ y sus profesores iban a cada ciudad presentando solicitudes para legalizar sus asociaciones, aduciendo siempre que el objetivo era el reforzamiento del dogma religioso en los jóvenes, que eran asociaciones educativas islámicas, con la misión de educar a los jóvenes en los valores islámicos, y que las asociaciones ni eran políticas, ni tenían nada que ver con ella. El objetivo de crear asociaciones legales era una especie de paraguas legal, para proteger a sus miembros, y disponer de permisos de las autoridades locales para realizar actividades públicas con el vecindario de los barrios donde radicaban las citadas asociaciones, como las recitaciones del Corán, actividades culturales, asociativas, caritativas, etc. Sin embargo, el reclutamiento de jóvenes, las reuniones de las células, y la formación de los miembros eran totalmente secretos.

Este crecimiento tan grande en pocos años, según Muṭī‘, obedecía a la confianza por parte de los jóvenes y profesores en su proyecto de renacimiento del islam en los jóvenes y las clases populares. Otros expertos en islam político, como Muḥammad Ḏarif, atribuyen el crecimiento a su connivencia con el poder. Es una hipótesis, pero analizando las entrevistas y las memorias de Muṭī‘ se deduce su animadversión al régimen, ya que siempre le ha acusado de ser “corrupto y asesino”. Llegó a acusar a Ḥasan II de estar detrás del asesinato de Mehdī Ben Barka y de ser el responsable de la masacre del Rif entre 1958 y 1959, cuando Ḥasan II era aún príncipe heredero. Que el régimen hiciese la vista gorda sin entrar en contacto con Muṭī‘, para hacer frente a la izquierda, es una hipótesis muy plausible.

Mientras el movimiento de Muṭī‘ estaba en expansión, y Muṭī‘ mismo iba tejiendo relaciones con otros movimientos islamistas en el mundo árabe e islámico, como él reconoce, ocurrió el asesinato del sindicalista ‘Umar Benjelūn, una figura política de primer nivel. El crimen supuso el descabezamiento de la plana mayor del movimiento, en forma de arrestos y persecución de todo el equipo dirigente, que en la práctica significó su desarticulación. Esto demuestra que las autoridades controlaban muy de cerca a todo el movimiento de Muṭī‘.

La violenta desaparición de Benjelūn tuvo graves consecuencias para la izquierda marroquí, porque Benjelūn era un líder político y sindical, un dirigente especial, carismático, conectado con las clases populares urbanas, y muy crítico con el autoritarismo de Ḥasan II. Muṭī‘ siempre ha declarado que nunca ha tenido nada que ver con el crimen, y ha acusado en numerosas ocasiones al Estado de orquestar o aprovecharse del crimen para golpear tanto a su pujante movimiento como a la izquierda a la vez, ya que en esos años era hostil al poder.

La autoría intelectual del asesinato de un personaje clave en la historia del país a día de hoy sigue siendo un enigma. Aunque la justicia marroquí sentenció a los autores materiales, nadie puede afirmar que dicha justicia en el Marruecos de Ḥasan II fuera independiente. Los abogados de ‘Umar, como se ha visto, y un exministro de peso, como Muḥammd al-Yāzgī, afirman que fue un juicio falso. Eso sí, se han establecido multitud de hipótesis todas involucrando a los servicios secretos.

‘Abd al-Karīm Muṭī‘, desde que salió poco antes de diciembre de 1975 rumbo a Arabia Saudí, hasta hoy en día no ha vuelto a pisar territorio marroquí. De Arabia Saudí pasó a Kuwait, luego Italia, y finalmente Libia. Una vez que se prendió la mecha de la primavera árabe en Libia, en febrero del 2011, salió del país con pasaporte libio llegando al Reino Unido. Una vez allí, pidió asilo político. Actualmente vive en Londres con el estatus de refugiado. Por su parte, Kamāl Ibrahīm, el segundo de la Juventud Islámica, sigue viviendo con libertad en Marruecos, y se ha desligado por completo de Muṭī‘. Kamāl Ibrahīm se niega a conceder entrevista alguna a los medios de comunicación o a los investigadores.

La desarticulación del primer movimiento islamista marroquí solo supuso un punto y aparte en la larga y compleja historia del islamismo en Marruecos. La multitud de jóvenes que lo formaban lo abandonaron ya sea para ingresar en otras asociaciones religiosas o formar otras nuevas. El grueso de los exmiembros de la *Šabība al-Islāmiyya* se reencontraron en 1996 para crear *Ḥarakat al-Tawhīd wa-l-Islāh* (Movimiento Unidad y Reforma) y ser la base del Partido Justicia y Desarrollo. Otro grupo significativo se incorporó al movimiento Justicia y Espiritualidad. Otros abandonaron el islamismo completamente, otros salieron del país y, finalmente, algunos se convirtieron al extremismo cometiendo actos terroristas.

3.2. El nacimiento de la Comunidad Islámica (al-Ŷamā ‘at al-Islāmiyya)

A finales de 1975 la dirección de la *Šabībaal-Islāmiyya* (Juventud Islámica) pasó a manos del directorio de los seis líderes que seguían las órdenes de ‘Abd al-Karīm Muṭī‘, huido a Arabia Saudí. Un grupo de veinteañeros, todavía universitarios, se adhirió a la *Šabība*

entre finales de 1975 y principios de 1976. Entre los recién integrados figuraban ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, ʻAbd Allāh Baḥā y Muḥammad Amīn Būjobza[398]. Su llegada a la *Šabība*, según Binkīrān, se produjo tras el asesinato de ʻUmar Benjelūn, y una vez conocida la existencia de un movimiento islamista secreto por parte de la opinión pública[399]. En ese período las autoridades habían descabezado a los líderes de la organización. Este nuevo grupo se denominó los "Lealistas", porque fueron leales a ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ[400]. Estos jóvenes procedían de familias humildes y religiosas[401] y se integraron en la Juventud Islámica por su componente religioso. Algunos, como ʻAbd Allāh Bahā, sufrieron en sus carnes novatadas[402] y escarnios por parte de compañeros universitarios marxista-leninistas.

1977 fue el año de la gran desbandada en el seno de la organización secreta. El directorio de los seis líderes se disolvió por desavenencias con ʻAbd al-Karīm Muṭīʻ. Como consecuencia de los enfrentamientos, otro grupo numeroso, el Grupo de la Prueba, se retiró también al no secundar ni a Muṭīʻ ni al directorio de los seis líderes escindidos[403]. En medio de tal estado de descomposición de la organización emergió el grupo de los Lealistas liderado por Binkīrān y fieles de Muṭīʻ. Ese mismo año Binkīrān viajó a Arabia Saudí para realizar la peregrinación a la Meca y conocer a Muṭīʻ[404]. El grupo de los Lealistas tomó las riendas de lo que quedaba de la Juventud Islámica hasta 1981[405].

3.2.1. La ruptura con la Juventud Islámica

En septiembre de 1980, el Tribunal de Apelación de Casablanca condenó a Muṭīʻ a cadena perpetua y decretó la puesta en libertad de su segundo de a bordo, Kamāl Ibrahīm. Los jóvenes recibieron a las puertas de la cárcel a Kamāl Ibrahīm, que más

---

398 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con ʻAbd al-Ilāh Binkīrān-primer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=UHSOPgPBhKY. Visto por última vez 20.01.19.

399 Ibid.

400 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con ʻAbd al-Ilāh Binkīrān-segundo episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E. Visto por última vez 20.01.19.

401 A modo de ejemplo; el padre de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān pertenecía a una cofradía sufí, la tariqa Tijaniyya, y era partidario de no llevar a sus hijos al colegio, sino únicamente que estudiara y memorizara el Corán en una escuela coránica. Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī pertenece a un linaje de grandes ulemas del Sus (región del sud), su padre era también ulema. Lo mismo que Boukhobza, su padre también era un gran ulema de Tetuán.

402 Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op. cit., p. 186.

403 Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa,* op. cit., pp. 95-98.

404 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con ʻAbd al-Ilāh Binkīrān-primer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=UHSOPgPBhKY. Visto por última vez 20.02.19.

405 Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa,* op. cit., pp. 95-96.

tarde abandonó la organización. Los jóvenes lealistas, dirigidos por Binkīrān, organizaron una manifestación[406] en Casablanca para protestar contra el fallo del Tribunal y apoyar al que entonces era su líder, 'Abd al-Karīm Muṭī'. Aparentemente sin premeditación, la manifestación pasó junto al Palacio Real de Casablanca. Dicho acto llevó a la policía a realizar una gran redada, que acabó con la detención de la gran mayoría de los manifestantes. Del centenar de arrestados, 14 fueron encarcelados. Binkīrān, que fue uno de ellos, afirmó haber sufrido torturas. Según él mismo confiesa "el período de encarcelamiento fue difícil para él y sus compañeros"[407].

La justicia fue condescendiente con ellos ya que, aunque reconocieron ser miembros de una organización declarada ilegal, solo pasaron entre rejas poco más de tres meses[408]. Salieron a principios de 1981. Las torturas y la temporal privación de libertad hicieron que Binkīrān empezase a cuestionar la idoneidad de pertenecer a una organización secreta y clandestina. Tal cuestionamiento no impidió que a la salida de la cárcel permanecieran firmes en su ideología y en su praxis: el secretismo, la clandestinidad o el no reconocimiento del Estado marroquí como islámico. El Estado aún seguía siendo impío a ojos de los jóvenes de la *Šabība*[409]. A su modo de ver, el Estado no aplicaba lo que ellos entendían por la sharía (ley islámica), y al no aplicarla el país no podía ser considerado como islámico. De ahí derivaba el secretismo y la clandestinidad como metodología de acción. Su objetivo e ideal era la lucha para establecer un Estado islámico gobernado por la ley divina. Los vínculos con Muṭī', organizativa y doctrinalmente, seguían firmes[410].

A lo largo de 1981 se produjeron una serie de desencuentros[411] con Muṭī'. A pesar de no estar de acuerdo con sus contenidos, Binkīrān y sus compañeros se encargaron de repartir la revista *al-Mujahid* (El Combatiente), atribuida a Muṭī' y de tendencia golpista revolucionaria contra el régimen[412]. Por este motivo, enviaron a un compañero de filas, Muḥammad Amīn Būjobza a Algeciras[413][414], para contactar con Muṭī' desde allí. Muṭī'

---

406 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abd al-Ilāh Binkīrān -primer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=UHSOPgPBhKY. Visto por última vez 20.02.19.

407 Ibid.

408 Ibid.

409 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abd al-Ilāh Binkīrān -segundo episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E. Visto por última vez 20.02.19.

410 Ibid.

411 Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa, op. cit., p. 96.

412 Ibíd., p. 97.

413 Muḥammad Amīn Būjobza residía en Tetuán y desplazó a Algeciras para comunicarse vía teléfono con Mouti', huido en Arabia Saudí.

414 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abdelilah Benkirane-segundo episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E. Visto por última vez 20.01.19.

les acusó de ser unos infiltrados del Ministerio del Interior y unos agentes a cargo del régimen.

Muṭī‘, en repetidas entrevistas ya había acusado al grupo de Binkīrān de ser unos agentes del régimen, aportando como prueba su ingreso tardío en el movimiento, una vez descabezada su organización. Debido a estas acusaciones y esta falta de confianza por parte de Muṭī‘ y al caos que se vivía dentro de la Juventud Islámica, ocho jóvenes[415], que representaban por entonces la dirección, decidieron abandonar de forma colegiada dicha organización, en abril del 1981[416]. A ellos se unieron la práctica totalidad de los militantes, incluido un nutrido grupo de profesores y predicadores que aún formaban parte de la Juventud[417]. Fue el golpe definitivo a Muṭī‘. Este abandono masivo se produjo de forma clandestina, sin ser anunciado públicamente. Fue un abandono estrictamente organizacional, ya que el ideario de la Juventud Islámica seguía vigente. Los escindidos fundaron en la clandestinidad una nueva asociación bajo el nombre de Asociación la Comunidad Islámica (*Jam‘iyya al-Jamā‘a al-Islāmiyya*)[418], y escogieron a Muḥammad Yatīm como nuevo líder.

A los pocos meses volvieron a ser detenidos. El motivo fue la aparición de una serie de panfletos provocativos y muy duros contra el rey Ḥasan II[419]. Una serie de octavillas muy en la línea de la revista *Al-Mujahid*, y que fueron distribuídas por algunos miembros que aún quedaban a las órdenes de Muṭī‘. La policía los detuvo haciéndoles responsables de tales panfletos y acusándolos de seguir los dictados de Muṭī‘. Entre finales de 1981 y principios de 1982 fueron arrestados, en varias ciudades, 70 personas[420]. Binkīrān, uno de los arrestados, esta vez dio un paso importante y reconoció ante la policía, que su grupo se había distanciado y separado de Muṭī‘ y que ya no tenían nada que ver con las actividades de la Juventud Islámica[421]. La policía le invitó a hacer públicas tales afirmaciones para que tanto él como sus compañeros pudiesen quedar en libertad. Binkīrān, junto a una docena de compañeros, redactó un comunicado afirmando lo siguiente:

> Después de que Muṭī‘ fuera condenado a cadena perpetua, este publicó una revista con el nombre de *Al-Mujahid* en el extranjero y fue presentada como la portavoz de la *Šabība* al-Islāmiyya. Esta publicación tomó posiciones que no fueron objeto de un acuerdo o

---

[415] Estos eran: ‘Abd al-Ilāh Binkīrān, ‘Abd Allāh Baḥā, Muḥamed Yatīm, Muḥammad Amīn Būjobza, Abderrahman Yaacubi, Mohamed Harti, Allal Amrani e Idriss Chahin. Fuente: Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa, op. cit., p. 96.

[416] Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa, op. cit., pp. 95-96.

[417] Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abdelilah Benkirane-segundo episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E. Visto por última vez 20.01.19.

[418] Ibid.

[419] Ibid.

[420] Ibid.

[421] Ibid.

consulta entre los miembros de este movimiento [...]. Por ejemplo, dio opiniones muy vagas sobre el Sáhara marroquí, pero los miembros de *Šabība* lo consideraron como una parte indivisible de Marruecos. Dado que el Profesor Muṭī‘ no ha denunciado esta revista [...], decidimos lo siguiente:

1. Declaramos que nos separamos como miembros de *al-Šabība al-Islâmiyya* y no asumimos ninguna responsabilidad sobre ningún comportamiento, acción o comunicado con el nombre de esa asociación.

2. Declaramos que ya no tenemos ninguna relación con el profesor Mouti’, de ningún tipo [...].

3. No asumimos ninguna responsabilidad en ningún acto o posición tomada por esta persona o sus órdenes a partir de la fecha de la salida de esa revista (marzo 1981).

4. Todavía estamos convencidos de la necesidad de predicar ('amal da'awī), y pronto haremos público el marco legal en el que trabajaremos[422].

Después de hacer pública de forma oficial su separación de la Juventud Islámica y condenar las acciones de Muṭī‘, los miembros de la *Jama’a al-Islamiyya* salieron de los calabozos de la policía. Pero al cabo de unos días volvieron a ser arrestados[423], esta vez debido a acciones vandálicas realizadas por sus correligionarios en Tánger. Binkīrān y los suyos fueron llevados al temido centro de detención de la policía Judicial de Derb Muley Cherif, un centro por el cual habían pasado un centenar de militantes izquierdistas en los años 60 y 70 y en el que fueron torturados y luego enviados a diferentes cárceles durante largos períodos. Binkīrān volvió a asegurar a los agentes que no estaban en contra del Estado. Fueron puestos en libertad el 25 de marzo del 1982, después de pasar dos meses detenidos. Esta detención y la posterior puesta en libertad solo Salió de forma testimonial en el periódico *al-Alam* (El Mundo), órgano del Istiqlal. Tal indiferencia de la opinión pública y de los medios, además de las torturas y las persecuciones sufridas, llevó a los miembros de la *Jama‘a al-Islamiyya* a replantearse tanto la estrategia de la clandestinidad como su ideología. Comenzó un largo período de revisiones ideológicas que tuvieron como meta final el abandono de todo ideal vinculado a la Juventud Islámica.

He aquí el relato de la ruptura con la Juventud Islámica por parte de ‘Abd al-Ilāh Binkīrān, figura central del islam político marroquí:

> El primer problema estaba relacionado con el crimen que se le atribuyó de una forma u otra, el asesinato del profesor ‘Umar Benjelūn. Fue llevado a cabo por grupos que querían

---

[422] *Al-Mithaq*, 6 de enero del 1982, citado en Ḏarīf, Muḥammad *(1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib*. p. 254.

[423] Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con ‘Abd al-Ilāh Binkīrān-segundo episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E. Visto por última vez 25.01.19.

> atacar a la Unión Socialista (USFP) y al movimiento islámico, por lo que tuvo consecuencias, seguimientos y problemas. El segundo problema eran las disputas en el interior de la Juventud Islámica, entre sus líderes en el extranjero, dirigidos por el profesor 'Abd al-Karīm Muṭī', y los líderes locales que estaban a cargo de los asuntos internos[424].

'Abd Allāh Baḥā, que fue uno de los ocho miembros que abandonó la Juventud Islámica en abril del 1981, comenta que: "Lo que se ha llamado la ruptura con la Juventud Islámica no se produjo en un primer instante, sino de forma gradual. Al principio se trató de una ruptura organizacional" […]. Baḥā especifica que después de la salida del guía de la Juventud Islámica las disputas se acrecentaron afirmando que: "Aparecieron una serie de controversias en torno a la organización que se acrecentaron entre finales de los años 70 y 1981 por lo que un grupo de líderes islámicos fundaron la Asociación la Comunidad Islámica"[425].

Otro de los desertores, Muḥammad Yatīm, desgrana la cronología del divorcio con Muṭī':

> Encontramos varios motivos para la ruptura, en primer lugar, los problemas organizativos. En abril del 1981 el grupo dirigente de la Juventud Islámica en casi todo el país decidió que había llegado el momento se separarse, principalmente por los problemas de la organización interna. Después del procesamiento de Muṭī', en 1980, hubo un nuevo discurso que quedó plasmado en el primer número de la revista *Al-Mujahid* donde se hablaba sobre la acción revolucionaria armada […] Parecía ser una declaración de confrontación directa con el régimen. Este cambio de estrategia también fue uno de los motivos que empujaron a los líderes a separarse de la organización de Muṭī'. Como resultado de los desacuerdos sucesivos entre los grupos internos de liderazgo juvenil y los docentes, por un lado, y entre todos ellos y el liderazgo en el exterior se creó una situación organizacional caótica. Hubo múltiples tendencias y corrientes. […] Hubo quienes comenzaron a creer en el pensamiento *yihadista*, y quienes creían en la acción política o en la contribución cultural educativa o intelectual. Ya no había una visión clara[426].

3.2.2. De la Clandestinidad a la legalidad (1982-1985)

'Abd al-Ilāh Binkīrān fue quien abanderó la lucha por el abandono de la clandestinidad para favorecer la acción pública y la legalidad. El debate clandestinidad-legalidad duraría tres años (1982-1985) en el seno de la Jama'a al-Islamiyya. Las razones por las cuales los jóvenes se negaron a legalizarse radicaban en que no reconocían al Estado como islámico, según ellos no se aplicaba totalmente la ley islámica, y legalizarse

---

424 Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa,* op. cit., p. 52.
425 Ibid., p. 71.
426 Ibid., pp. 95-96.

implicaría reconocer un a Estado impío y corrupto. La clandestinidad voluntaria y el secretismo eran muy frecuentes en los movimientos islamistas árabes de los años setenta y ochenta. Era la consecuencia de la dura situación en que se encontraban los Hermanos Musulmanes en Egipto[427], entre los años 50 y 70, que los abocó a la clandestinidad. La misma situación la padecieron sus correligionarios sirios[428] a principios de los años 80.

El 3 de marzo de 1983, después de una jornada de debate maratoniana de 15 horas en Casablanca, decidieron mantenerse en la clandestinidad y a la vez permitir a Binkīrān, defensor de la legalidad, intentar legalizar la asociación sólo en Rabat[429]. Se trataba de una legalización a medias. Se presentó en la *wilaya* (gobernación) de Rabat con los documentos para legalizar la asociación *al-Jama'a al-Islamiyya*[430]. No hubo respuesta alguna por parte de las autoridades cosa que no impidió que Binkīrān y sus compañeros abrieran un local en la capital y empezasen sus actividades religiosas y sociales. La asociación quedó en una situación ambigua, como asegura Muḥammad Yatīm:

> Cuando pedimos constituir legalmente la asociación la Comunidad Islámica, a pesar de no haber obtenido respuesta, se toleraron sus actividades y ni se la destruyó ni se persiguieron a sus miembros ni se prohibieron sus actividades internas y comunicativas, se puso bajo control[431].

La asociación se quedó en una situación confusa. A medio camino entre la legalidad y la clandestinidad**.** Esta ambigüedad por parte del Estado respecto a la Comunidad Islámica no deja de llamar la atención. Las causas debemos buscarlas, hipotéticamente, en que el Ministerio del Interior, que tenía hilo directo con Palacio, no quería autorizar a una asociación que tenía un ideario intransigente y radical basado en la aplicación de la ley islámica. Aunque, por otra parte, las autoridades no podían prohibir una asociación que podía hacer de contrapeso al movimiento izquierdista-comunista aún dinámico e influyente entre los jóvenes universitarios, aunque en clara decadencia**.**

---

427 Los Hermanos Musulmanes sufrieron una dura represión en los años 50 y 70 en manos del dictador Nasser.
En 1954 ilegalizó a la Hermandad acusandola de intentona de golpe de estado. Sayyid Qutb, el ideólogo del islamismo fue ejecutado en agosto del 1966. Solo con la llegado de Anwar Sadat en 1970 se amilanó el hostigamiento a la Hermandad, pero la represión nunca se paró.

428 Es conocido la masacre de Hama, en Siria, entre febrero y marzo del 1982. El entonces presidente Hafez el-Asad envió al ejército sirio con la ayuda de los paramilitares para sofocar un levantamiento popular en dicha ciudad. Murieron alrededor de 40000 personas entre civiles y militares. Fue una operación de tierra quemada con el doble objetivo de sofocar la revuelta y eliminar los Hermanos Musulmanes que eran parte del conflicto.

429 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con 'Abd al-Ilāh Binkīrān-segundo episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E. Visto por última vez 20.01.19.

430 Ibid.

431 Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa, op. cit., p. 102.

Un año más tarde, en 1984, y en plenas protestas y huelgas del pan en todo el país, se produjo la detención de una veintena de miembros de la *Jamā'a* en la ciudad de Mequinez. Un miembro de la citada organización fue detenido en una cafetería por insultar al rey. Después de ser torturado confesó su pertenencia a la *Jamā'a*. A continuación, todo el grupo de Mequinez fue detenido. Llegaron a permanecer detenidos y torturados durante 14 meses en la comisaría sin llegar a ser juzgados. Las detenciones de Mequinez representaron un punto de inflexión respecto a la estrategia de la clandestinidad. 'Abd al-'Azīz Bumaret, ex líder de la la *Jamā'a* en Mequinez relata las condiciones de detención que experimentó durante su arresto:

> Me colocaron en una celda estrecha, donde no pude distinguir el día de la noche. Compartí celda con prostitutas, que siempre interrumpían mi oración con sus debates vulgares o sus gestos desvergonzados. Durante este período, no pude leer el Corán y el clima no fue creado para la devoción y la piedad. Todo estaba podrido. Las prostitutas no me dejaron dormir, y cuando quise ir al baño, me encontré con algunas de ellas completamente desnudas. Doy gracias a Dios por evitarme la tentación. Durante este período de prisión, no tenía colchón y hacía mucho frío en la celda. Mis zapatos actuaron como una almohada y, después de un tiempo, una parte de mi cuerpo se entumeció, no lo sentía. Durante meses, nuestra única comida fue un pedazo de pan durante todo el día. Fui privado de la visita de mi familia y mis amigos[432].

Los detenidos fueron privados de sus trabajos como profesores y maestros, con el consiguiente sufrimiento de sus familias. La detención del grupo de Mequinez y sus posteriores consecuencias llevó a toda la asociación a la conclusión de que la clandestinidad significaba persecución, cárcel, torturas y la destrucción de sus vidas. Era, por tanto, una situación que no protegía a sus miembros ni sus actividades"[433].

Binkīrān explicó en un artículo los motivos que llevaron a la Comunidad Islámica a abandonar la clandestinidad:

> En primer lugar nos hemos separado de la sociedad y no podemos predicar abiertamente […]. En segundo lugar, nos expusimos a las persecuciones policiales. Un hombre de predicación me contó un día: "al Estado no le gusta tratar con fantasmas. Todos los estados del mundo buscan conocer de cerca a las organizaciones secretas para neutralizarlas […]. En tercer lugar, hemos abierto la puerta a las desviaciones […] porque la organización secreta es un conjunto de células oscuras. En cuarto lugar, hemos dejado vía libre a nuestros enemigos.

Los enemigos de Binkīrān eran los comunistas y los liberales que podían ganar terreno a su grupo en caso de continuar en la clandestinidad. Además, para él, actuar en la clandestinidad ha impedido a su grupo expresar sus opiniones, y afirma:

---

[432] Tourabi, Abdellah (2012) : D'où *viennent les islamistes du PJD? 2/2* [en línea]. *Zamane*, 14 de diciembre de 2012. http://zamane.ma/fr/dou-viennent-les-islamistes-du-pjd%E2%80%89-22/. Visto por última vez, 22.03.2017.

[433] Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa, op. cit., p. 99.

> [N]uestros enemigos nos describen como terroristas, reaccionarios oscurantistas o incluso cristianos […]. Necesitamos mostrarle a la gente la verdad sobre nosotros y pasar a la fase ofensiva después de la fase defensiva […]. Podremos presentar lo que queremos en un diálogo nacional[434].

Muḥammad Yatīm relata así el proceso de abandono de la opción clandestina:

> Poco a poco, desde 1981 y después de la separación organizacional de la *Šabība*, comenzó un proceso integral de revisión intelectual a través de la autocrítica de una serie de tesis revolucionarias o golpistas. Las persecuciones, arrestos, procesamientos y seguimientos ayudaron a mostrar la fragilidad de la orientación clandestina golpista. […] Una serie de acontecimientos han ayudado al proceso de revisión, podemos recordar un acontecimiento importante, el arresto de los hermanos de Mequinez en 1984. Esas detenciones nos mostraron la inutilidad de la ideología del secretismo […]. La conclusión a la que llegamos fue que el secretismo no protegía a la organización[435].

Yatīm reconoce la influencia que tuvieron en el proceso de abandono de la clandestinidad los escritos de los intelectuales [436] musulmanes del momento, especialmente el libro del sirio Jāleṣ Ŷalabī[437], quien publicó en 1982 una obra muy crítica con los movimientos islamistas en el mundo árabe. La clandestinidad quedaba atrás definitivamente en 1985, a partir de esa fecha la asociación trabajaría de forma pública, pidiendo al Estado su legalización. Ese mismo año Binkīrān fue elegido líder de la organización, cargo que ocupó hasta 1994. Su liderazgo supuso el comienzo de una nueva etapa caracterizada por la búsqueda de la integración en la sociedad, las revisiones ideológicas de calado y la búsqueda del reconocimiento institucional mediante el intento de establecer un diálogo directo con el Estado.

'Abd al-Ilāh Binkīrān, nada más coger las riendas de la asociación, publicó en julio de 1985 un artículo para explicar a la opinión pública y al Estado cuáles eran los objetivos de su organización, su deseo de trabajar dentro del marco legal, la condena de su pasado en la Juventud Islámica y la demanda de reconocimiento oficial:

> Y en el marco de las leyes que rigen las libertades públicas, la asociación la Comunidad Islámica se ha creado para el logro de los siguientes objetivos:
>
> 1- La llamada al islam según el libro y la sunna.

---

434 Ḏarīf, Muḥammad *(1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib*, op., cit., p. 260.

435 Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa al-siāsa, op. cit., pp. 98-99.

436 Ibid., p. 99.

437 Jāleṣ Ŷalabī es un intelectual y médico sirio. Es doctor cirujano y doctor en ley islámica. Se doctoró en Alemania. Cercano a los hermanos musulmanes sirios publicó en 1982 un libro llamado: *Fī al-naqd al-ḏātī*: *dururat al-naqd al-ḏātī lil-ḥaraka al-Islamiyya* (*Autocrítica: la necesidad de autocrítica del movimiento islámico*) Beirut, 1982. Mu'assasat al Risala. Esta obra fue su obra más famosa y representó una crítica a los movimientos islámicos por entonces, Ŷalabī llamaba a tales movimientos a transformarse y a abandonar la clandestinidad y la violencia, y optar por legalidad y la lucha por la justicia social.

2- Abortar ideas e ideologías destructivas y anti islámicas.

3- Contribuir a elevar el nivel educativo del pueblo marroquí. La asociación se compromete en sus normas fundacionales, en sus publicaciones, así como en las declaraciones de sus responsables a adoptar todos los medios legítimos con el fin de alcanzar sus objetivos. Estos medios incluyen la predicación, la reforma y el rechazo a la violencia en todas sus formas y manifestaciones[438].

Acto seguido la *Jama'a* recuerda al poder y a la opinión pública lo siguiente:

Hoy, la Comunidad […] pone de manifiesto lo siguiente:

1. La asociación no está relacionada ni de cerca ni de lejos con la llamada Juventud Islámica, ni con ninguna […] publicación bajo su nombre.

2- Declaramos de nuevo que la asociación no tiene ninguna relación con ningún Estado, órgano u organización exterior.

4- La asociación adopta unas formas claras para reformar todas las condiciones de la nación en base al consejo, al diálogo y al convencimiento[439].

Al final de la misiva 'Abd al-Ilāh Binkīrān hacía un llamamiento a las autoridades a completar los pasos necesarios para legalizar a la asociación la Comunidad Islámica.

3.2.3. Transformación, adaptación e intentos de normalización (1985-1988)

A partir de 1985 la *Jamā'a*, capitaneada por Binkīrān, empezó una serie de profundas revisiones ideológicas que consistieron en la renuncia a toda ideología vinculada con los Hermanos Musulmanes egipcios, y en especial con uno de sus principales ideólogos, Sayyīd Quṭb. Esto suponía la renuncia a crear un Estado islámico en favor del establecimiento de la religión; es decir, la apuesta por la predicación[440], por la educación y la formación del individuo. La aceptación de que el país es musulmán. La aceptación de la monarquía y del rey como comendador de los creyentes. Finalmente, la aceptación del pluralismo político y de la democracia. Tales cambios se podrían entender como radicales para un movimiento islamista en esa época. Muḥammad Yatīm traza el camino seguido por la Comunidad Islámica después de renunciar a la opción clandestina-secreta:

Comenzó una nueva lectura de la situación política marroquí. Y descubrimos que la situación política marroquí tiene sus propias características, y que las peculiaridades de

438 Ḍarīf, Muḥammad *(1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib* op. cit., p. 255.

439 Ibid., p. 256.

440 Utilizamos el término predicación para referirnos a todo discurso en el que se adoctrina, se inculca o se dan recomendaciones morales, éticas y espiritualidad islámica. El término predicación se puede sustituir por *Alda'wa al-islamiyya* (la llamada islámica).

Marruecos difieren de Oriente. Esta situación requiere un nuevo discurso y una nueva visión del movimiento islamista en Marruecos. Se superó el pensamiento golpista y el pensamiento secreto, y empezó a cristalizar la idea de la participación en general, y que esta sociedad no es una sociedad kafir[441] sino que es una sociedad musulmana desviada, por lo que era necesario emprender un esfuerzo de predicación, educación y de reforma, con la convicción de que la experiencia de Oriente no puede funcionar en Marruecos[442].

3.2.4. Las claves de la transformación ideológica

Dos aspectos, uno de actitud y pensamiento, y otro metodológico, más el factor organizativo fueron claves para materializar tal mutación ideológica. El pragmatismo y la gradualidad, son dos características que representan las raíces de este movimiento, como se irá viendo a lo largo de toda la tesis. Aún hoy siguen siendo elementos capitales del Partido Justicia y Desarrollo.

El pragmatismo ha sido la herramienta para abandonar una ideología dogmática, maximalista e intransigente y adaptarla a la realidad social y política del momento, y a las peculiaridades de la sociedad marroquí, como apuntó Muḥammad Yatīm. El pragmatismo ha sido vital, como se verá a lo largo de este trabajo, para cambiar su visión del islam. Si hasta 1985 lo circunscribían al Corán y a la sunna, su visión de la religión fua cambiando paulatinamente. Empezaron a hacer uso del *iŷtihād*[443] con la finalidad de interpretar y contextualizar las fuentes a través también del *fiqh*[444], el derecho islámico[445].

---

441 Kafir persona que rechaza o no cree en Dios.

442 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa*, op. cit., p. 99.

443 Iŷtihād es el esfuerzo intelectual y reflexivo que hacen los ulemas, expertos y juristas musulmanes para interpretar, contextualizar y aplicar el islam, o/y dar una solución o respuesta a cuestiones que no aparecen en el Corán o la sunna.

444 Fiqh es el derecho islámico, el Fiqh se encarga de la interpretación, contextualización y desarrollo de la shari'a islámica (Corán y Sunna) por los juristas musulmanes. Por lo tanto, el Fiqh se encarga de detallar cómo se tiene que aplicar la ley islámica. El Fiqh o derecho islámico se basa en cuatro normas: el estudio de las fuentes del derecho islámico (Usul al-Fiqh), que son el Corán y la Sunna, laIŷtihād de los juristas y expertos que a su vez se basan en el razonamiento por analogía (al-Qiyas), y el consenso de los juristas (ijma'). Como el Fiqh se basa en la interpretación humana del Corán, se han desarrollado varias escuelas de interpretación en el mundo islámico, siendo cuatro de ellas las más importantes: la escuela Hanafi, Hambali, Chafi'i y la Maliki. Esta última es la que predomina en el norte de África y la adoptada por la monarquía marroquí.

445 Hay dos conceptos del derecho islámico que los miembros de la Comunidad Islámica harán uso: Maqasid al-šari'a (Las intenciones, objetivos o fines de la ley islámica), y la *Maslaha* (interés general) concepto que forma parte de los principios metodológicos de la jurisprudencia islámica, y que comporta la prohibición o el permiso de una cosa de acuerdo con la necesidad y las circunstancias particulares de cada momento, sobre la base de si sirve al interés público de la comunidad musulmana (la *umma*). Se hace uso del término *Maslaha* particularmente en casos que no están regulados por el Corán y la Sunna (las

La gradualidad se concretaba en ponerse metas más modestas y más sencillas de implantar con un predominio del trabajo escalonado y progresivo. La Comunidad pasó de querer instaurar un Estado islámico, que era una utopía, a llevar a cabo un trabajo asociativo, caritativo y religioso, que requería una metodología de trabajo constante, paulatina y escalonada. Tres hombres fueron los arquitectos de lo que representó la "nueva orientación" del movimiento: Muḥammad Yatīm[446], 'Abd al-Ilāh Binkīrān[447] y Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī[448].

El factor organizativo ha sido un elemento importante no solo para el éxito de la mutación ideológica, sino también para mantener al grupo compacto. Esta Comunidad ha tenido una característica singular y diferenciada respecto a otras organizaciones islamistas, no ha sido una organización jerarquizada ni ha tenido un guía o líder incontestable, como el caso del movimiento Justicia y Espiritualidad, con el jeque Yāsīn como fundador, ideólogo y guía hasta su fallecimiento. El movimiento islamista tunecino *al-Nahda* ha tenido en Rāšid al-Ganūšī su líder histórico incontestable hasta hoy en día y los Hermanos Musulmanes egipcios tuvieron a Ḥasan al-Bannā y Sayyīd Quṭb como ideólogos y líderes supremos. Su especificidad organizativa nació con el abandono de la Juventud Islámica, un abandono producido de forma colectiva para crear una estructura también colectiva.

Desde su constitución, los miembros de la Comunidad Islámica se afanaron en establecer unas reglas internas de funcionamiento. En 1983 elaboraron su primera ley

---

enseñanzas y prácticas del profeta Muhammad). El concepto es reconocido y empleado en diversos niveles según los juristas y las escuelas de jurisprudencia islámica.

446 Muḥammad Yatīm (16/08/1956 Casablanca) es licenciado en Filosofía y antiguo profesor de la materia. Yatim fue presidente del movimiento desde 1981 hasta 1985. Ha sido y es unos de los principales dirigentes e intelectuales de este movimiento político. Con la formación del PJD también permaneció siempre en la dirección del partido, siendo uno de los dirigentes más destacados. Consiguió ser diputado del Parlamento desde 2002 hasta 2016 de forma ininterrumpida. En abril del 2017 fue nombrado ministro del Trabajo, cargo que ocupa actualmente. Junto con Saad dine al Otamani ha sido el que más ha escrito sobre la trayectoria de su movimiento. Muy activo en las redes sociales, tiene su propia página web: http://maalim.ma

447 'Abd al-Ilāh Binkīrān (08/04/1954 Rabat) es la personalidad más importante del movimiento islamista marroquí junto con el jeque 'Abd al-Salām Yāsīn, fundador del Movimiento Justicia y caridad y 'Abd al-Karīm Muṭī' fundador del primer movimiento islamista marroquí. Licenciado en Física y antiguo profesor, Binkīrān ha sido el responsable de las revisiones ideológicas profundas del Movimiento. Fue el líder de la Comunidad islámica entre 1985 y 1994. En ese periodo fue quien negocio con 'Abd al-Karīm Jaṭīb la entrada del movimiento en la política institucional y posteriormente, ya con el PJD, fue unos de sus líderes más destacados. Fue parlamentario desde 1999 de forma ininterrumpida hasta 2012. Secretario del PJD desde 2008 hasta 2017 y jefe del gobierno desde 2012 hasta 2016.

448 Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī (16/01/1956 Inzghane) es un amazigh del sur con una amplia formación académica. Posee doctorados en medicina, especialidad psiquiatría, y en derecho islámico. Ha sido el segundo hombre más importante de este movimiento y posteriormente del partido Justicia y Desarrollo. Diputado desde 1997 y de forma ininterrumpida hasta 2012. Fue secretario del partido entre 2004 y 2008, Ministro de Exteriores de 2012 hasta 2013. Es desde 2017 el actual jefe de gobierno marroquí y secretario del partido. Al-'Utmānī es el que más ha escrito sobre movimiento. A lo largo de la tesis abordaremos algunas de sus principales obras. Junto con Binkīrān y Yatīm han sido uno de los abanderados de la transformación ideológica tanto en el movimiento como posteriormente del partido. Muy activo en las redes sociales, también dispone de su página web: www.fassael.ma

básica[449] en la que plasmaron sus objetivos, la organización interna, la elección del líder y, lo más importante, el proceso de toma de decisiones. Dos lemas han caracterizado organizativamente al grupo: "la decisión por consulta y la responsabilidad por elección". Su funcionamiento se basó en la deliberación, en los debates, muchas veces tensos, y en el consenso o mayoría en la toma de decisiones. La dirección y el líder del grupo siempre han sido elegidos mediante votación. Aunque Binkīrān, Yatīm y el al-'Utmānī siempre destacaron como líderes y empujaron a la asociación a la transformación necesaria para no quedar en la marginalidad.

Las decisiones finales si no se tomaban por consenso, se tomaban por mayoría, hecho que implicaba una cierta democratización, al menos en el mecanismo de toma de decisiones. A medida que han ido creciendo hasta convertirse en un movimiento, han ido institucionalizándose, creando más estructuras, todas ellas elegidas por votación. Este formato organizativo, pionero en organizaciones islamistas, les ha permitido resolver las tensiones internas, y ser un colectivo compacto y disciplinado a la vez. Los líderes han estado sujetos permanentemente al escrutinio y la crítica de sus correligionarios, y las decisiones tomadas eran respetadas por el conjunto. Aquí están las claves de su unión y su fuerza.

3.2.5. Los arquitectos de la transformación ideológica

El grupo tuvo en 'Abd al-Ilāh Binkīrān, Muḥammad Yatīm, Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī a sus ideólogos y destacados líderes. Yatīm y al-'Utmānī son los que más han escrito, los que más formación académica tienen y siempre han intentado justificar las posiciones de su grupo desde una perspectiva religiosa. Primero acudían a la ley revelada, al Corán, para interpretarla por su cuenta y justificar sus postulados o cambios de parecer. Si era difícil encontrar respuesta, acudían a los dichos del profeta y si no la encontraban acudían a los juristas o sabios musulmanes. Lo esencial era conseguir justificación religiosa a sus objetivos. Binkīrān era más de acción, un hombre tenaz e intransigente a la hora de conseguir sus metas, pero pragmático en las formas. Fue militante de las juventudes izquierdistas en la universidad, y vio como decenas de sus militantes acabaron en la cárcel, en el exilio o en la marginalidad por oponerse al régimen de Ḥasan II en los años sesenta y setenta. Entendió que la única forma para intentar llegar a ser algo en el Marruecos de Ḥassan II pasaba por la lealtad a la monarquía, trabajar en la legalidad y abandonar los postulados radicales. Estos tres hombres tuvieron la capacidad de entender la realidad del momento y empujar a su grupo a la reflexión, a renunciar para evolucionar, y, sumado a su movilidad y ambición, conseguir la relevancia.

---

[449] Ḏarīf, Muḥammad *(1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib,* op. cit., pp. 289-291.

Muḥammad Yatīm: *Acción islámica y elección civilizacional*

Muḥammad Yatīm publicó un librito con el nombre de *Acción islámica y elección civilizacional*[450] en 1988, justo en el periodo de debate sobre las revisiones ideológicas del grupo. Esta publicación se reeditó en 2017 con motivo del Salón Internacional del libro en Casablanca. Su autor justificó la reediciónpor estar agotada y por su importancia[451]. El libro trata dos cuestiones fundamentales para el grupo en ese período; ¿Cuál es la naturaleza del cambio que perseguía su grupo? ¿El cambio político o el cambio educativo, espiritual y cultural? También abordaba la metodología de trabajo, por qué el grupo debe de optar por la gradualidad, es decir, por la realización progresiva de sus metas.

Yatīm se preguntaba en la obra: ¿Cuál es la naturaleza del problema de la *umma* islámica: es un problema político o civilizacional?[452] Yatīm considera que el problema de la *umma* islámica es civilizacional (*ḥadarī),* no solamente político. Y los peligros reales que amenazan a la *umma* islámica radican en el triunfo de los valores de la civilización occidental en las mentes de los hijos de la *umma*[453]. Por lo tanto, Yatīm considera que la acometida principal de su grupo debe ser apostar por la acción educativa, intelectual, cultural y social islámica. Es decir, lo que Yatīm llama elección civilizacional. El centro y objetivo debe ser la persona, formar la persona en los valores de la civilización islámica (*al- ḥadara al-islāmiyya*). Para Yatīm la religión islámica no vino para constituir solamente un Estado, sino que vino para construir a las personas, en el sentido de formar al individuo, y por esta razón, la religión islámica es una civilización[454]. Hay que formar a los individuos espiritual, cultural e intelectualmente, entendiendo el islam como religión global (*dīn šumūlī*). La formación del individuo conducirá a la acción política.

La segunda cuestión que Muḥammad Yatīm aborda es la metodología de trabajo. Yatīm apuesta por la gradualidad, lo justifica porque es una manera universal e islámica a la vez[455]. La considera como una vía inherente al islam, basándose en la revelación[456]

---

[450] Yatīm, Muḥammad (2017): *Al-'amal al-islamī wa-l-ijtiyār al-ḥadarī*, Rabat, Ḥarakat al-Tawhīd wa-l Islāh. Hay dificultad para traducir al español la palabra (*al- al-ḥadarī),* la traducción que pensamos que más se aproxima es civilizacional.

[451] Muḥamed Yatīm expone en el siguiente vídeo los contenidos del libro, y de paso explica algunas claves del pensamiento de su grupo en ese período. Haraka tawhid wa alislah. (18 de febrero de 2017). La ceremonia de la firma del libro de Acción islámica y la elección civilizacional de Mohamed Yatim. [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=RXnNYm3svEo. Visto por última vez 20.01.19.

[452] Yatīm, Muḥammad (2017): *Al-'amal al-islamī wa-l-ijtiyār al-ḥadarī*, op., cit., p. 39.

[453] Ibid., p. 57.

[454] Ibid., p. 46.

[455] Ibid., p. 61.

coránica y en la tradición profética[457]. Yatīm pone como ejemplo el Corán, que se reveló de forma progresiva, y la tradición profética, es decir, las acciones y los dichos del profeta, que también estuvieron caracterizados por la gradualidad[458]. El profeta empezaba por entender la verdadera naturaleza humana para llevar a cabo la predicación islámica. Lo hacía de forma individual o en grupos, clandestina o públicamente, en los mercados o en las tribus, dependiendo de las circunstancias[459]. Yatīm pone ejemplos de actitudes o decisiones tomadas por el Profeta en las que antepuso el interés general de la comunidad y la armonía para evitar situaciones de *fitna* (situación de caos o de división)[460].

Yatīm, basándose en su lectura de la tradición profética, concluye que el cambio islámico no se puede producir de forma súbita ni forzada. El fin último son las personas, teniendo en cuenta el interés general, de acuerdo con la naturaleza, la realidad y la época en la que vive la sociedad.

La esencia de la corta obra de Yatīm, de apenas 92 páginas, radica en la búsqueda de una identidad para su grupo. Ellos tenían claro que eran una asociación religiosa. Entendían el islam como algo global: religión, identidad, cultura, Estado y civilización. Tenían claro cómo se organizarían. Pero a partir de 1985 empezaron a reflexionar y a debatir sobre la naturaleza de su proyecto y las formas de llevarlo a cabo. Yatīm, y como Binkīrān, apostaban por la legalidad, por la integración en la sociedad y por un proyecto acomodado a la realidad de la sociedad y a las posibilidades del grupo. Optaron por un trabajo continuado educativo, social y cultural en los barrios humildes. Después de un tiempo corto decidieron dar el asalto a la política.

Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī: *sobre la jurisprudencia de la predicación*

Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī publicó en 1988 una pequeña obra de apenas cien páginas titulada: *Fī al-fiqh al-da'awī*[461] (sobre la jurisprudencia de la predicación). La obra salió

---

456 El Corán fue revelado al profeta del islam de forma gradual, es decir, en los 62 años de su vida (570-632). El libro sagrado contiene 114 suras (capítulos), revelados entre la Meca, ciudad donde nació, y Medina, donde falleció.

457 El profeta del islam tuvo dos vidas, la primera parte de su vida es en la Meca, donde empezó a recibir la revelación según la historia del islam. En los tres primeros años de la revelación el profeta predicaba y hacía proselitismo de forma clandestina, porque se encontraba en una "sociedad ignorante*" (al-jahilia*). Durante toda su vida en la Meca el profeta y sus compañeros se dedicaron a predicar y hacer proselitismo del islam. Es la etapa espiritual. La segunda vida del profeta es cuando emigra junto a su comunidad huyendo de la persecución de la que fueron sometidos. Llega a la Medina, nace una nueva etapa que se caracterizará por la constitución de un estado musulmán, el profeta se convierte en jefe del estado, jefe del ejército, batalla, gobierna y legisla.

458 Yatīm, Muḥamed (2017): Al-'amal al-islami w al-ikhtiar al-hadari, op., cit., p. 61.

459 Ibid., p. 83.

460 Ibid., pp. 66-87.

461 Al-'Utmānī, Sa'ad al-Dīn (1988): *Fī al-fiqh al-da'awī*, Casablanca, Asociación la Comunidad Islámica.

a la luz en un año clave para la Comunidad Islámica, ya que en esa fecha se plantearon la participación política por primera vez.

El núcleo fundamental es la apuesta que hace al-'Utmānī por la flexibilización y la moderación que tenía que adoptar la Comunidad Islámica a la hora de entender la ley islámica. Al-'Utmānī divide el texto coránico en dos partes: *nusūs qāt'īya* (textos categóricos), y *nusūs dennīya au murūna* (textos flexibles). Los textos categóricos no están sujetos a la duda ni al debate, son textos tan claros que no pueden tener más que una sola lectura[462]. A modo de ejemplo, al-'Utmānī considera los siguientes elementos de la ley divina como fijos y categóricos, y que no requieren interpretación o discusión alguna: los cinco rezos diarios, la zakat, la peregrinación a la Meca, el ayuno, la ilicitud de la asociación, es decir, asociar algo o alguien con Dios, la prohibición de las relaciones fuera de matrimonio o de la usura[463]. Mientras que los elementos flexibles son aquellos que no están claros en su contenido, tienen más de un significado[464], y por lo tanto, están sujetos a interpretación. Al-'Utmānī hace una llamada a la flexibilidad y a adoptar la moderación a la hora de interpretar aquellos textos de la tradición islámica que son flexibles.

Al-'Utmānī dice que el Corán establece la libertad de credo, y lo razona interpretando las suras (la Cueva/255 y Yunus/99), así como la libertad de expresión[465]. Considera que su grupo debe de respetar las opiniones contrarias, establecer las libertades generales, promover la libertad de expresión y pensamiento[466]. Considera que su grupo está llamado a tener como prioridad en sus demandas el establecimiento de la democracia[467].

'Abd al-Ilāh Binkīrān: *El Movimiento islámico y la problemática del enfoque*

El Movimiento islámico y la problemática del enfoque[468] es una obra publicada por 'Abd al-Ilāh Binkīrān en 1999. Se trata de una recopilación de sus sermones, conferencias y escritos en que aborda todos los aspectos relacionados con el movimiento islamista, desde su nacimiento, sus ideas fundacionales, sus objetivos iniciales de lucha por la creación de un Estado Islámico y las revisiones ideológicas que su grupo ha realizado en aras de participar con normalidad en la vida política del país. El libro tiene especial interés a mi entender ya que Binkīrān aborda las claves de la refundación ideológica de su movimiento.

---

462 Ibid., pp. 11-31.
463 Ibid., pp. 21-22.
464 Ibid., p. 34.
465 Ibid., p. 79.
466 Ibid.
467 Ibid., p. 80.
468 Binkīrān, 'Abd al-Ilāh (1999): *Al-Ḥaraka al-islāmiyya wa-l-iškāliyat al-minhaj*, Casablanca, Manchurat al-Furqan.

Renuncia del Estado islámico por la predicación

Binkīrān aborda la situación de los musulmanes en esos tiempos emitiendo un diagnóstico negativo y preocupante. Considera que hay muchas desviaciones en las sociedades musulmanas a diferentes niveles: en el dogma, en la adoración, en las relaciones y en el comportamiento[469]. Algunas de estas desviaciones son muy peligrosas en el credo de los musulmanes como las visitas a los santuarios y las ofrendas y regalos que los musulmanes entregan en tales lugares[470]. Pero lo más peligroso para Binkīrān es el dogma mundanal:

> Hoy los musulmanes se encuentran en una gran contradicción, por una parte, rezan y ayunan, pero en cuanto se trata de las comisiones las aceptan sin ningún remordimiento. Cuando quieren realizar un proyecto económico no piensan en el dinero *ḥalal*, sino que van al banco y piden un crédito con intereses (*riba*). El dogma mundanal se ha impuesto al dogma islámico en la vida diaria de un musulmán[471].

El dogma islámico está derrotado según Binkīrān. El objetivo es que los musulmanes se comprometan con el islam en cuanto a credo y en cuanto a relaciones humanas[472]. "Hay muchos musulmanes que hablan francés en su vida diaria y no hablan árabe, musulmanes que no conocen qué es el rezo, no ayunan, beben alcohol y no creen en Dios[473].

Binkīrān considera que el verdadero problema es la situación de los musulmanes y su dejadez en el cumplimiento de su deber religioso, por lo tanto, considera que el trabajo principal de su movimiento tiene que ser trabajar para que la sociedad vuelva a la religiosidad. Que el dogma, la adoración, comportamiento y relaciones humanas de los musulmanes se ajusten al islam. Considera que no tiene sentido instaurar un Estado islámico sin trabajar en la predicación:

> En Marruecos nuestro discurso era muy claro, como que los gobernantes no aplicaban el islam, nuestro deber era quitarlos. En el periodo que estuvimos en la cárcel estuvimos preguntando hasta qué punto era correcta nuestra vía[474]. […] El problema no estaba en el gobernante, el problema era general y generalizado, por lo tanto, el objetivo ya no era disputarle al gobernador el poder y quitárselo, nuestro objetivo empezó a ser la predicación entre las personas[475].

Binkīrān se pregunta si es posible luchar para volver a crear el denominado Estado islámico, y se hace la pregunta siguiente: "¿Tratamos de volver al Estado Islámico o

---

469 Ibid., p. 25.
470 Ibid.
471 Ibid.
472 Ibid., p. 27.
473 Ibid.
474 Ibid., p. 53.
475 Ibid , p. 56.

tratamos de realizar la predicación?"[476] Binkīrān considera que para conseguir cambiar la situación de los musulmanes hay dos vías, la vía del cambio islámico, es decir, a través de la predicación y de la educación, o a la vía política, la toma del poder político[477]. Binkīrān considera que la toma del poder con el fin de establecer el Estado islámico es un fracaso. Considera que el cambio político no puede transformar a las personas y hacer que cambien su compromiso con la religión. Si las personas cambian, en el sentido de ser más religiosas, de comprometerse con los mandamientos del credo musulmán podrán cambiar el poder[478]. Binkīrān considera que si una persona se desvía no servirá de nada prohibir el alcohol. "Quien sueña con cambiar la situación de los musulmanes a través de la política va directo al fracaso"[479], subraya. El cambio del poder político no cambia al pueblo, pero el cambio del pueblo cambia el poder[480]. Para justificar esta visión se apoya en la sura *al-Ra'ad* (sura 11 del Corán) en donde se dice que "Dios no cambia la situación de las personas hasta que ellas cambien por sí mismas"[481].

Binkīrān afirma que no quieren tomar el poder sino conseguir el paraíso y el paraíso se consigue a través de la rectitud en el islam[482]. Apunta cuatro vías para alcanzar el objetivo. La primera y la más importante es la predicación, que eleva a las personas a un estatus superior. La segunda es la salvación de la gente. Binkīrān dice que la mayoría de los musulmanes no conocen el islam, y son incrédulos. La gente según él, está ocupada en cómo vestir, en comer; la mayoría de la gente son como niños, sus preocupaciones son mundanas y por lo tanto hay que salvarlos. La tercera vía es la educación, hay que educar a las personas en la rectitud en el islam. Y finalmente, la cuarta es que deben resistir para que el islam se aplique y no desaparezca[483].

Binkīrān considera que las sociedades musulmanas y el movimiento islamista ni están maduros ni están preparados para restablecer el Califato Islámico[484]. El Califato Islámico se terminó con los cuatro califas. "El Califato necesita a hombres maduros. Aunque los islamistas han alcanzado el poder en varios países, las sociedades a las que quieren gobernar no están maduras". Y se hace la siguiente pregunta:

> ¿Los hijos del movimiento islámico están preparados para el Califato Islámico? No hay duda de que son muy buenos, pero en general no tienen el nivel del Califato. Yo no sueño con el Califato Islámico, todo a lo que aspiro es a mejorar nuestra situación. Para mejorar nuestra situación hace falta que el movimiento islamista sea adulto[485].

---

476 Ibid., p. 28.
477 Ibid.
478 Ibid.
479 Ibid., p. 29.
480 Ibid.
481 Ibid.
482 Ibid., p. 32.
483 Ibid., pp. 32-33.
484 Ibid., pp. 34-35.
485 Ibid., p. 35.

El Estado marroquí es islámico y la monarquía una ganancia para la Comunidad Islámica

Binkīrān afirma lo siguiente sobre la capacidad del movimiento islamista:

> El movimiento islamista tiene gran fuerza para explotar en la cara de los gobernantes, hacer una revolución y despojarlos del poder. Pero cada vez que el movimiento islamista se ha levantado contra el gobernante, otra fuerza más fuerte que él ha acabado por tomar el poder. Hay diversos ejemplos como Egipto, donde los Hermanos Musulmanes se levantaron contra el rey Farūq pero el Ejército fue quien cogió la iniciativa; Túnez, donde el movimiento islamista se levantó contra Būrqība pero Bin ʻAlī acabó consiguiendo el poder, o Argelia donde el movimiento islamista ganó las elecciones pero quien tomó el poder fue el Ejército, porque tenía la fuerza. El movimiento islamista no se ha beneficiado, solo se ha beneficiado de la cárcel[486].

Si bien al principio la Comunidad Islámica rechazaba la identidad islámica del régimen, se negaban a reconocer al rey como comendador de los creyentes, más adelante la Comunidad pasó a defender la comandancia de los creyentes. ¿A qué se debió tal cambio? Para Binkīrān la comandancia de los creyentes "es una ganancia divina para el movimiento islamista"[487]. "La comandancia de los creyentes es la base para conservar lo que queda de la religión y para pedir que se aplique lo que aún se aplica"[488].

Para Binkīrān el régimen monárquico es el garante de la estabilidad del país porque goza de prestigio religioso e histórico[489]. La monarquía adopta el islam como referente y protege su legitimidad religiosa[490]. El rey es un árbitro entre las diferentes partes. Binkīrān pone como ejemplo de la protección del islam por parte del rey la prohibición del Partido Comunista[491], ya que para Ḥasan II, entonces muy hostil a la extrema izquierda, la ideología comunista era incompatible era con el islam.

> El Estado es Estado islámico –dice Binkīrān- pero hay una falta de compromiso con el islam. Gran parte de su labor religiosa no la cumple y nuestra responsabilidad en la sociedad es la de establecer y realizar las responsabilidades en cuanto a la religión. En resumen, debemos llevar a cabo lo que el Estado no hace en materia religiosa[492].

3.3. En busca de la normalización institucional: Binkīrān el interlocutor

[486] Ibid., p. 57.
[487] Ibíd., p. 58.
[488] Ibid.
[489] Ibid., p. 59.
[490] Ibid., p. 60.
[491] Ibid.
[492] Ibid.

En paralelo a las revisiones ideológicas profundas de la Comunidad Islámica, Binkīrān emprendió una carrera para contactar con las más altas instancias del poder marroquí, Palacio y el Ministerio del Interior, en aras a explicarse sobre la naturaleza de su asociación, con el objetivo de ser reconocidos por el poder. Por lo tanto, Binkīrān entendió que había que intentar establecer un contacto directo con los que verdaderamente podían legalizar su grupo.

En 1985 envió la primera misivaal rey Ḥasan II rogándole que diera instrucciones a las autoridades competentes con el fin de resolver la situación de la asociación[493]. En la carta también alaba al monarca con motivo de una entrevista a la televisión francesa en la que se congratulaba del despertar islámico y de la vuelta de los jóvenes a las mezquitas. Binkīrān describe así a su grupo:

> Somos una comunidad de jóvenes religiosos que queremos ayudar en la construcción del futuro de su *umm*a a través de la llamada a la renovación, de la comprensión de la religión de acuerdo con el libro y la Sunna[494].

Un año más tarde Binkīrān envió una cartaal Ministro del Interior, Idrīs al-Baṣrī, pidiéndole el reconocimiento oficial de su grupo[495]. Bajo el título de: "La situación de la asociación la Comunidad Islámica", Binkīrān explicó de forma detallada todo el proceso del surgimiento de Comunidad Islámica. La divide en dos, en la primera parte explica el proceso de creación de la Juventud Islámica, su adhesión a ella en 1976 y las razones que llevaron a un grupo de jóvenes comandados por él mismo a separarse en 1981 de la *Šabība*. Termina esta primera parte afirmando que "consideramos que el periodo de la Juventud Islámica ha terminado".

La segunda la consagra al nacimiento de la nueva asociación, la Comunidad Islámica en 1983, en la que expone los siguientes objetivos y metodología:

> 1- Somos una asociación pacífica que rechaza la violencia y el terrorismo.
>
> 2- No somos hostiles al régimen monárquico, respecto a su legitimidad religiosa y lo que representa en cuanto a autenticidad histórica en nuestro país.
>
> 3- Damos gracias a Dios por lo que hay en nuestro país en cuanto a libertad de credo, y libertad de la práctica religiosa, libertad de la predicación […]
>
> 4- No tenemos la intención de ser contrarios a la *umma* en la adopción de la jurisprudencia malikí. La escuela malikí ha ayudado a preservar la unidad de los marroquíes.

---

493 Ḏarīf, Muḥammad (1992): *Al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib*, op. cit., pp. 261.
494 Ibid., pp. 261-262.
495 Ibid., pp. 262-265.

> 5- Aseguramos que no tenemos ninguna relación con ninguna entidad o país exterior. Todo lo que hay entre nosotros y los demás musulmanes son consejos en cuanto a la religión y cooperación[496].

Un año después, en octubre de 1987, Binkīrān volvió a enviar otra carta al rey Ḥasan II[497]. "Queremos reafirmar a su majestad lo siguiente":

> 1- Nuestra asociación tiene por objetivo la predicación a Dios en el marco de las leyes generales del país.
>
> 2- Nuestra asociación es una asociación pacífica y no aceptamos la violencia […].
>
> 3- Nuestra asociación se aferra a las tradiciones del país y sus elementos como las ha definido y son: el islam, la unidad del rito, la monarquía constitucional, la integridad territorial y la lengua árabe.
>
> 4- Nuestra asociación no tiene conexión con ningún país o instancia exterior, somos una asociación marroquí original[498].

Hay cuatro elementos a destacar en las misivas que Binkīrān hizo llegar al rey y al ministro del Interior, Idrīs al-Baṣrī: presenta a su movimiento como pacífico, que trabaja para la predicación en el marco de la ley. El segundo elemento es la aceptación de la monarquía y de la Constitución. En las dos cartas repite el apego de su asociación a los principios fundamentales del país, que son el islam, la monarquía constitucional y la integridad territorial. Un tercer elemento, importante, es la adhesión de su grupo a la unidad del rito malikí. La escuela Malikí es la escogida por la monarquía alauí para la interpretación y desarrollo del Corán en Marruecos. Sabedor de esta circunstancia, y de las dudas que presentaba su asociación en el seno del poder respecto a su ideología, Binkīrān insistió en el reconocimiento de dicha escuela.

Con respecto a la relación con grupos en el exterior o países terceros, Binkīrān aclaró que su grupo no tenía ninguna relación con grupo alguno del exterior ni con ningún otro Estado. Su objetivo era demostrar al Estado marroquí que su grupo no pertenecía ni estaba ligado a los Hermanos Musulmanes egipcios. La cuestión de la relación con el exterior, y en concreto con la Hermandad egipcia, ha estado muy presente en la Comunidad Islámica. Los Hermanos Musulmanes han representado una verdadera escuela ideológica para los movimientos islamistas en todo el mundo árabe. En algunos países como Jordania, Palestina y Siria se fundaron movimientos ligados orgánicamente a la Hermandad egipcia y, como ya he explicado anteriormente, el ideario ideológico de la Juventud Islámica se basaba principalmente en los escritos de Sayyīd Quṭb. Más adelante, la Comunidad Islámica recibió la influencia de los escritos de algunas personalidades ligadas a la Hermandad, como Yūsef al-Qaraḍāwī o Jāleṣ Ŷalabī. Sin

---

496 Ibid., pp. 265-266.
497 Ibid., pp. 267-269.
498 Ibid., p. 269.

embargo, la Comunidad Islámica nunca tuvo una relación orgánica con la Hermandad egipcia y, a partir de 1985, rompió de forma definitiva con toda ideología ligada a los Hermanos Musulmanes, y en concreto con la idea de la instauración del Estado islámico.

Las cartas enviadas por Binkīrān al rey y al ministro del Interior no recibieron contestación alguna y la Comunidad Islámica Continuó realizando sus múltiples actividades sin ser acosada o perseguida por las autoridades. Sin embargo, seguía sin ser reconocida. La asociación seguía en una situación ambigua, ni reconocida ni tampoco prohibida. El tal ansiado encuentro con representantes del Estado se produjo en febrero de 1990, a petición del ministro de Asuntos Islámicos ʻAbd al-Kabīr ʻAlawī al-Mdigrī.

3.3.1. Un defensor de su legalización: ʻAbd al-Kabīr ʻAlawī al-Mdigrī

ʻAbd al-Kabīr ʻAlawī al-Mdigrī[499] (1942-2017) fue ministro de los Habices y los Asuntos Islámicos durante diecisiete años (1985-2002). Titular de un ministerio con amplias prerrogativas, como su nombre indica, gestiona la práctica del islam, las mezquitas, los bienes habices, la enseñanza religiosa original, además de supervisar los manuales de Educación Islámica, asignatura obligatoria en todos los ciclos hasta la universidad del sistema educativo marroquí. El Ministerio de Asuntos Islámicos es, junto con el Ejército, coto exclusivo de la Corona, al ostentar los reyes del país alauí la triple condición de jefes de Estado, comendadores de los creyentes y jefes del Ejército. En su calidad de comendador de los creyentes, Ḥasan II puso bajo su total tutela al Ministerio de los Asuntos Islámicos.

Fue ʻAlawī al-Mdigrī el interlocutor de palacio para dialogar con la Comunidad Islámica. Como él mismo reconoce:

> Celebré varias reuniones en mi casa con líderes del movimiento de Unificación y Reforma[500], a veces asistidos por altos funcionarios del Estado. Pero que he mediado para la normalización con ellos, no voy tan lejos como para reclamar esto. Pero ciertamente he contribuido a acercar los puntos de vista[501].

---

499 ʻAbd al-Kabīr ʻAlawī al-Mdigrī (1942-2017) es licenciado en derecho y doctor de estado en Ciencias Islámicas. Ejerció de profesor universitario antes de ser nombrado ministro de los Asuntos islámicos. Sobrevivió a ocho gobiernos y cuatro primeros ministros, continuó siendo ministro con la llegada al trono del rey Muḥammad VI hasta 2002, cuando sería relevado por el actual ministro Ahmed Tawfik. Se le ha acusado a al-Mdigrī de ser el responsable de abrir la puerta a la llegada de la corriente wahabí-salafista a Marruecos, y de tolerar en algunas mezquitas del reino la propagación de un islam radical.

500 En 1992 La comunidad islámica cambiará de nombre por el Movimiento Unidad y Reforma.

501 *Attajdid*, 11 de noviembre de 2004. Disponible en internet. https://www.maghress.com/attajdid/2145. Visto por última vez 20.01.19.

La labor de ‘Alawī al-Mdigrī consistía en entablar un diálogo con el fin de conocer la *Jamā’a*. Al-Mdigrī era partidario de un acercamiento a los dos movimientos político-religiosos más relevantes del momento, siempre que estuvieran dispuestos a acatar su lealtad a la monarquía. Justicia y Caridad del Jeque Yāsīn y la Comunidad Islámica. El movimiento de Yāsīn se descolgó de las conversaciones mientras que la Comunidad Islámica fue la que mostró más interés en establecer un diálogo con el Estado[502].

El interés en un diálogo-acercamiento con el Estado fue casi una obsesión de Binkīrān como él mismo relata:

> Intenté comunicarme con personas que yo creía que podían ayudar a resolver el problema del movimiento, lo intenté con el profesor Aḥmad Bensūda[503] pero acabó en fracaso; lo intenté con el Ministro de los Habous, al-Mdigrī, y vino el permiso por parte de Ḥasan II para llevar a cabo un diálogo verdadero[504].

En efecto, el ansiado diálogo oficial se estableció por orden de Palacio y el interlocutor del Estado fue al-Mdigrī, así lo explica Binkīrān:

> El primer contacto político con el régimen político fue cuando el rey Ḥasan II decidió abrir un diálogo con nosotros a través del Ministro de los Habous, en ese momento, el señor al-Mdigrī. Creo que fue en 1990 el primer encuentro político formal respetable. Todos los intentos anteriores no pasaron de ser intentos fallidos. Escribí al rey en 1987, escribí al ministro del Interior sin ninguna respuesta[505]. [C]reo que las razones de ese encuentro fueron los acontecimientos externos, como por ejemplo lo que estaba pasando en Argelia y lo que estaba pasando en Oriente en cuanto a movimientos[506], quizá Ḥasan II quiso en ese momento entender la realidad sobre esta corriente islámica, quién era y qué quería. Por supuesto no estábamos solos, había diálogo al mismo tiempo con el movimiento Justicia y Caridad[507].

El encuentro[508] con al-Mdigrī, que estuvo acompañado por algunos ulemas, se produjo en la sede del Ministerio y consistió en conocer a la Comunidad Islámica. al-Mdigrī comunicó a los representantes de la *Jamā’a*, entre ellos Binkīrān, que el Estado tenía

---

502 Ibid.

503 Aḥmad Bensūda (1920-2010) fue consejero del Rey Hassan II.

504 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa*, op. cit., p. 56.

505 Ibid., p. 55.

506 A principios de los 90 el islam político ya era una fuerza política y social de grandes dimensiones en el mundo árabe. En 1989 los Hermanos Musulmanes ganaron las elecciones legislativas en Jordania. En Argelia el FIS arrasó en las elecciones locales y provinciales celebradas en junio del 1990. Los Hermanos Musulmanes en Egipto tenían una gran presencia social, política y mediática, y en 1987 se fundó en Gaza Hamas.

507 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa*, op. cit., pp. 55-56.

508 El encuentro fue el 20 de febrero de 1990 entre los dirigentes de la asociación la Comunidad Islámica con el Ministro Al-Mdigrī acompañado de los ulemas y que uno de los asistentes por parte de la comunidad lo transcribió y se lo entregó al profesor Ḏarīf, Muḥammad, que a su vez lo publicó de forma íntegra en su obra: *Al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib* op., cit.,

conocimiento pormenorizado sobre el dossier de la Comunidad, que conocían su origen, proveniente de la Juventud Islámica, y que, a pesar de que la Comunidad Islámica haya comunicado de forma oficial la separación total de la Juventud, que no estaba en contra de la monarquía constitucional y del rito malikí, y que estaba en contra de la violencia y todo lo que atentaba contra la seguridad del Estado, un interrogante persistía respecto a la asociación:[…] "¿Es una asociación honesta en lo que dice y declara, o es la misma asociación pero con diferente nombre?"[509]. Era una pregunta que al-Mdigrī se hacía, haciéndose partícipe de las dudas que despertaba la Comunidad en seno del Estado como continuadora de la Juventud Islámica.

Al-Mdigrī transmitió a los miembros de la *Jamā'a* algunas críticas, como las publicaciones del diario de la asociación, *Al-Islāh* (la Reforma). Al-Mdigrī se quejó de que el diario de la asociación tenía una posición extremista, lejana de la moderación, al alabar de forma continuada al movimiento de Rāšid al-Ganūšī, al criticar al Ministerio de los Asuntos Islámicos y por tener una posición distinta al Estado respecto a los derechos humanos. Asimismo al-Mdigrī criticó que, a pesar de que la asociación se dedicaba principalmente a la predicación, no hubiera ulemas en su seno, por lo que les exhortó a que consultaran con algunos de ellos en torno a sus actividades religiosas[510].

Acto seguido, tomó la palabra Binkīrān. Comenzó su intervención recordando al ministro que habían estado esperando seis años ese encuentro. A continuación explicó su anterior pertenencia a la Juventud Islámica, así como su divorcio de Muṭī', para acabar asegurando que la separación de la Juventud fue una separación verdadera[511]. Binkīrān reconoció que habían tenido una visión extrema sobre la monarquía:

> Respecto a nuestra posición sobre el régimen monárquico teníamos una visión extremista al observar la ausencia de la ley islámica en la realidad, pero hay que resaltar que entré en la Juventud Islámica a la edad de los veintitrés años y han pasado 14 años, y por lo tanto, ha madurado nuestra visión sobre las cosas pasando desde la política hasta la religión, y son convicciones que han venido después de un periodo, se necesitaban un largo tiempo […]. La cuestión del régimen monárquico era una cuestión religiosa, la familia real nos gobierna desde hace siglos, los reyes nos gobiernan a través de la *bay'a* sacralizada por los ulemas, […] y, por lo tanto, la obediencia al Príncipe en lo conocido es un deber y la *bay'a* está en vigor y esta cuestión no se la pregunta un musulmán. […] vivimos en el marco de un Estado islámico reconocido en la constitución como tal[512].

Binkīrān aun reconociendo que no se aplicaba la ley islámica declaraba que la visión de su grupo era la de los ulemas del país[513]. Como era lógico se reafirmó en la integridad territorial marroquí respecto al Sáhara, en el apego de su grupo a la doctrina malikí, y

[509] Ibid., p. 270.
[510] Ibid., pp. 270-275.
[511] Ibid., p.272.
[512] Ibid., pp. 272-273.
[513] Ibid., p. 273

resaltó el compromiso de su asociación con no romper la seguridad espiritual del país y con la colaboración con los ulemas, tal como le pedía el ministro[514].

El recibimiento de la Comunidad por parte de un hombre importante como era ʻAlawī al-Mdigrī, ponía de manifiesto la relevancia del grupo. Se había expandido por las grandes ciudades del país con una intensa actividad religiosa y social. Sin embargo, ese primer encuentro formal solo sirvió para intercambiar puntos de vista entre las partes. Fue un paso importante para conocer las intenciones de la *Jamāʻa*. La legalización no estaba en manos de ʻAlawī al-Mdigrī sino que dependía de Palacio.

El encuentro fue el preludio de las conferencias en la Universidad de Verano del Despertar Islámico[515]. Se trataba de una serie de coloquios –cuatro, entre 1990 y 1997- bajo patrocinio real y organizado bajo la égida de ʻAlawī al-Mdigrī, que las justificó así:

> Antes del establecimiento de la Universidad de Verano del Despertar Islámico en 1990, los movimientos islamistas estaban trabajando y tenían relaciones con organizaciones internacionales, especialmente con la Hermandad Musulmana en Egipto, así como con el Frente de Salvación Islámico en Argelia. En lugar de dejar que las cosas sucedieran entre bastidores, llamamos a todos a Marruecos. A la primera sesión asistieron Rāšid al-Ganūšī Rachid de Túnez y Mahfūz Nahnah de Argelia, así como rostros egipcios conocidos que se acudieron a Casablanca. Nuestros islamistas han podido encontrarse en su hábitat natural. Me gané su confianza[516].

Estas conferencias tenían como objetivo conocer por parte de Palacio a los movimientos islamistas relevantes del mundo árabe y en particular a la Comunidad Islámica. No fueron encuentros casuales, coincidieron con la victoria electoral del Frente Islámico de Salvación argelino en 1991, con la participación electoral en 1989 del Frente de Acción islámica en Jordania y con los Hermanos Musulmanes dentro del Parlamento como independiente. Mientras tanto, en Marruecos, la Comunidad Islámica había expresado su voluntad de participación política formal en 1990. ʻAlawī al-Mdigrī realiza una serie de aclaraciones sobre el sentido de las conferencias:

> Lo que hicimos en la universidad de verano del Despertar Islámico nos permitió tender puentes y mostrar sobre el terreno las verdaderas intenciones del Estado, y nuestro deseo de levantar toda la ambigüedad y el miedo por parte de los grupos islamistas. Cuando el rey Ḥasan II, que Dios tenga misericordia de él, recibió a los participantes en el Palacio *Skhirat*, entendieron que los tiempos habían cambiado y que delante de ellos tenían toda

---

514 Ibid.

515 La revista *Daʻwāt-alḥaq* editada por el Ministerio de los Asuntos islámicos hizo en su número 290 un extenso resumen sobre la primera edición del coloquio sobre islam de la Universidad de verano del despertar islámico. Disponible en la red. http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/7534. Visto por última vez 20.01.19.

516 *Attajdid*, 11 de noviembre de 2004. Disponible en:https://www.maghress.com/attajdid/2145. Visto por última vez 20.01.19.

la transparencia. Esto los ha llevado a abandonar todas las formas de introversión e intolerancia[517].

3.4. De la Comunidad Islámica al Movimiento Reforma y Renovación

Habiendo iniciado contactos con el Estado en busca de la normalidad, y con la pretensión de entrar en la política institucional, la Comunidad Islámica realizó una maniobra estratégica para intentar facilitar tal fin. El año 1992 fue la fecha del inicio de las conversaciones con el doctor ʻAbd al-Karīm Jaṭīb para la entrada del movimiento en la política. Un año más tarde, en 1993, se tenían que celebrar elecciones locales y legislativas y el movimiento quería participar.

En febrero del 1992, la Comunidad Islámica anunció el cambio de nombre, a partir de ese momento pasó a llamarse Movimiento de la Reforma y Renovación. Binkīrān lo justificó con el fin de no monopolizar el islam[518], querían hacer saber tanto a la opinión pública como al Estado que eran un grupo más entre los musulmanes. Nada de ser los portavoces del islam ni de presentarse como los buenos musulmanes. Una asociación bajo el nombre de Comunidad Islámica, en un país de mayoría musulmana, con el islam como religión oficial y el rey como comendador de los creyentes les presentaba problemas. El término islámico terminó siendo visto como una barrera para la legalización. El comunicado[519] no dejaba lugar a dudas sobre la pretensión de quitar barreras hacia la vía legal.

"En virtud de las atribuciones que le confieren los estatutos, el Comité ejecutivo ha decidido cambiar de denominación de *al-Jamāʻa al-Islamiyya* por las siguientes razones:

> 1- Evitar las malas interpretaciones, porque este este nombre puede sugerir a quien no conoce nuestra realidad ni nuestros estatutos, un proyecto de monopolio de la islamidad y la exclusión de las demás sensibilidades.
>
> 2- Confirmar y precisar lo que está escrito en el pacto de la asociación, a saber, que la asociación no representa a los musulmanes, sino a un grupo de musulmanes, y que no se considera tutora del islam, ni portavoz exclusiva de éste. Tampoco pretende impedir a nadie que actúe en este terreno.

---

517 Ibid.

518 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con ʻAbd al-Ilāh Binkīrān -tercer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=NBFcQSUyuAo&t=13s. Visto por última vez 20.01.19.

519 *Al-Rāya*, 10 de febrero del 1992. Citado en Ḍarīf, Muḥammad (1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib op., cit., pp. 276-277.

3- Los principios de participación, interacción (*tafaul)* y la colaboración con otras personas o entidades (predicadores, asociaciones, instituciones u organizaciones sociales y políticas que trabajan por una elevación del nivel de respeto al islam) son una constante como métodos de acción y de predicación.

4- La esencia de nuestro proyecto es la reforma de lo que está viciado en la sociedad y la renovación de lo que ha envejecido en ella. Ya sea a nivel de dogma y de pensamiento, o a nivel de comportamiento y de realidad.

Muḥammad Yatīm explica el porqué de la utilización de los términos Reforma y Renovación:

> Reforma y Renovación son dos conceptos que tienen su origen en el Corán y enla práctica profética… para nosotros la reforma está en el centro de la predicación del Profeta y de sus herederos, los ulemas y los predicadores. Para nosotros reformar no significa lo mismo que en el juego político positivista. El reformismo, para ellos, se opone al cambio, es un remiendo de la realidad y un apaño, es parcial y relativo. El Corán no parte de esta dualidad reforma/cambio, la reforma se opone al vicio, que Dios nos ha pedido que evitemos… El concepto de renovación también está asociado a los actos de los profetas. […] Renovar no significa lo mismo que en las otras religiones que han sufrido desviación (*tahrif*). Para nosotros la renovación significa cambiar las prácticas de los musulmanes y su comprensión de los preceptos de la religión[520].

Los términos escogidos de reforma (*al-Islāh*)[521] y renovación[522] (*at-taŷdīd*) indican la plasmación de la mutación ideológica comenzada desde 1985, que consistía en la renuncia a conseguir el Estado islámico por un proyecto religioso basado en el reformismo, es decir, en la predicación y la educación. Muestra también un cambio de metodología, ahora el grupo apela a la colaboración tanto con el Estado como con organizaciones civiles con el fin de elevar el "nivel de religiosidad de la sociedad". Ese llamamiento tenía como objetivo dar al proyecto y al grupo una imagen de moderación, transparencia y conseguir su integración en la sociedad.

El pragmatismo, es decir, la adaptación a la realidad político-social del momento, se convirtió en seña de identidad del grupo. Capitaneados por Binkīrān no tuvieron

---

[520] Tozy, Muḥammad (2000): Monarquía *e islam político en Marruecos*, op. cit., p. 192.

[521] El concepto de al-islah (reforma) tiene una gran importancia en el vocabulario coránico, aparece en una multitud de veces en el libro sagrado, el Islah significa hacer que la vida de los musulmanes desde el aspecto de la vida privada y espiritual hasta los asuntos sociales económicos de la comunidad sean conformes o se adecue a las enseñanzas y las prescripciones de la ley revelada. En el vocabulario coránico el-Islah se contrapone a cualquier forma corrupción o degradación en conformidad con el Corán, (sura la cueva 11/12). Comportarse como una persona recta y bondadosa, Hace referencia a las buenas acciones o buenas obras (*salihat*), puede tener como objetivo incitar a la reconciliación y a la concordia entre dos partes enfrentadas (*sulh*), y finalmente tiene como objetivo arreglar o reformar las cuestiones sociales corruptas y las injusticias sociales.

[522] Renovación en el islam es un término que tiene su origen en un dicho del profeta según lo cual "Dios envía cada cien años a la *umma* –nación- a quien renueve sus asuntos".

problemas en deshacerse de su pasado clandestino, en renunciar a su ideología de instauración del Estado islámico, ni a sacrificar el nombre en aras de su normalización política e integración en la sociedad. El grupo siempre ha antepuesto sus objetivos de integración en la sociedad, legalización y participación política a su ideario ideológico. La mutación continua ideológica, metodológica y de registro tuvo como premio la participación política.

3.5. El asalto a la política institucional

Desde su constitución en 1981 la Comunidad Islámica, más tarde Reforma y Renovación, se dedicó con ahínco a las actividades religiosas y sociales. En 1987 amplió sus actividades publicando un semanario *al-Islāh* (La Reforma), prohibido en 1990. Le sustituiría otro semanario *al-Rāya* (El estandarte), que se convirtió en periódico diario. Estas dos publicaciones expresaban los puntos de vista del grupo. La política estaba muy presente en ambas, eran muy críticas con el Estado y con los partidos de izquierda. Además de apoyar la causa palestina, la apología del islamismo árabe era constante, al publicar de forma insistente artículos del tunecino Rāšid al-Ganūšī o de académicos islamistas árabes, como el argelino Mahfūd Nahnah.

A finales de los ochenta, el grupo quiso tener una presencia pública en cuestiones políticas y sociales. En 1989 hizo campaña por el sí en el referéndum promovido por Ḥasan II, que alargaba dos años la vida del Parlamento elegido en 1983. Aunque en el reinado de Ḥasan II las elecciones y los referéndums no podían ser considerados transparentes, el movimiento demostró, con su iniciativa de apoyo al sí, su compromiso con la Constitución y las instituciones del país. Fue notoria su participación en los movimientos de opinión con la difusión de comunicados sobre asuntos internos e internacionales de índole político-social (huelga del 14 de diciembre de 1990, huelga de hambre de los presos islamistas de las cárceles de Safi y Kenitra, guerra del Golfo, la yihad afgana, marchas de solidaridad con los palestinos, manifestaciones de cada 1 de mayo)[523]. A finales de los años 80 la *Jamā'a* decidió dar el asalto a la política institucional. Habían cambiado de parecer, sin abandonar el trabajo social y religioso veían ya la participación política como una cuestión vital.

Dos motivos alentaron al grupo para participar en la política: uno interior, Ḥasan II invitó a los jóvenes a la participación política en un discurso oficial, según Binkīrān[524]. Otro exterior, sus correligionarios árabes habían participado en la política institucional.

---

[523] Tozy, Muḥammad *(2000): Monarquía e islam político en Marruecos, op. cit.,* p. 189.

[524] Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con 'Abd al-Ilāh Binkīrān-tercer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=NBFcQSUyuAo&t=13s. Visto por última vez 20.10.19.

Los Hermanos Musulmanes jordanos en 1988 y los Hermanos Musulmanes egipcios habían conseguido presencia en sus respectivos parlamentos con un puñado de diputados a título independiente.

La idea de la participación política se adoptó a pesar de haber grandes divergencias en el seno del movimiento. Se discutió la idea por vez primera en 1988. Hubo un rechazo generalizado, según Binkīrān[525]. ¿Era posible participar en el juego político a sabiendas que las elecciones se manipulaban? Binkīrān lo tenía claro: era mejor participar habiendo manipulación electoral que no participar[526]. Binkīrān se justificaba:

> Somos parte de la nación marroquí, no una secta. Somos parte de la opinión pública y hay que estar presentes en el lugar donde se toman las decisiones políticas. La participación política es para expresar nuestra voz como parte de la opinión pública[527].

Por su parte, su compañero de filas y uno de los ideólogos del movimiento, Muḥammad Yatīm, justificó la participación política en un extenso artículo[528], en el que exponía cuatro razones fundamentales:

> Primera consideración: la retirada de la arena política y la adopción de la lógica del rechazo conforta a los oponentes del movimiento islamista, […] y contribuye a la marginalización […] Esto es lo que quieren los aprendices y los propietarios de las pasiones e intereses políticos, que luchan contra el movimiento islamista tanto externa como internamente.
>
> Segunda consideración: […] el principio de la concepción islámica es salir a la gente, ordenar el bien y prohibir el mal[529], porque Dios dice "fuiste la mejor *umma* traída a la gente para ordenar el bien y prohibir el mal"[530]. Además de primar las relaciones con las personas y el reconocimiento de las naciones y los pueblos "Oh gente, os hemos creado a partir de hombres y mujeres, y os hemos hecho pueblos y tribus para conocernos…[531].
>
> Tercera consideración: El boicot es una medida disciplinaria destinada a negar el mal. Si el boicot no tiene los efectos deseados para cambiar el mal o conduce a un cambio que no alcanza el grado de cambio, […] o se ha ampliado el círculo del mal y ha retrocedido el círculo del bien, es más probable la participación al boicot.

---

525 Ibid.
526 Ibid.
527 Binkīrān, 'Abd al-Ilāh (1999): Al-Ḥaraka al-islāmiyya wa-l-iškāliyat al-minhaj, op., cit., p. 70.
528 Mohammed Yatim: "Al-islamiyyun wa-l-mušaraka al-siyasiya" (Los islamistas y la participación política), *Al-Furqan*, Número 34, noviembre de 1994, pp. 37-38.
529 El Corán habla del concepto del "mal" (al-munkar/المُنكَر). Según como se pueda interpretar, se refiere a todo lo prohibido por la ley islámica, desde el alcohol, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, la prostitución, etc.
530 Sura de la familia de Imran (110). Traducción mía. Se puede consultar en español en http://noblecoran.com.
531 Sura de los Aposentos privados (13). Traducción mía. Se puede consultar en español en http://noblecoran.com.

> Cuarta consideración: la participación política puede llevar a la asunción de mandatos y responsabilidades. No requiere que el musulmán establezca toda la justicia y toda la reforma y que establezca lo conocido e invalide todo el mal. El propósito de la participación puede ser mitigar y minimizar los males, lo que significa la posibilidad de eliminar algunos males particulares […] Y no tiene sentido lo que se deriva de las palabras de algunos islamistas de que la participación en una realidad corrupta sea una aprobación de esa realidad.

La participación política implicaba un cambio en la visión de los partidos políticos por parte del grupo de 'Abd al-Ilāh Binkīrān: "No había que tener relación con los partidos políticos socialistas, liberales y laicos, eran sinónimo de judíos. No había que encontrarse con ellos"[532] dice Binkīrān. Ahora bien, Binkīrān se hace la siguiente reflexión: "Si existen esos partidos políticos es que representan alguna cosa"[533], por lo tanto llega a la conclusión de que es necesario cooperar y entenderse con ellos. Hay que cooperar y entenderse con las otras formaciones políticas, como el Partido Comunista marroquí, con las organizaciones sindicales de tendencia izquierdista o con la Unión Socialista de las Fuerzas Populares[534]. Binkīrān reconoce que la sociedad marroquí es plural cultural, social ideológicamente y, por lo tanto, hay que respetar y tener en cuenta el pluralismo de la sociedad marroquí[535].

Muḥammad Yatīm explica el proceso:

> [S]e presentó el dilema de la participación política después de la Asamblea general tercera de la Comunidad Islámica en 1988 [...] se habló de varias fórmulas posibles; desde constituir un partido hasta hacer una alianza con un partido ya existente o trabajar como un grupo de presión. Decidimos probar la primera opción: […] crear un partido islámico. A pesar de ser conscientes de un más que probable rechazo por parte de las autoridades, decidimos dar este paso[536].

En efecto, el 4 de mayo de 1992 Binkīrān presentó dos expedientes para la fundación del partido de la Renovación Nacional. El primero al fiscal del rey, en el Tribunal de Primera Instancia de Rabat, y el segundo al Wali (gobernador) de la región de Rabat-Salé. El Wali respondió por escrito rechazando el nuevo partido[537]. Hubo una respuesta oficial de rechazo esgrimido, por parte del Ministerio del Interior, la incompatibilidad de los estatutos del partido con las leyes vigentes. El rechazo por escrito fue una novedad respecto a cuándo Binkīrān presentó los estatutos de la Comunidad Islámica en 1983. En aquella ocasión las autoridades no la rechazaron por escrito, pero tampoco la

---

532 Binkīrān, 'Abd al-Ilāh (1999): *Al-Haraka al-islāmiyya wu-al-iškāliyat al-minhaj*, op., cit., p. 62.
533 Ibid., p. 62.
534 Ibid., p. 63.
535 Ibid., pp. 71-72.
536 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa*, op. cit., p. 100.
537 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abdelilah Benkirane-tercer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=fHpSSQT_hDE. Tozy, Moḥammad (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op. cit., 194.

autorizaron. Rápidamente los miembros del movimiento entendieron que el rechazo era político y comenzaron a explorar la segunda opción mencionada por Muḥammad Yatīm, coaligarse con un partido ya existente. Yatīm confesaba lo siguiente:

> [N]os hicimos una pregunta: ¿Entramos en una batalla legal? […] ¿O es un asunto político? Consideramos la segunda opción, por lo tanto decidimos no entrar en una batalla legal inútil y pasamos a la segunda opción, que era la alianza con un partido existente[538].

A partir de ahí Reforma y Renovación buscó una formación política para cobijarse e integrarse en la arena política. La primera puerta que llamaron fue la del Istiqlal, un partido con cercanía ideológica. La histórica formación de ʻAllāl al-Fāsī siempre tuvo una tendencia islámico-conservadora. La tentativa acabó en fracaso, ya que Muḥammad Būsta, secretario del partido, puso como condición innegociable la entrada en su partido de forma individual, sin negociar ninguna cuota del movimiento dentro de los órganos de dirección[539]. Descartado el Istiqlal, Binkīrān probó, sin éxito, con la Unión Nacional de las Fuerzas Nacionales a través de su líder ʻAbd Allāh Ibrahīm. La tercera tentativa fracasada fue con el partido Democrático por la Independencia (PDI). Sin tan siquiera llegar a entablar negociaciones[540].

3.5.1. El socio para la entrada en el ruedo político: ʻAbd al-Karīm Jaṭīb

Después de tantos reveses, ʻAbd al-Karīm Jaṭīb (1921-2008) fue finalmente el socio a través de su partido, el Movimiento Popular Constitucional y Democrático creado por él mismo en 1967, el movimiento de la Reforma y Renovación consiguió su ansiada participación política. ʻAbd al-Karīm Jaṭīb era un hombre de prestigio, con amplias relaciones internacionales, bien visto por Palacio y a la vez hombre leal a la monarquía, tenía sensibilidad islámica, al ser junto con ʻAllāl al-Fāsī, el responsable de introducir el título de comendador de los creyentes en la primera constitución marroquí en la era post independencia. Jaṭīb, en su momento, quiso hacer un partido político islámico, a lo que Ḥasan II se negó. El por entonces todopoderoso ministro del Interior marroquí, Idrīs al-Baṣrī, se refería de esta forma al doctor Jaṭīb:

> Aquellos [entre los islamistas] que deseaban entrar en las instituciones siempre fueron bienvenidos. En cuanto a los demás, -en referencia al movimiento Justicia y

538 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa*, op. cit., p. 10.
539 Ibid., p. 57.
540 Ibid.

Espiritualidad-, esperábamos que maduraran. Jaṭīb constituía una garantía y habíamos utilizado ese aval, ya que era monárquico y digno de confianza[541].

Como subraya Bernabé López García:

La original forma marroquí de incluir a los *integristas* consistió en autorizar a los llamados islamistas moderados de Abdelilah Benkirane a *invadir* literalmente el cascarón vacío de un viejo partido legal bastante en desuso. Y se les dejó ganar algunos escaños, nueve, pero no tanto como para que pudieran adquirir autonomía[542].

'Abd al-Karīm Jaṭīb proviene de una familia acomodada. Fue un antiguo médico, el primer cirujano marroquí graduado en Francia, de padre argelino y de madre marroquí, perteneciente a una familia guebbás majzeniana, muy vinculada a palacio real. La madre de al-Jatib fue íntima amiga de la reina madre de palacio, los reyes Muḥammad V y Ḥasan II le profesaban tal afecto que fue enterrada en el panteón de la familia real[543]. La estrecha vinculación de su madre con palacio hizo del doctor el-jatib un hombre de confianza de Palacio real. Aunque a lo largo de su vida política tendría desencuentros con el rey Ḥasan II, Jaṭīb siempre fue leal a la Corona. Fue una de las figuras centrales del Ejército de Liberación Nacional, siendo también delegado general. Miembro del Istiqlal, hegemónico por entonces, lo abandonó al acusarlo de ser un partido de la clase aburguesada, para crear, en 1957 junto su amigo Maḥjūbī Aḥerdan, el Movimiento Popular, un partido bereber y rural. Eran tiempos explosivos de ingeniería política en los que había una rivalidad y competencia por el poder entre palacio y el Movimiento Nacional representado por el Istiqlal, artífice de la lucha armada. El tándem Aḥerdan/Jaṭīb se rompió en 1967 debido al apoyo del primero al estado de excepción declarado dos años antes por el rey Ḥassan II. Jaṭīb estuvo en contra del estado de excepción y dimitió como presidente del parlamento. Jaṭīb dejó el MP y creó, junto a Bin 'Abd Allāh al- Wagūtī, el Movimiento Popular Constitucional y Democrático.

Jaṭīb desempeñó diversos cargos de relevancia. Fue ministro de Sanidad en 1963, apenas duró un año, y presidente del parlamento durante dos años, de 1963 hasta 1965. Jaṭīb mantuvo una sólida relación de amistad con las clases políticas árabes, africanas[544] y musulmanas, sobre todo personalidades vinculadas con el islam político árabe. En 1973 Creó la central sindical UNMT, Unión Nacional de los Trabajadores Marroquíes. A partir de la unión con los islamistas, el sindicato pasó a estar en sus manos. Ahora es un sindicato controlado por el Partido Justicia y Desarrollo.

---

[541] Dalle, Ignace (2006): *Los tres Reyes. La monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op. cit. p. 724.

[542] López García, Bernabé (2000): *Marruecos en trance: ¿Nuevo Rey, nuevo siglo, nuevo régimen?* Madrid, Biblioteca Nueva, p. 88.

[543] Dalle, Ignace (2006): *Los tres Reyes. La monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días*, op. cit., p. 534.

[544] Nelson Mandela le rindió tributo por la ayuda prestada por el-Jatib a la lucha contra el apartheid. https://www.youtube.com/watch?v=1xfN5rTjys0.

Las negociaciones entre Reforma y Renovación con Jaṭīb fueron complejas, como reconoce Binkīrān. En los primeros encuentros no consiguió ni siquiera que el doctor le prestara atención[545]. Tal indiferencia no amilanó a Binkīrān, que acudió a Ṣalaḥ Abū Rakīq, un egipcio ex miembro de los Hermanos Musulmanes y amigo del doctor Jaṭīb, que tenía su hija casada en Marruecos[546]. Ṣalaḥ Abū Rakīq convenció Jaṭīb para que abriese la puerta al movimiento Reforma y Renovación. El acercamiento al doctor se produjo en 1992 y desde esa fecha hasta 1996, año del congreso extraordinario en que se produjo la entrada de los dirigentes del movimiento Reforma y Renovación en la formación del doctor Jaṭīb, hubo unas negociaciones arduas entre ambas partes que en más de una ocasión estuvieron a punto de romperse.

Jaṭīb impuso tres condiciones para la entrada del movimiento Reforma y Renovación en su partido: la aceptación del islam y la monarquía y el rechazo de la violencia[547], cuestiones que el movimiento ya había dirimido con anterioridad, ya que habían aceptado la monarquía como forma de Estado y habían condenado y rechazado la violencia en 1985 en varios comunicados. Desde 1992 hasta 1996, los nuevos miembros se dedicaron reestructurar el partido a nivel provincial y local[548], ya que estaba huérfano de votantes y de bases sociales. El trabajo social, cultural y religioso durante casi diez años, primero de la Comunidad Islámica y luego transmutada en movimiento de la Reforma y Renovación, supondría la base social del partido. Los miembros del *Islah* tenían prisa por participar en las contiendas electorales. Quisieron participar en las elecciones locales de 1993 pero, según Binkīrān, el rey Ḥasan II le envió su consejero, Ahmed Bensouda, para informarles de que el Soberano no quería que participaran[549]. Al parecer**,** el consejero real no les dio ninguna explicación. Fue una forma cordial de Palacio de comunicarles la voluntad del rey. Como era evidente el partido aceptó. Quedaba claro que la Corona marcaba los tiempos en política. Palacio todavía no veía oportuno permitirles participar en las elecciones.

Como manda la tradición política, había que organizar un congreso para certificar la incorporación de los miembros de Reforma y Renovación. Se produjo el 2 de junio de 1996. El cónclave extraordinario[550] tuvo lugar en la casa del doctor Jaṭīb con asistencia masiva de miembros del movimiento de la Reforma y Renovación junto a los miembros del partido del doctor. Los participantes, para evitar cualquier contratiempo, tuvieron que acceder por la puerta trasera del chalé. El congreso del MPCD confirmó la incorporación o el ingreso en masa de los miembros del movimiento Reforma y

---

545 Al Hiwar TV. (18 de diciembre de 2011). *Revisiones con 'Abd al-Ilāh Binkīrān-segunda parte*. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=fHpSSQT_hDE. Visto por última vez 20.01.19.

546 Muqtadir, Rašīd (2016): *Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa*, op., cit., p.57.

547 Ibid., p. 104.

548 Ibid., p. 57.

549 Ibid., p. 59.

550 *Al-Rāya*, 4 de junio de 1996.

Renovación. El Secretariado del partido, máximo órgano de decisión, se compuso de siete miembros: Jaṭīb como presidente además de Bin ʻAbd Allāh al- Wagūtī, Muḥammd Jālidī, ambos miembros históricos del MPCD y fieles Jaṭīb y, en representación del movimiento Reforma y Renovación, fueron escogidos, como no podía ser de otra manera, ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, ʻAbd Allāh Baḥā, Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, y Laḥsen al-Dāwdī, miembro de una asociación islámica de Fez, hermanada con el movimiento Reforma y Renovación[551].

Al día siguiente, el gobernador de Rabat, llamó a Jaṭīb para informarle que el Ministerio del Interior había aceptado los resultados del congreso. El éxito del congreso extraordinario del MPCD y el posterior visto bueno del todopoderoso Ministerio del Interior de Idrīs al-Baṣrī hizo realidad el anhelo de participación política legal de los ex miembros de la Juventud Islámica. Para alcanzar su meta tuvieron que dejar atrás sus ideales de instauración del estado islámico y se convirtieron en monárquicos y constitucionalistas. Aceptaron el statu quo impuesto por Hassan II: pluralismo político y multipartidismo. Los recién llegados lo hicieron con sus señas de identidad: la defensa del islam, el pragmatismo y el gradualismo (es decir, ir avanzando poco a poco en una realidad política nacional compleja y en un entorno regional difícil con el drama argelino a las puertas del país). Su papel consistía en representar una nueva sensibilidad político-social aún minoritaria.

Sobre la naturaleza del aterrizaje islamista en el partido de Jaṭīb, tanto ʻAbd Allāh Baḥā como Binkīrān lo definieron como una incorporación de aquellos miembros del movimiento Reforma y Renovación que deseaban el ejercicio de la política. No se trataba pues, según los protagonistas, ni de una integración ni de una alianza[552] entre el movimiento Reforma y Renovación y el MPCD. Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī miembro del nuevo Secretariado aclara:

> En 1996, cuando por primera vez los líderes del movimiento ingresaron en la secretaría general del partido, se planteó la pregunta de si se trataba de una alianza o una fusión entre ellos. La oficina ejecutiva del movimiento emitió una declaración afirmando que "no es una adhesión del primero al segundo y no hay alianza entre dos instancias. Todos los miembros interesados en el trabajo político del movimiento lo ejercerán dentro del partido, mientras que el movimiento continuará de forma independiente y llevará a cabo sus funciones como antes[553].

---

551 Ibid.

552 Ibid.

553 Al-ʻUtmānī, Saʻad al-Dīn (2016): "La distinción entre la política y la predicación en la experiencia marroquí". Aljazeera.net, 2 de mayo de 2016. Disponible en: http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2016/5/12/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%85%D8%A7%D9%8A%D8%B2-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B9%D9%88%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AC%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9. Visto por última vez, 20.01.19.

La incorporación masiva de miembros del MRR al partido de Jaṭīb no significó cambio alguno para el movimiento, este seguiría intacto en cuanto a sus actividades religiosas-sociales-culturales. El partido de Jaṭīb era una plataforma para hacer política.

La declaración[554] final del congreso fue muy cuidada y políticamente correcta, era una declaración de buenas intenciones, no había que correr riesgos, máxime cuando aún faltaba un año para las contiendas electorales, tanto las locales como las parlamentarias. Sin embargo, la declaración aprobada por el congreso extraordinario, muestra el ADN del nuevo partido, que era, ni más ni menos la esencia del movimiento Reforma y Renovación. La mayoría de los congresistas eran del movimiento y su ideología se plasmó en la declaración final, eso sí, con altas dosis de pragmatismo. Tres son los elementos esenciales del partido. El primero, y más importante, el islam como elemento fundamental de identidad y referente ideológico y de acción política. El segundo elemento es la transparencia y la moralidad, y finalmente la lucha contra la injusticia social.

"El Movimiento Popular Constitucional y Democrático afirma que es un partido político de referente islámico", reza el comunicado, por lo tanto su proyecto político, social e económico se encuadran dentro de las prescripciones del islam"[555]. También dejaban claro que el partido no monopolizaba el islam ni se consideraba portavoz ni tampoco guardián, porque el pueblo marroquí es musulmán. La defensa de la identidad islámico-árabe será el pilar fundamental del partido.

El partido justificaba su defensa del islam como prioridad en su acción política debido a la ausencia en los programas de todas de formaciones políticas de la defensa de la islamización en todos los ámbitos de la vida, y acusaba a las demás formaciones políticas de tener unos planteamientos laicos[556]. Se negaba a posicionarse en el eje izquierda-derecha, definiéndose como un partido que venía a la política a defender la identidad islámica del país y a velar para la aplicación del islam en los ámbitos económico, social, cultural[557].

Llama la atención, en la citada declaración final del congreso, la ausencia de la sharía islámica, sustituida por el término "referencial islámico". Hay un matiz muy importante entre el referente islámico y la sharía islámica: referente islámico es una definición amplia del islam, dentro del referente islámica se engloba el Corán y la sunna profética, el *fiqh*, es decir, la jurisprudencia islámica, y en concreto, la escuela malikí. Mientras que la sharía islámica es un término muy acotado, hace referencia al Corán y la sunna profética, es decir, solo lo revelado, lo sagrado. Ser un partido de referente islámico significaba ser un partido político moderado, no muy separado del resto de los partidos políticos, como el Istiqlal, partido de referencia islámico, porque en Marruecos los

554 *Al-Rāya*, 4 de junio del 1996.
555 Ibid.
556 Ibid.
557 Ibid.

partidos, por ley, no pueden rechazar el islam. Lo que los separa es la visión que cada uno tiene sobre el papel de la religión en la política y en la legislación. Presentarse como partido político de referencia islámico denotaba la voluntad de moderación ideológica.

Los dos restantes elementos centrales de su proyecto político lo conformaban la transparencia y moral en la práctica de la política y, finalmente, la cuestión social. Sabían los males de la clase política en cuanto a corrupción y prácticas fraudulentas e inmorales, como la mala gestión pública por parte de los políticos, la compra de votos por parte de los candidatos, el transfuguismo y la ausencia continuada de los diputados del Congreso. Por lo tanto, el partido de Jaṭīb, hacía un llamamiento a la transparencia y a la práctica de la política de forma honrada, ética y limpia. El partido rechazaba el enriquecimiento mediante la política[558].

El MPCD defendía la democracia como mecanismo de elección de representantes, el pluralismo político, el multipartidismo y la alternancia en el poder. Sin embargo, rechazaban la filosofía liberal de la democracia porque consideraban que la moral, la ética, las leyes y la cultura tenían que estar sujetas al islam[559]. Por lo tanto, todos los derechos y libertades que, según ellos, contradecían al islam eran rechazados. Como ejemplos menciona la práctica de la homosexualidad o las relaciones sexuales fuera del matrimonio, consideradas por el partido como actos que atentaban contra el islam[560].

No tardarían en llegar los primeros desencuentros entre Jaṭīb y los representantes del movimiento Reforma y Renovación. Este último apoyó la reforma constitucional de 1996, mientras que Jaṭīb, de forma inesperada, fue partidario de la abstención[561]. Pero el desencuentro más sonado entre las dos partes fue las elecciones locales de 1997. Jaṭīb se negó a participar mientras que sus socios estaban decididos a competir. Según Binkīrān, Jaṭīb quería presentar candidatos sino al total de circunscripciones electorales, al menos al 50%, mientras que los representantes de Reforma y Renovación solo estaban dispuestos a cubrir, como máximo, el 16%. Esta propuesta fue considerada por Jaṭīb como una humillación para el partido[562]. Para Binkīrān intentar cubrir el 50 % de candidatos solo era posible presentando a gente cualquiera[563], algo inaceptable según él. Lo cierto es que la negativa del doctor y la persistencia de Binkīrān y los suyos de participar bajo las siglas del MPCD estuvo a punto de romper el pacto[564]. Por su parte, el movimiento Reforma y Renovación no se echó atrás y presentó candidatos

---

558 Ibid.

559 Ibid.

560 Ibid.

561 Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa,* op. cit., p. 58. Llama poderosamente la atención la negativa de Jaṭīb rde votar a favor de la reforma constitucional 1996, siendo un hombre fiel a Palacio, era una reforma patrocinada por la Corona como las anteriores y fue precedida de una serie consultas entre Palacio y los partidos políticos, sobre todo los partidos del bloque democrático.

562 Ibid., pp. 57-58.

563 Ibid., p. 58

564 Ibid.

independientes a las elecciones locales. Del total de 6000 candidatos independientes presentados por Reforma y Renovación, salieron elegidos unos 100[565]. Binkīrān reconocía que las desavenencias entre Jaṭīb y los representantes del Reforma y Renovación obedecían a las formas de proceder de Jaṭīb, ya que el cirujano, siempre según Benkirane, les sorprendía con ideas que no se debatían y con documentos que no salían del seno del partido, sino que venían de fuera[566]. Sin embargo, Binkīrān no específica de que parte venían tales interferencias dentro del partido, rechazando que fueran del poder[567]. Como consecuencia de estas desavenencias, Benkirane tuvo que apartarse de la dirección del partido en favor del al-'Utmānī, un hombre más conciliador y dialogante. Tales complejidades en el proceso de entrada de los islamistas en la política institucional se debieron a un deseo explícito de probar una fórmula de participación controlada, según el politólogo Mohamed Tozy[568].

La llegada masiva de militantes del movimiento Reforma y Renovación iba a suponer dinamizar un partido sin electores, sin bases, sin ideología y programa político, y que no había participado en las elecciones desde su creación, en 1967. Las bases del partido, y una parte importante de los futuros votantes, provendrían del trabajo social, caritativo y religioso llevado a cabo durante casi dos décadas por el movimiento Reforma y Renovación y las distintas asociaciones religiosas hermanadas con el movimiento de Binkīrān, que en agosto de 1996 se unirían bajo el nombre del MUR. Los nuevos actores políticos llegados al partido de Jaṭīb llevaban una larga experiencia en el trabajo social-religioso y caritativo sobre el terreno y de forma casi diaria con las clases populares en las grandes ciudades. Trabajo que consistía en repartir ayuda en forma de dar cordero a las familias necesitadas en la principal festividad religiosa islámica (*aid el adha*) o en repartir material escolar a los estudiantes, entre otros servicios.

Los nuevos miembros del partido de Jaṭīb procedían de estratos familiares humildes o de clase media, en su gran mayoría eran personas con alto nivel académico y formativo, más bien eran cuadros[569]. Como dice el politólogo Mohamed Tozy, con una militancia política activa desde la adolescencia, algunos como Binkīrān y Daudi habían militado en las juventudes socialistas en su etapa académica, participaron o fueron testigos de las movilizaciones de la izquierda estudiantil contra el régimen en los años 70 en los institutos y universidades y estaban bien conectados con las clases medias y populares.

3.6. El nacimiento del Movimiento Unidad y Reforma (MUR)

565 Ibid.
566 Ibid.
567 Ibid.
568 Tozy, Moḥammad: *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit. p. 196.
569 Ibid.

En agosto del 1996, dos meses después de la incorporación masiva de los miembros del movimiento Reforma y Renovación al partido de Jaṭīb, se produjo la unión entre dos grandes asociaciones islámicas: el movimiento Reforma y Renovación y la Liga del Devenir islámico. No formó parte desta unió el movimiento Justicia y Espiritualidad del jeque 'Abd al-Salām Yāsīn. La Liga del Devenir islámico estaba dirigida por el influyente ulema Ahmed Raisuni. Nació en 1994, producto de la fusión de varias asociaciones islámicas locales: la asociación de la predicación de Fez, la asociación islámica de Alcazarquivir, la asociación al-Shuruq[570] de Rabat y la Asociación *Attawhid* de Casablanca. Se trataba de asociaciones muy activas en cuanto al trabajo social y de predicación. De esta unión nacería el Movimiento Unidad y Reforma[571]. La presidencia se le confió a Ahmed al-Raysūnī.

Los integrantes del Movimiento Reforma y Renovación de Binkīrān se metieron de lleno en la política, insertados en el partido de Jatib, pero en ningún caso iban a dejar las actividades religiosas y sociales, que era su principal tarea desde la creación de la Comunidad Islámica y, a la postre la causa principal de la popularidad del grupo en los barrios humildes. Dichas actividades fueron las que permitieron crear base social importante, a partir de la cual el MPCD consiguió representación parlamentaria en las elecciones legislativas.

La unión de esas dos grandes asociaciones islámicas tenía un triple objetivo. En primer lugar, establecer una división de trabajo entre las dos entidades. Esto significaba que la política se haría en el seno del MPCD y las actividades religiosas, sociales y educativas a través del MUR. Una vez producida la fusión, la gran mayoría de miembros del MUR fueron a la vez miembros del MPCD. Además, los líderes fundadores, Binkīrān, al-'Utmānī, Baḥā y Yatīm compaginaban sus cargos de máxima responsabilidad y liderazgo tanto en el MUR como en el MPCD, más adelante PJD.

Un segundo objetivo era ensanchar la cartera de adeptos y votantes para el MPCD, de cara a las futuras elecciones. Eran asociaciones con presencia significativa en ciudades importantes del país como Rabat, Casablanca, Fez, Tánger o Tetuán. A su vez varios miembros del Movimiento Unidad y Reforma tenían sus propias asociaciones ya fuera benéficas, caritativas o religiosas en varias ciudades.

En tercer lugar, se trataba de reunir al máximo posible de cuadros e intelectuales para afrontar el combate en la política nacional. Reforma y Renovación era un movimiento popular de clase media donde abundaban docentes y funcionarios de la administración. Aunque se dedicaran al trabajo social y religioso, tenían una fuerte sensibilidad política.

---

[570] La asociación al-Shuruq es el antiguo grupo de la prueba (attabayun) que se ascendieron de la juventud islámica en 1977. Veinte años más tarde se volverían a reencontrar en esta nueva organización.

[571] Yatīm, Muḥamed et al. (2006): *'Ašr sanawāt min al-Tawḥīd wa-l-Islāḥ: al-binā' wa-l-kasb, al-taṭalu'āt wa-l-taḥadiyāt, (Diez años de Unidad y Reforma: Construcción y ganancias, aspiraciones y desafíos)*, Rabat, Top Press, pp. 11-15. La mencionada obra trata todos los pormenores de la unión de varias asociaciones islámicas en agosto del 1996. Libro completo disponible en internet: http://www.alislah.ma/images/docs/pdf/kotob-al-haraka/10ans.pdf.

Por otra parte, la Liga del Devenir islámico estaba compuesta por cuadros e intelectuales, era más elitista y predominaba el trabajo religioso y educativo. Como resultado de la unión, varios candidatos de la Liga del Devenir islámico fueron en las listas del MPCD a las elecciones legislativas del 1997. Ahmed al-'Umari, profesor universitario y miembro del Devenir Islámico, consiguió un escaño por Fez. Así pues, la unión religiosa trajo rápidamente sus primeros frutos a nivel político.

3.6.1. La relación MUR-MPCD/PJD

'Abd al-Salām Ballāŷī, diputado del PJD entre 2011-2016 y miembro del MUR, relata la cronología del vínculo entre ambos:

> La relación entre el partido y el movimiento ha pasado por varias etapas. Al principio, la tutela del partido por parte del Movimiento era del 100 por 100, a todos los niveles, ya fuera la membresía, la entrada en el partido o la elección de los líderes que ingresaron en su seno, la ayuda financiera y moral o las sedes. Todo eso fue decidido por el Movimiento, quien animaba a sus miembros a unirse al partido sin obligación y, hasta el momento[572] más del 75 por ciento de los miembros del Movimiento pertenecen al partido. Luego vino la etapa de asociación entre ellos y, posteriormente, la etapa de diferenciación funcional y organizacional entre ellos, seguida de la etapa de diferenciación personal para los responsables. Para esto fue introducida una modificación en la ley del Movimiento, por la cual se establece que los responsables del Movimiento, a nivel central, regional y provincial, no deban ser responsables en el partido pero puedan ser responsables por elección personal[573].

Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī define así la relación entre ambas instancias: En 1998, el Movimiento publicó un documento sobre la relación con el partido, subrayando que "tanto el Movimiento de Unificación y Reforma como el Movimiento Popular Constitucional Democrático (que luego se convertirá en el Partido Justicia y Desarrollo) son independientes, y ninguno de ellos tiene tutela sobre el otro. Hay consulta, cooperación y coordinación"[574].

Aunque tanto los dirigentes del MUR como los del PJD repiten que la relación entre ambas instituciones es de colaboración estratégica y que se trata de dos instancias independientes entre sí, en la práctica la relación es mucho más difusa. Muchos diputados del PJD son miembros del MUR. Los principales dirigentes del PJD, con Benkirane, al-'Utmānī o Muḥamed Yatīm a la cabeza, son a la vez dirigentes del MUR.

---

572 Finales de 2007.

573 Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siyāsa,* op. cit., p. 146.

574 Al-'Utmānī, Sa'ad al-Dīn (2016): "La distinción entre la política y la predicación en la experiencia marroquí", op. cit.

Binkīrān, siendo jefe de Gobierno, reconoció que aportaba 1000 euros mensuales a las arcas del MUR.

Algunos defienden que el MUR es el brazo de predicación del PJD, otros afirman lo contrario. El presidente actual del MUR, 'Abd al-Raḥīm Šīǧī, afirmó en una entrevista al diario marroquí al-Ajbar al-Yaum, reproducida en la página web del PJD, que "no hay documento oficial escrito y firmado por las dos partes y que la asociación entre ambas es estratégica y continua"[575].

Pensamos que la relación entre el PJD y el MUR es de colaboración estratégica mediante la cual el MUR, especializado en actividades sociales, culturales, educativas y religiosas, aporta al partido un importante caudal de seguidores y votantes, incluso cuadros. Son entidades independientes entre sí pero que comparten cargos, militancia, adeptos e ideología. El MUR juega un papel importante como soporte doctrinal y de adeptos al PJD. Sin embargo, hay que remarcar que los cargos electos del PJD que también pertenecen al MUR donan parte de su sueldo público a las arcas tanto del partido como del Movimiento. Cuando el PJD llegó al poder se produjeron nombramientos[576][577] de miembros del MUR como altos cargos ministeriales así como de colaboradores en los gabinetes[578] de los ministros del PJD.

Ahmed al-Raysūnī, jefe del MUR entre 1996 y 2003, entrevistado[579] por este autor sobre la ideología y las actividades del MUR, defiende una visión islámica de la democracia. Según él, es importantE que la gente pueda escoger a sus gobernantes, a los miembros de las instituciones o del parlamento, pero las leyes, valores y normas sociales tienen que estar regidas por el islam. También afirma que la labor del MUR es el establecimiento de los valores y normas del islam en todos los niveles de la vida. al-Raysūnī se muestra crítico con la paridad hombre-mujer y considera que no es aceptable ni el aborto ni la normalización de la homosexualidad. Preguntado sobre la relación entre el MUR y el PJD responde de esta forma: "el Movimiento creó al partido,

---

[575] PJD (2018): "*Šīǧī Destaca la naturaleza de las relaciones entre el movimiento y el Partido Justicia y Desarrollo*", *PJD.com*. Disponible en: http://pjd.ma/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE%D9%8A-%D9%8A%D8%A8%D8%B1%D8%B2-%D8%B7%D8%A8%D9%8A%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D9%88%D8%AD%D8%B2%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%85%D9%8A%D8%A9 visto por última vez 24.02.19.

[576] Los nombramientos de altos cargos ministeriales, así como directores de instituciones y organismos públicos está debidamente reglamentada por ley orgánica, el sistema es relativamente transparente, pero, aun así, llama la atención que algunos miembros del PJD y del MUR sean nombrados como altos funcionarios.

[577] Youni, Mohamed (2016): "Administration publique: les manoeuvres de mainmise du PJD", *LE 360.ma,* 04.08.16. Disponible en: http://fr.le360.ma/politique/administration-publique-les-manoeuvres-de-mainmise-du-pjd-82231. Visto por última vez 24.02.19.

[578] 'Abd al-Raḥīm Šīǧī, actual jefe del MUR, fue director de gabinete de 'Abd al-Ilāh Binkīrān, jefe de Gobierno en el periodo 2011-2016.

[579] Entrevista con Aḥmad al-Raysūnī, 29.01.2015. Rabat.

en el origen estaba el Movimiento, no el partido. El Movimiento apoyó la creación del partido. Luego, de forma consciente y meditada, y mediante diálogo decidimos que el partido fuera independiente en sus decisiones"[580]. Y añade:

> El partido no es dependiente del Movimiento ni el Movimiento es dependiente del partido, el partido toma sus decisiones en sus organismos, es independiente, y el Movimiento también es independiente. Nos unen objetivos comunes, como la educación y la cultura[581].

Entendemos que el MUR representa una corriente del islam conservadora y a la vez pragmática. El MUR, como su hermano el PJD, es leal a la constitución y la monarquía. EL MUR es muy activo religiosa, cultural, social, política y educativamente[582]. Cuando hay elecciones llama a la participación sin pedir el voto para ninguna formación. Son activos en la defensa de la causa árabe, la causa palestina o contra la ocupación americana de Iraq. Los dirigentes del MUR no dudaron en apoyar al PJD cuando este llegó al Gobierno. No fue hasta la llegada del PJD al Gobierno, en 2011, que se legalizó de forma definitiva. Binkīrān presionó a su ministro de Interior para que el Ministerio reconociera de forma oficial al MUR (2012). Cuando el rey Muḥammad VI nombró a la comisión de expertos encargada de reformar la constitución en 2011, está invitó al MUR a presentar su proyecto, invitación que fue aceptada por el MUR, que les presentó su memorándum.

3.7. La alternancia política y la entrada de los islamistas en el juego político

La entrada de los islamistas en el partido de Jaṭīb coincidió con la llamada alternancia consensuada, auspiciada por el rey Ḥasan II. La alternancia fue una operación política dirigida por Palacio que consistía en hacer efectiva la llegada al poder, mediante las urnas, de los partidos opositores al régimen. Estos eran la USPF, por entonces comandada por 'Abd al-Raḥman al-Yūsufī y el Istiqlal, dirigido por Muḥammad Būsta. Ambos partidos, salidos del Movimiento Nacional, llevaban desde 1977 sin participar en el gobierno y las relaciones con palacio eran tensas.

La alternancia consensuada se enmarcaba dentro de un proceso de apertura iniciado por Ḥasan II en la década de los noventa. Consistía en la ampliación de las libertades, el respeto de los derechos humanos, la suspensión de la pena capital y la creación del Consejo Consultivo de los derechos humanos, entre otras medidas. Como subraya la investigadora en asuntos marroquíes, Marguerite Rollinde:

---

580 Ibid.

581 Ibid.

582 En la página web oficial del MUR se puede descargar su visión educativa, predicativa, cultural así con sus estatutos. http://www.alislah.ma/2016-06-17-14-39-34/%D9%88%D8%AB%D8%A7%D8%A6%D9%82-%D9%88%D8%A3%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%82.

> El decenio de 1990 marcó un punto de inflexión en cuestión de derechos humanos, con las primeras excarcelaciones de 1989 y la amnistía de 1994[583], abriendo las puertas de las cárceles y permitiendo el regreso de los exiliados, la liberación de muchos presos[584], el regreso de algunos "desaparecidos". El establecimiento en 1998 del llamado Gobierno alternancia, encabezado por Abderrahman Youssoufi, jefe de la USFP, que regresó en 1993 después de casi treinta años de exilio, es una prueba de este punto de inflexión[585].

Para el historiador Antoni Segura, el año 1995 resultó clave en el proceso de transición tímidamente iniciado en 1992[586] y afirma:

> Dos hechos incidirán directamente para precipitar el cambio: la confirmación del mal estado de salud del rey y el informe del Banco Mundial sobre el mal momento que atravesaba la economía marroquí. La confirmación de la mala salud de Hassan II se produjo cuando el monarca asistía a los actos conmemorativos del cincuenta aniversario de la fundación de la ONU y tuvo que ser ingresado de urgencia [...] a consecuencia de una infección respiratoria aguda. Desde entonces el príncipe heredero, Mohamed Ben Hassan, empezó a adquirir mayor protagonismo en los actos oficiales y destacados miembros del entorno empezaron a apostar abiertamente por la transición democrática[587].

Asimismo, Antoni Segura afirma que "desde 1995 se hizo un esfuerzo por mejorar la imagen del reino. Por un lado, se intentó contrarrestar las críticas a las insuficiencias del Estado de derecho con la concesión de indultos y amnistías, el regreso de algunos exiliados y un mayor rigor en la persecución del fraude aduanero, de la evasión fiscal, de la corrupción y del tráfico de drogas"[588].

Oficialmente la alternancia nació en 1992 y culminó en 1998, un proceso político de seis años donde hubo, entre medias, dos reformas constitucionales cosméticas (1992 y 1996). Después de las elecciones legislativas de junio de 1993, Ḥasan II, en el discurso de inauguración del nuevo parlamento, lanzó la idea de la *alternancia consensuada*[589], ofreciendo a los partidos de la Kutla[590] formar gobierno, eso sí, presidido por una

---

583 promulgó la amnistía de 1994 de casi 400 políticos y el retorno de exiliados

584 Cabe destacar por ejemplo la liberación de Nubir Amaui, el líder del sindicato CDT condenado a dos años de cárcel en mayo de 1992 por defender, en unas declaraciones al diario El País- entrevista difundida el 11 de marzo del 1992- una monarquía que reinase sin gobernar, fue liberado en julio de 1993, junto con otro sindicalista próximo al istiqlal, Dris Ghnini, que cumplía una condena de cinco años. Vean: "El Gobierno marroquí libera al sindicalista Nubir Amaui", *El País*, 13 de julio de 1993. Disponible en https://elpais.com/diario/1993/07/13/internacional/742514407_850215.html. Visto por última vez 24.02.19.

585 Rollinde, Marguerite (2004) : "L'alternance démocratique au Maroc: une porte entrouverte", *Confluences Méditerranée*, vol. 51, no. 4, 2004, pp. 57-67.

586 Segura, Antoni (2001): *Más allá del islam: política y conflictos actuales en el mundo musulmán,* Madrid, Alianza Editorial, p.107.

587 Ibid., p. 107.

588 Ibid., p. 108.

589 López García, Bernabé (2000): *Marruecos en Trance: ¿Nuevo rey, nuevo siglo, nuevo régimen?* Op. cit., pp. 79-90.

590 Coalición de partidos políticos opositores creada en 1991 e integrada por tres partidos históricos salidos del Movimiento Nacional: Istiqlal, la USFP y la UNFP, además del PPS postcomunista, y la OADP,

personalidad designada por el rey, siendo él mismo quien nombrara de forma directa los ministerios clave, llamados dominios reservado a la corona (Exteriores, Interior, Justicia, Economía, Defensa y Asuntos Religiosos). Sin embargo, la Kutla rechazó tal ofrecimiento enviando al Soberano un memorándum pidiendo una reforma constitucional profunda que democratizase el país[591]. Pese a la negativa previa de la Kutla, un año más tarde, Ḥasan II se reafirmará en su proyecto de alternancia: "Dije que me gustaría establecer la alternancia en nuestro país porque sin alternancia la democracia estaría vacía de contenido (...). Entonces decidimos elegir al Primer Ministro de la vieja oposición"[592].

La Kutla acabó aceptando la voluntad del rey de establecer una alternancia consensuada. Le enviaron varios memorándums en los que le exigían una reforma constitucional democrática, elecciones libres, un Parlamento que fuera reflejo de la voluntad popular, un Gobierno presidido por el partido más votado y con poder ejecutivo, y la ampliación de los derechos y libertades, entre ellos los derechos de las mujeres[593]. Entre medias se produjo el sonado autoexilio de al-Yūsufī de dos años en Francia entre 1993 y 1995, en protesta por la manipulación electoral en las elecciones legislativas de 1993 y también marcadas desavenencias en el seno de la Kutla. Ḥasan II reformó la constitución en 1996 que, en palabras de Bernabé López, volvió a ser una Constitución otorgada sin cambios sustanciales: "la nueva Constitución volverá a ser otorgada, sin producirse formalmente un diálogo entre los partidos y el soberano"[594]. Eso sí, el rey se avino a introducir algunas demandas[595] del bloque democrático Kutla. El proceso culminó con las elecciones de noviembre de 1997, ganadas por la USFP. En marzo de 1998, Hassan II designó el gobierno de la alternancia consensuada presidido por el socialista al-Yūsufī, y formado por siete[596] partidos políticos. Algunos especialistas en política marroquí hablan de una alternancia otorgada[597].

---

partido marginal de extrema izquierda. La Kutla era un bloque democrático que exigía la democratización de Marruecos mediante una reforma constitucional y el establecimiento de instituciones democráticas, así como la mejora de las libertades y derechos, dirigió varios memorándums al rey sin éxito.

591 López García, Bernabé (2000): *Marruecos en Trance: ¿Nuevo rey, nuevo siglo, nuevo régimen?* op. cit., pp. 81-82.

592 El-Mossadeq, Rkia (1995) : "Les labyrinthes de l'alternance ou Maroc", en Annuaire de l'Afrique du Nord, tome XXXIV, 1995, CNRS Éditions, pp. 715-727. Texto disponible en internet. http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1995/Pages/AAN-1995-34_02.aspx

593 López García, Bernabé (2002): *Marruecos en Trance: ¿Nuevo rey, nuevo siglo, nuevo régimen?* Op. cit. pp. 81-84.

594 Ibid., p. 84.

595 El rey introdujo en la nueva reforma de la carta magna algunas demandas. Como que la legislatura sea de cinco años, la edad de voto a veinte años, la Cámara de Representantes será erigida por sufragio universal, quedando implícito que el primer ministro depende de esta Cámara, ante la que responsable y a la que debe someterse para conseguir la investidura. López García, Bernabé (2000): *Marruecos en Trance: ¿Nuevo rey, nuevo siglo, nuevo régimen?* Op. cit., p. 84.

596 El Gobierno de al-Yūsfī estaba formado además de la USFP ganadora de las elecciones, por el Istiqlal, el RNI, el PPS, el FFD, PSD y el MNP.

597 El-Mossadeq, Rkia (1995): "Les labyrinthes de l'alternance au Maroc", op. cit.

Para la arabista Gema Martín Muñoz la alternancia fue más un símbolo que una victoria clara en las urnas, fruto del deseo del rey de reconciliarse con una oposición con la que llevaba años enfrentado:

> Los imperativos del consenso entre antiguos y los nuevos, es decir, entre el *Majzen* y la oposición, exigieron que la alternancia fuese más el símbolo del acuerdo y la reconciliación entre el Trono y la oposición, exigieron que la alternancia fuera más el símbolo del acuerdo y la reconciliación entre el Trono y la oposición, y manifiesto deseo del primero, que una victoria clara en las urnas. La siempre compleja alquimia de la reforma política imponía en Marruecos la necesidad de realizar primero la alternancia desde arriba para poder preparar la transición a la alternancia desde abajo. En esa segunda parte se encuentra el punto de inflexión que permitirá a Marruecos atravesar el umbral de la liberalización hacia la democratización y que deberá ser ya obra del sucesor de Hassan II[598].

He aquí las palabras del Soberano marroquí frente al nuevo Gobierno surgido de las elecciones de noviembre del 1997:

> El día de hoy (14 de marzo de 1998, fecha de designación del gobierno de al-Yūsufī) entrará en la historia del nuevo Marruecos. Es un día histórico por la idea de la alternancia que tanto hemos buscado y velado por su aplicación y que hemos desarrollado últimamente en el discurso del trono. Hoy encarnáis, colectiva e individualmente, esta idea y esta virtud en la gestión colectiva de los asuntos del Estado[599].

La alternancia política llevada a cabo por Palacio coincidió con el aterrizaje de los islamistas en la política oficial, ¿que supondría la entrada de los islamistas en el juego político? El politólogo Mohamed Tozy explica:

> [E]l reconocimiento indirecto del islamismo político y su domiciliación en un cascarón incubado por un incondicional del palacio –autorizado a ejercer la disidencia de vez en cuando para renovar su crédito político (boicot a las elecciones, petición de una reforma constitucional, acercamiento al régimen iraní y al sudanés)- permitían quitarles parte de su clientela potencial al Istiqlal y a la USPF. La operación también permitía aislar al movimiento de Yassin, y echar leña al fuego en la relación entre islamistas y la izquierda, perturbada después del último enfrentamiento entre la USFP y Espiritualidad en la Facultad de Derecho de Casablanca en marzo de 1996. Por último, permitía recuperar a las víctimas de la epidemia de escisiones que había padecido el Movimiento Popular original de Mahjubi Aherdan, y ofrecer un punto nuevo de cristalización a una parte nada desdeñable de la derecha[600].

Análisis similar hace Gema Martín Muñoz al afirmar:

---

598 Martín Muñoz, Gema (1999): *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Edicions Bellaterra, p. 183.

599 Sin autor y sin fecha de publicación. "La llegada de la alternancia". http://www.maroc.ma/es/content/la-llegada-de-la-alternancia. Visto por última vez 20.01.19.

600 Tozy, Muḥammad (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 193.

> [E]l reconocimiento indirecto del islamismo, al permitirle domiciliarse en un partido legal, el MPCD […], ha permitido al poder marroquí soslayar la imposibilidad de reconocer legalmente capacidad política a los islamistas, a la vez que habría un cierto nivel de participación a una nueva élite política con gran base social, y contribuía a aislar y dividir (al aumentar en su seno la tendencia partidaria de participar en el orden político establecido) al movimiento islamista Justicia y Espiritualidad que dirige Abdessalam Yassine, el cual mantiene una radical animadversión contra el régimen[601].

Así pues, la Corona acabó aceptando la integración institucional de una parte de la corriente social islamista representada por el Movimiento Reforma y Renovación, mientras que el grupo de ʾAbd al-Salām Yāsīn quedó aislado y en una situación ambigua, no reconocido pero tolerado. El régimen premió el grupo Reforma y Renovación porque aceptó la Constitución, las reglas del juego impuestas por la Corona misma y porque se habían moderado. Sin embargo, su entrada en el terreno político institucional fue muy controlada mediante un hombre de confianza de palacio, Jaṭīb, y de forma gradual y modesta. El islam político ya era una realidad social y política importante en el mundo árabe y en Marruecos no se podía soslayar la corriente islamista y la entrada en el juego político a través de un hombre de confianza de Palacio, como era Jaṭīb, fue la fórmula para canalizar y dar voz a una corriente social y política que aterrizaba para cambiar radicalmente la fisonomía de la política marroquí.

3.8. Por un renacimiento completo: autenticidad, justicia y desarrollo

El Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD) se presentó a su primera cita electoral celebrada en noviembre de 1997. Fue una cita clave para la historia del país, ya que se produjo después de la reforma constitucional de 1996, y en plena transición iniciada por Ḥasan II para una sucesión al trono sin altibajos. Esas elecciones iban a servir para echar a andar la alternancia consensuada. La presencia electoral del partido de Jaṭīb fue limitada. En juego había 325 diputados, pero el partido solo presentó 140 candidatos, el 43%. El objetivo era la entrada en el Parlamento de forma modesta. Según Binkīrān, había miedo de conseguir un gran resultado. La participación limitada obedecía a varios factores: la cuestión argelina aún estaba viva y no había que hacer ruido mediático, no había que alterar el multipartidismo diseñado por la monarquía ni ensombrecer la llegada de los socialistas al poder, máxime cuando los islamistas eran competidores directos con ellos y ambas formaciones tenían su masa electoral en las grandes urbes, mientras que el mundo rural era coto de caciques y mecenas.

---

601 Martín Muñoz, Gema (1999): *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*, op. cit., p. 182.

El partido concurrió a las elecciones bajo el lema: "Por un renacimiento completo: autenticidad, justicia y desarrollo", y con el símbolo de la lámpara[602], que representaba "la luz y la transparencia" según sus autores. En uno de los carteles electorales se podía leer: "votad por la lámpara, símbolo de la luz y la transparencia". Al-Muqri' Abū Zayd al-Idrīsī, candidato que logró un escaño por Casablanca, descifró las reglas de conducta emanadas del partido que los aspirantes tenían que seguir: ser objetivos y no personalizar los debates, ser claros, sinceros, coherentes y documentarse antes de hablar con los electores[603]. Los candidatos jugaron la baza de la transparencia, la moralidad y la cuestión social. Al-'Utmānī, candidato y uno de los líderes del partido, declaró días antes de las elecciones que prohibieron cualquier candidato que hubiera estado implicado en cualquier irregularidad o manipulación respecto al dinero público, o que hubiera estado anteriormente involucrado en cualquier manipulación electoral[604]. Asimismo al-'Utmānī apuntó que, en caso de que el MPCD consiguiera representación parlamentaria, las prioridades serían trabajar con otros partidos con el fin de luchar contra el analfabetismo, la pobreza y por un mayor respeto a los derechos humanos[605].

Haciendo una radiografía de los 140 candidatos[606] del partido, se descubre que son candidatos de estratos de clase media-baja. Un 70% tiene estudios superiores. Un 50% ejercen la docencia en distintos niveles, sea en primaria, en secundaria o en educación superior. Un 20% son profesionales liberales, con predominio de los médicos, abogados e ingenieros. El 30% restante tienen diferentes profesiones, hay agricultores, lampistas, electricistas, conserjes, comerciantes, etc. La presencia de mujeres en las listas era marginal, pues solo había tres como candidatas y ninguna de ellas era cabeza de lista[607].

Todos los candidatos estaban vinculados con las circunscripciones[608] en las que se presentaron, ya sea porque eran originarios -en su inmensa mayoría- o porque desempeñaban su profesión en ellas. Este hecho demuestra que el partido no se apoyó en sus siglas sino en la popularidad y cercanía de sus candidatos respecto a los votantes. De los nueve parlamentarios obtenidos, cuatro ejercían de predicadores en mezquitas de las ciudades donde se presentaron. 'Abd Allāh Šbābū, natural de Tánger, consiguió ser elegido en la misma ciudad. Aunque era profesor de secundaria, se valió de su popularidad como predicador para sacar su acta de diputado. De igual manera, Amīn Būjobza ejercía de profesor universitario y predicador a la vez en Tetuán. Mustafā

---

602 La lámpara ha sido desde entonces y hasta hoy en día el símbolo y elemento identificativo del partido. La lámpara también es el símbolo identificativo del Partido Justicia y Desarrollo turco.

603 *Al-Rāya*, 6 de noviembre de 1997.

604 Ibid.

605 Ibid.

606 Ibid.

607 Ibid.

608 Hay que resaltar que las circunscripciones electorales en Marruecos son pequeñas, la provincia de Casablanca, por ejemplo, puede llegar a tener hasta seis circunscripciones electorales. El limitado tamaño de las circunscripciones electorales obedece a la voluntad del ministerio del interior quien diseña el mapa electoral a que se produzca una atomización parlamentaria, por lo tanto, siempre el parlamento marroquí está atomizado de partidos políticos.

Ramīd, que consiguió ser diputado por Casablanca, era abogado y también ejercía de predicador, lo mismo que al-Muqri' Abū Zayd al-Idrīssī, que compaginaba la docencia universitaria con ser predicador en la mezquita de su barrio y con el trabajo asociativo y caritativo en una asociación. Los cinco diputados restantes eran también rostros conocidos en las circunscripciones donde se presentaron. Muḥammad Kerbāl y Rašīd Lamdawer eran profesores de secundaria. Aḥmad al-'Umarī y 'Abd al-'Azīz Aftātī eran docentes universitarios, el primero en la universidad de Fez y el segundo en la universidad de Oujda. Finalmente Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī era médico psiquiatra y obtuvo escaño en la circunscripción de Dchira, en el sur del país, ciudad limítrofe con su ciudad natal, Inzgane[609].

A pesar de que algunos de los diputados electos eran predicadores, no utilizaron las mezquitas en su favor, escogieron el método de puerta a puerta[610]. El MPCD consiguió 264.324 votos, el equivalente al 4,1% de los votos, quedando en novena posición con 9 diputados, en un Parlamento representado por 15 partidos políticos. En el siguiente cuadro[611] se muestra el total de votos obtenidos por cada uno de los 9 diputados del MPCD.

Provincia	**Nombre**	**Circunscripción**	**Total de votos**	**%**
Casablanca	Mustafā Ramīd	Idrissia	8.644	47,47%
Casablanca	Nūr al-Dīn Karbāl	Bouchentouf	7.466	37,25%
Casablanca	Rašid Lamdawer	Bab Jedir	5.846	-
Casablanca	Muqri' Abū Zayd al-Idrīssī	Sadri-Raja	11.428	54,34%
Fez	Aḥmad al-'Umarī	Chrarda	5.259	33,15%
Oujada	'Abd al-'zīz Aftātī	Oujda Bouknadel	4.548	30,12%
Agadir	Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī	Dchira	11.232	47,22%
Tetuan	Amīn Būjobza	Sidi el-Mendri	10.146	49,63%

609 *Al-Rāya,* 6 de noviembre de 1997.

610 El método de puerta a puerta es una práctica electoral que los candidatos del partido llevan practicando desde 1997 hasta hoy en día. Y consiste en que los candidatos con sus simpatizantes y militantes visitan casa por casa en cada barrio para pedir el voto a los ciudadanos.

611 Tozy, Muḥammad (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op., cit., p. 206.

Tanager	ʻAbdAllāhŠbabū	Tanager Boukhalef	5.723	34,84%

El programa de la formación, desgranado en el periódico del movimiento *al-Rāya*, fue bastante completo. Se hizo un diagnóstico de la situación del país aportando números y estadísticas en lo económico y en lo social. La defensa de la identidad islámica aparecía como el punto más importante, seguido de la moralidad y la transparencia en la gestión pública y, finalmente, la cuestión social. Eran los tres pilares fundamentales del partido[612].

Para el partido, el islam tenía que ser la fuente de derecho, lo que significaba que todas las leyes y todas las políticas del Estado tenían que estar conformes al islam. El partido demandaba la arabización de la administración, de la educación y de los medios de comunicación porque entendía que el árabe era un elemento esencial junto al islam de la identidad de la nación marroquí. La cuestión moral y ética era muy importante, denunciaban la prostitución, la venda del alcohol y las drogas y la desviación moral de los jóvenes. Demandaban leyes que castigasen cualquier ofensa al islam. Así como la prohibición de la elaboración, venta, importación y comercialización del alcohol por razones morales y por estar prohibido por el islam[613]; y la lucha contra las drogas y en especial la propagación del hachís, entre otras medidas.

La transparencia en la gestión pública y lucha contra la corrupción política debería de impedir la compra de votos o el enriquecimiento personal y material de muchos cargos políticos que, en su opinión, era la causa principal para que los ciudadanos se apartaran de la política. Los contratos públicos deberían ser más transparentes, con un control estricto del gasto público.

La cuestión social también era importante, defendían la justicia social y una mayor distribución de la riqueza, la gratuidad de la educación y de la sanidad, la supresión de los impuestos a los medicamentos y los libros, la mejora de las condiciones laborales y de los sueldos de los trabajadores, tanto del sector público como del privado[614].

El partido daba prioridad a la familia, otorgando a las mujeres un rol secundario en la sociedad, si bien defendía la escolarización de las menores y la alfabetización de las mujeres, así como una mayor participación de las mujeres en el desarrollo social y económico del país. Eso sí, las mujeres tienen que hacer compatible su vida laboral y la familia. Defendía el permiso de maternidad mínimo de seis meses, y que las mujeres tuvieran derecho a la jubilación anticipada.

612 *Al-Rāya*, 6 de noviembre de 1997.
613 Ibid.
614 Ibid.

La cuestión de los derechos humanos también estaba presente. El partido prometía la prohibición de que los civiles pudieran ser juzgados ante tribunales militares, así como impedir que la detención o el encarcelamiento a personas por razones políticas o por el ejercicio de la libertad de expresión. Demandaba la independencia de la Justicia.

En términos económicos, el partido tenía una visión económica cercana al liberalismo. Al ser un partido de ideología islámica demandaba la creación de una administración independiente, con el objetivo de recaudar el impuesto islámico del azaque para destinarlo a proyectos sociales. También abogaba por la creación de una banca islámica.

3.9. Del Movimiento Popular Constitucional y Democrático al partido Justicia Y Desarrollo

Casi un año después de las elecciones legislativas, donde se consagró la entrada de los islamistas al Parlamento con 9 diputados, en octubre del 1998 el partido celebró su Consejo Nacional, el órgano legislativo del partido donde se discutían y se tomaban las decisiones más estratégicas. En ese Consejo Nacional la formación cambió de nombre[615] para pasar a llamarse Partido Justicia y Desarrollo (PJD)[616]. En el cónclave se votaron una serie de nombres[617], entre los cuales los más votados fueron: Partido Justicia y Desarrollo, Partido del Pueblo Democrático y el Partido de la Honestidad. Se adoptó el más votado, Justicia y Desarrollo, que era también el eslogan del partido en las elecciones legislativas. El cambio de nombre no fue solo un cambio de siglas, sino que se trataba de un movimiento político y de una operación de márketing político importante.

El MPCD era un instrumento para lograr meterse en la política institucional, como se demostró en las elecciones legislativas, ya que los escaños obtenidos por la formación en ningún caso obedecieron a la implantación del partido, sino a la popularidad de los candidatos y al activismo en sus barrios en forma de trabajo caritativo y religioso.

El logo del partido ya estaba definido por la lámpara que lo acompaña hasta hoy en día. Jaṭīb creó en 1967 el MPCD en un contexto marcado por la suspensión de las garantías constitucionales decretado por Ḥasan II al promulgar el estado de emergencia en 1965. Desde entonces ya habían pasado treinta años y el contexto político del 1997 era radicalmente diferente respecto al de 1967. Por lo tanto, las siglas de MPCD representaban una época pasada, había que dotarse de nuevas siglas coherentes con el momento y acordes con la ideología y los objetivos del partido.

---

615 *Al-Rāya*, 7 de octubre del 1998.

616 En ese consejo nacional asistió Recep Tayyib Erdogan, quien era un desconocido para la opinión pública turca e internacional. Fue Erogan quién copió el nombre de Justicia y Desarrollo para su nueva formación (AKP) en turco, incluso copió el eslogan del partido marroquí, la lámpara.

617 *Al-Rāya*, 7 de octubre de 1998.

Laḥsen Dāwdī, destacado político de la formación, aclara respecto al nombre:

> Hay un problema de justicia y desarrollo en Marruecos. Entonces es mejor tener un nombre que sintetice un poco los objetivos del partido. Todo el mundo se dio cuenta de que, desde el punto de vista del márketing, fue llamativo [...] la gente no nos interpelaba sobre la altura del minarete, sin embargo nos cuestionaba sobre la pobreza[618].

El márketing fue otro de los motivos para cambiar de nombre. En un Parlamento atomizado, hasta 15 partidos tenían representación parlamentaria y algunos con nombres casi idénticos[619], era necesario diferenciarse del resto de contrincantes no solo en la ideología y en el discurso, también en el nombre y en la imagen. 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, destacado miembro del partido, me confesó en una entrevista que la razón del cambio de nombre fue la de diferenciarse de otros partidos con nombres similares y la de tener nuevas siglas acordes con el momento y la realidad político social del país. "Las siglas de MPCD pertenecían a una época pasada"[620], decía Ḥāmī al-Dīn.

El pragmatismo y actuar en función a las circunstancias del momento se convirtió en una característica fundamental del partido. Forma parte de su gen. También es cierto que los compañeros de Binkīrān escogieron cuidadosamente los términos. Justicia también es un término coránico, que tiene amplias connotaciones en el vocabulario religioso y el más importante de ellos es la justicia social.

---

618 Seniguer, Haoues(2011):"Les paradoxes de la sécularisation/laïcisation au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD)", op. cit.

619 Además del MPCD, había también el Movimiento Popular, el Movimiento Nacional Popular, el Movimiento Social y Democrático. Todas esas formaciones tenían nombres muy similares.

620 Entrevista con 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, miembro del secretariado del PJD. 02. 02. 2015, Rabat.

Capítulo 4: PJD (1998-2004) por la implantación de la sharía islámica.

En este capítulo analizo el comportamiento político y el discurso del PJD durante el periodo comprendido entre 1998 y 2004. Pese a que las elecciones se habían celebrado en noviembre de 1997, el socialista ʻAbd al-Raḥman al-Yūsufī tardó mucho tiempo en formar Gobierno, con el consiguiente retraso en el inicio de la legislatura. Al-Yūsufī obtuvo la confianza de la Cámara baja en abril del 1998, poniendo en marcha la experiencia de la alternancia consensuada. También supuso el inicio de la andadura parlamentaria del PJD. Finalizo este capítulo en 2004, año en que se celebró el quinto congreso general del partido. En ese cónclave se eligió a Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī como nuevo secretario general, iniciándose una nueva etapa en el partido.

Los seis primeros años de vida parlamentaria del PJD fueron extremadamente agitados. El partido marcó claramente su terreno de disputa, el centro de su discurso y su acción parlamentaria. El grueso de sus iniciativas parlamentarias y su control al Gobierno del socialista al-Yūsufī se basaron en pedir respeto por la ley islámica y, más específicamente, por la moral y la ética islámica, así como por velar por una moralización de la vida pública y por la lucha contra la corrupción. El PJD se convirtió en un verdadero policía de la moral islámica. Su caballo de batalla fue la prohibición de venta de alcohol a los musulmanes, la introducción de la banca islámica, la crítica a la mezcla de sexos, la crítica a la celebración del nuevo año gregoriano, y la crítica a la celebración de conciertos donde no se "respetaba" la moralidad islámica, entre otros.

Dos acontecimientos pusieron al PJD en el centro del debate político nacional, su oposición visceral al Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo, y los atentados terroristas de mayo del 2003. El PJD hizo una oposición frontal al plan del Gobierno de al-Yūsufī, trasladó su batalla a las calles y, junto al movimiento Justicia y Espiritualidad, capitalizó y se erigió en el partido defensor de los "derechos de la mujer musulmana marroquí" y de la identidad islámica, amenazados por dicho plan.

Los atentados de mayo de 2003 y los meses posteriores fueron los más difíciles en la corta historia del partido y estuvo a punto de ser ilegalizado. A raíz de los atentados, varios sectores influyentes de la sociedad, además de partidos políticos y algunos medios de comunicación, acusaron al partido de ser el responsable ideológico de los atentados, haciéndole responsable con su discurso "radical" de inspirar a los terroristas que atentaron y provocaron casi una cincuentena de muertes en Casablanca. El partido capeó el temporal con la ayuda de Palacio, que se negó a su disolución.

Este sexenio, muy agitado para el país y para el partido, tuvo su punto de inflexión en el quinto congreso celebrado en 2004. El partido jubiló definitivamente a su líder, ʻAbd al-Karīm Jaṭīb, y escogió a Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, una personalidad conciliadora y

moderada. A partir de allí empezó una nueva época, marcada por la moderación y la apertura.

4.1. El PJD en el Parlamento: del apoyo crítico a la oposición constructiva (1998-2002)

El MPCD –a partir de octubre de 1998, PJD- comenzó su primera andadura parlamentaria sin grupo propio, al obtener solo 9 diputados. Esta situación dificultó la acción del partido, ya que sin grupo parlamentario estaban excluidos de la mesa de la Cámara de Representantes, no podían acceder a todas las subvenciones públicas ni disponer de los medios logísticos para desarrollar su trabajo. Además, con tan solo nueve personas no llegaban a cubrir la totalidad de la actividad parlamentaria y, lo más importante, no tenían la visibilidad mediática al disponer solo de dos preguntas orales mensuales al Gobierno. El partido se las ingenió para conseguir grupo parlamentario propio, su objetivo primordial. Lo consiguió en octubre de 1999 con la obtención del escaño parlamentario de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān en las elecciones parciales en 1999 y con la suma de dos diputados tránsfugas, lo que fue una evidente contradicción con su discurso de honestidad en la práctica política y la denuncia de la corrupción y el transfuguismo. En el año 2000 el partido obtuvo dos escaños más en otras elecciones parciales. El PJD acabó su primera experiencia parlamentaria en 2002 con 14 diputados[621].

Fieles a su pragmatismo, sumaron sus votos para que el socialista ʻAbd al-Wāḥid al-Rāḍī se convirtiera en presidente de la Cámara baja del parlamento marroquí, la Cámara de Representantes. Con ese gesto político, el MPCD quería apoyar la alternancia consensuada y, por consiguiente, apoyar al Gobierno presidido por el socialista ʻAbd al-Raḥman al-Yūsufī. Apoyo que se confirmó cuando Yūsufī expuso su programa de gobierno en abril de 1998 ante la Cámara de Representantes. El PJD anunció su respaldo crítico al Gobierno formando parte de la mayoría parlamentaria, sin entrar en el Gobierno hasta finales del año 2000[622]. Pese a las abismales diferencias ideológicas entre el PJD y la Unión Socialista que dirigía el Gobierno, el PJD decidió apoyar durante casi tres años la experiencia de la alternancia política.

Los socialistas habían llegado al Gobierno después de una entente con el rey Ḥasan II, impulsor de la alternancia consensuada. Más adelante, las urnas confirmaron su ascenso al poder. Tenían pues, tanto el apoyo monárquico como la legitimidad para gobernar. Además, había un consenso y confianza tanto en la clase política como en amplios sectores de la sociedad en la figura de al-Yūsufī, una figura proveniente del Movimiento

621 Ḥizb al-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya (2002)*: Fariq al-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya bi-majlis al-nuwāb: ḥaṣīla sanawāt al-Jams iltiz*ām wa ʻaṭā' (1997-2002), Rabat, Maṭbaʻa Bālmrīs, p. 5.
622 Ibid., p. 5.

Nacional respetada tanto en el interior como fuera del país. Asimismo, había esperanzas en la capacidad de su Gobierno de cambiar la situación del país. El programa del nuevo Ejecutivo invitaba al menos al optimismo, era reformista y lleno de buenas intenciones, con políticas encaminadas a mejorar la situación social, la lucha contra la corrupción o la mejora de la situación de las mujeres y de los derechos humanos, entre las muchas iniciativas del programa gubernamental. El intelectual Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī, miembro de la Unión Socialista y amigo personal de al-Yūsufī, resumía los tres ejes de acción principales del Gobierno en: "Limpiar la imagen exterior de Marruecos después largos años de represión, el respeto a las libertades y los derechos humanos y, finalmente, la creación de las condiciones para un crecimiento económico elevado y perdurable"[623].

Respecto a la relación entre los socialistas y los islamistas, ʻĀbid al-Ŷābrī remarca lo siguiente:

> Al-Yūsufī, como de hecho casi todo militante de su partido, no es hostil a los islamistas. Aparte de peleas de estudiantes dentro de las universidades, las relaciones entre la USFP y el fenómeno islamista son, si no cooperativas, por lo menos pacíficas[624].

Al-Yūsufī ofreció a la formación de ʻAbd al-Karīm Jaṭīb formar parte de su Gobierno, otorgándoles una Secretaria de Estado, ofrecimiento que fue rechazado.

El apoyo del PJD al Gobierno de al-Yūsufī fue, según ellos, para "Colaborar en la estabilidad del país, superar la crisis política, apoyar el proceso democrático y por el respeto a los lemas lanzados por el Gobierno de reforma y cambio"[625]. Eso sí, el partido se guardaba el derecho a la crítica en todo lo que consideraba o veía contrario al referente islámico en las políticas del Gobierno y los intereses supremos del país[626]. Binkīrān aclara más sobre las razones del apoyo al Gobierno al-Yūsufī:

> Cuando se nombró al profesor al-Yūsufī primer ministro, en 1998, decidimos apoyar al Gobierno, aunque no entramos en él […]. Era un Gobierno de reconciliación nacional, porque el conflicto entre Palacio real y la izquierda, y la Unión Socialista en particular, duró largos años hasta el 1996, cuando votaron la Constitución […]. Es un Gobierno cuyo nombramiento los marroquíes vivieron con esperanza […]. Yo siempre pensaba que el movimiento islamista necesitaba dos cosas: normalización con la sociedad, que la gente supiera que los hijos del movimiento islámico son gente normal, que pueden ser diputados en el Parlamento y concejales a nivel local y ministros en el Gobierno, que pueden acertar y equivocarse. En segundo lugar, yo siempre había querido que nuestro partido se integrara en la Kutla. Pensé que nuestro lugar estaba entre ellos […].

---

623 Abed Al-Jabri, Mohammed (1999): "L'ambition du gouvernement Youssoufi: une société démocratique, Confluence Méditerranée", nº. 31 Automne, pp. 138-139.

624 Ibid., p. 141.

625 Karbal, Nūr al-Dīn (2000): *Ḥizb al-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya: min al-musānada naqdiyya ilā al-muʼāraḍa al-nāṣiḥa* [Partido Justicia y Desarrollo: del apoyo crítico a la oposición constructiva], Casablanca, Imprenta Najah al-Jadida, pp. 14-15.

626 Ibid., p. 14.

> En 1998 nos ofrecieron un puesto o dos, algunos hermanos lo consideraron un insulto, lo rechazamos[627].

Sin embargo, en la práctica y desde el primer momento, el apoyo crítico al Gobierno fue una formalidad. El PJD fue muy crítico desde el inicio de la legislatura, ejerciendo de oposición más que de apoyo[628]. Durante el debate sobre el programa gubernamental, el PJD planteó una serie exigencias radicalmente incompatibles con el ideario político de al-Yūsufī. La formación de ʻAbd al-Karīm Jaṭīb, pese a su voto favorable al programa gubernamental, criticó al primer ministro la falta de referencia clara en su discurso al islam, al referencial islámico, el no tratamiento de las cuestiones morales, y el silencio sobre el Ministerio de los Asuntos Islámicos[629]. Era este un departamento clave para el PJD, que defendía una mejor atención a la educación islámica tradicional, mejorar la situación de las mezquitas, y aumentar los sueldos de los ulemas, entre otras atribuciones para el citado Ministerio. La formación, amparándose en que la sociedad era musulmana y la Constitución del país estipulaba como religión oficial el islam, demandaba al primer ministro que las leyes, las políticas, la economía, la cultura y los medios de comunicación respetasen la ley divina[630]. Desde el primer momento marcaron su perfil propio y su agenda política, aún formando parte de la mayoría parlamentaria. Durante los tres años de apoyo crítico tuvieron una actitud implacable, y a veces intransigente con el Gobierno de al-Yūsufī. Su caballo de batalla fue la defensa de la identidad y la moral islámica.

El doble juego de llevar a cabo una oposición al Gobierno de al-Yūsufī disfrazada de apoyo crítico, muestra el rápido aprendizaje del tacticismo por parte de estos nuevos actores políticos. El partido quería mostrar a la monarquía, a los actores políticos y a la sociedad su compromiso con la alternancia consensuada, ya que era un partido que trabajaba dentro de las instituciones y no quería salirse del consenso general en torno al Gobierno de al-Yūsufī. Por otra parte, querían transmitir la imagen de un partido maduro políticamente, consciente del momento histórico que vivía el país, porque se hablaba de que el Gobierno de al-Yūsufī era el Gobierno de la transición hacia la democracia y ellos, lógicamente, querían apoyarla[631]. Esta doble actitud de compromiso

---

627 Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abdelilah Benkirane-tercer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=NBFcQSUyuAo&t=13s. Visto por última vez 24.02.19.

628 Muqtadir, Rašīd (2010): *Al-Idmāŷ al-siyāsī lilquwā al-islāmiyya bi al-Magrib,* Doha, Markaz al-Jazīra li al-dirāsat, p. 315.

629 Ḥizb al-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya (2002)*: Fariq al-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya bi-majlis al-nuwāb: ḥaṣīla sanawāt al-Jams iltizām wa ʻaṭā' (1997-2002),* op. cit., p. 10.

630 Ibid., p. 11.

631 Muqtadir, Rašīd (2010): *Al-Idmāŷ al-siyāsī lilquwā al-islāmiyya bi al-Magrib,* op. cit., p. 316.

en forma de apoyo y a la vez de oposición, basada en un discurso identitario y moral, muestra la singularidad de un partido atípico[632] dentro del panorama político marroquí.

El partido justificó su paso a la oposición por la falta de compromiso del Gobierno tanto con su programa como con el respeto a la identidad islámica:

> El Partido Justicia y el Desarrollo ha tratado con el Gobierno durante treinta meses, desde el principio del apoyo crítico, para contribuir a la estabilidad del país y superar toda la crisis política, en apoyo al proceso democrático y el respeto a las consignas planteadas por el Gobierno para la reforma y cambio. Esta actitud de apoyo nos hizo guardar el derecho de crítica en lo que observamos contrario al referente islámico o a los intereses supremos del país. Y, después de treinta meses, el partido abandonó el apoyo crítico. Ayudó a tomar esta decisión, en primer lugar, el incumplimiento de las promesas y de los compromisos adquiridos por el Gobierno en su programa gubernamental en 1998 […], y el haber separado la religión de la mayoría de los proyectos y políticas llevadas a cabo, así como implantar la laicidad y occidentalizar el país. Ejemplos son los microcréditos y el plan nacional para la integración de la mujer en el desarrollo, el afrancesamiento y occidentalización de los medios de comunicación y la lentitud y debilidad en la iniciativa[633].

Así pues, en octubre del 2000, el PJD abandonó la mayoría parlamentaria para pasar a la oposición formal y práctica, definiendo su nueva situación como "oposición constructiva desde el referente islámico"[634]. El segundo hombre del partido por entonces, Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, afirmó que la oposición iba a ser positiva, no iba a ser dirigida contra al-Yūsufī, un hombre a quién respetaban y admiraban, sino a reactivar la labor política del Gobierno, especialmente necesaria porque no había una oposición que representara una fuerza de equilibrio frente la mayoría parlamentaria[635]. Mustafā Ramīd, jefe del partido en el Parlamento, declaraba lo siguiente:

> Si vamos a defender los derechos del pueblo marroquí y las cuestiones de identidad islámica, y esto nos puede llevar a aislarnos, no nos vamos a arrepentir de ello, y estaremos siempre donde tengamos que estar, defenderemos los valores del islam en este país, como también defenderemos los intereses del pueblo. Y si esta posición nos lleva a enfrentarnos con algunas formaciones políticas concretas, no nos importará mientras consideremos que nuestro deber es asumir la responsabilidad en la defensa de los intereses del país[636].

---

632 Mohsen-Finan, Khadija, et Zeghal, Malika (2006): "Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement", *Revue française de science politique*, vol. 56, no. 1, 2006, pp. 79-119.

633 Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya (2002)*: Fariq al-'Adāla wa-l-Tanmiyya bi-majlis al-nuwāb: ḥaṣīla sanawāt al-Jams iltizām wa 'aṭā' (1997-2002),* op. cit., p. 20.

634 Karbal, Nūr al-Dīn (2000): *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya: min al-musānada naqdiyya ilā al-mu'āraḍa al-nāṣiḥa* [Partido Justicia y Desarrollo: del apoyo crítico a la oposición constructiva], op. cit., p. 30.

635 Ibid., pp. 40-41.

636 Ibid., p. 56.

El PJD, pese a ser la novena formación primera Cámara del Parlamento, se erigió en el principal partido de la oposición, capitalizando el descontento social, presentándose como el defensor de la identidad islámica y de las clases pobres y marginadas. Un cúmulo de circunstancias y regalos políticos, como la ausencia de una oposición, las dificultades que atravesaba el Gobierno de al-Yūsufī, que tuvo que reformar su Gobierno a mitad de su mandato, una situación social complicada y el proyecto de integración de la mujer, hicieron que el PJD ganara notoriedad y relevancia política, social y mediática. A partir de ese momento, el PJD ha ejercido la oposición parlamentaria durante más de una década, hasta 2011.

4.1.1. Ejes centrales de la actividad parlamentaria del PJD: defensa del referencial islámico y la moralidad de la vida pública.

Para el grupo parlamentario del PJD, la llegada al poder legislativo iba a suponer:

> Contribuir activamente al proyecto de normalización de la acción política del movimiento islámico y la eliminación de las preocupaciones y los temores que suscita, mostrar la importancia del actor político islámico en el proyecto de desarrollo del país. Por otro lado, desarrollar progresivamente el discurso político del movimiento islámico, y pasar de la etapa de las posiciones generales y de los grandes eslóganes a una etapa de proposiciones prácticas y detalladas[637].

La actividad parlamentaria del PJD en el periodo legislativo (1997-2002) se centró en diez[638] grandes temas:

- Defensa de la identidad islámica de Marruecos y enfrentarse a la desviación de ella.

- Moralizar la vida pública y luchar contra todas las formas de corrupción administrativa.

- Reforma educativa.

- Defensa de las libertades públicas y de los derechos humanos.

- Apoyo al desarrollo económico-social y control de la acción gubernamental.

- Reforma electoral.

- Apoyar la Intifada del pueblo palestino y combatir el sionismo.

- Seguimiento eficaz de la política exterior marroquí.

---

637 Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya (2002)*: Fariq al-'Adāla wa-l-Tanmiyya bi-majlis al-nuwāb: ḥaṣīla sanawāt al-Jams iltizām wa 'aṭā' (1997-2002),* op. cit., p. 6.
638 Ibid., p. 7.

- Moralizar y racionalizar el trabajo parlamentario, la comunicación exterior y la relación con las circunscripciones electorales

De estos diez grandes temas, los dos primeros fueron los que más acapararon su atención. Fueron sus objetivos centrales, porque el partido acaparó en exclusiva la defensa de la identidad, de los valores, de la moral y la ética islámicas, y de la moralidad en la vida pública, que incluía una denuncia reiterada de toda forma de corrupción administrativa y política. Esto fue lo que le diferenció de los demás partidos políticos. ¿En qué se basó su defensa de la identidad y moralidad islámica en su actividad parlamentaria?

Prohibición de los intereses y establecimiento del sistema financiero islámico.

El partido reclamó la eliminación de la usura (préstamo con interés) en el sistema económico y financiero marroquí. Una de las principales batallas que mantuvo el PJD contra el Gobierno fue la aprobación por el Parlamento del proyecto de microcréditos, a principios de 1999. El PJD fue el único partido que se opuso a la ley[639]. La filosofía del proyecto radicaba en facilitar pequeños créditos a personas con limitados ingresos con el fin de que pudiesen iniciar pequeños proyectos económicos. Los microcréditos, tenían intereses bancarios y el PJD se negó a apoyar dicha ley basándose en la defensa del islam, ya que la usura está prohibida por el Corán.

Prohibición de la venta del alcohol a los musulmanes.

La venta del alcohol fue combatida de forma vehemente en la retórica parlamentaria. Durante toda la legislatura el partido denunciaba la apertura de comercios, bares y establecimientos de bebidas alcohólicas. El partido pidió la prohibición, fabricación, venta, comercialización y su distribución entre los musulmanes. Además, el partido pedía permitir su venta solo en los hoteles frecuentados por extranjeros. En este tema tuvo la ayuda del Istiqlal, que también defendía su supresión[640].

La lucha contra la corrupción moral y las desviaciones morales en el espacio público, zonas turísticas y playas.

El partido, basándose en que el islam es religión oficial y es la fe de la mayoría de la sociedad, se consideraba legitimado para pedir que en los espacios públicos se respetasen la moral y la ética islámicas. Pidió al Gobierno velar para que se respetara la moralidad islámica en las playas, reclamando playas y albergues de verano islámicos. Criticó que la gente fuera desnuda a veranear, insistiendo en que tanto las playas como los albergues de verano debían de regirse de acuerdo a las normas islámicas. Amparándose en el islam, el partido pidió la revocación de los permisos para abrir

639 Ibid., pp. 28-29.
640 Ibid., pp. 31-36.

casinos, la prohibición de la prostitución, de los clubes nocturnos y de ocio, así como las discotecas, por no respetar la moral islámica. También la lotería y los juegos de apuestas. El partido planteó que los hoteles y establecimientos turísticos explicitaran con letreros la prohibición de venta de alcohol y los juegos de apuestas a los musulmanes. El PJD demandaba también que las mujeres no tenían que trabajar hasta altas horas de la noche en dichos establecimientos ni había que obligarlas a ir vestidas de forma contraria a los preceptos islámicos. También demandaba prohibír los conciertos y bailes nocturnos durante el mes del ramadán. Criticaba a "la corrupción moral" en las celebraciones del año nuevo gregoriano. La obsesión por el respeto de la moral islámica llevó al partido a criticar a las concursantes de Miss Francia a finales del 2001, que viajaron a Agadir para hacerse fotos. Otro episodio llamativo fueron las quejas de Binkīrān por la vestimenta de una periodista que cubría la sesión parlamentaria, cosa que provocó una gran bronca entre grupos parlamentarios, hasta el punto que llevó a la suspensión de la sesión[641].

La islamización y arabización del sistema educativo marroquí.

El partido pidió la arabización y la islamización del sistema educativo marroquí. El refuerzo de la enseñanza religiosa llamada también enseñanza tradicional o la imposición de asignaturas obligatorias de cultura islámica en todos los niveles y en todo el sistema universitario[642].

La prohibición de fumar en los espacios públicos.

En 1995 se aprobó una ley que prohibío fumar en los espacios públicos. El partido reclamaba la aplicación de esa ley y la consiguiente promulgación de los decretos relativos a la citada ley. Asimismo pedía la prohibición de su publicidad[643].

Luchar para que los medios de comunicación y la producción cinematográfica respeten la moralidad islámica.

El partido solicitó que las televisiones públicas no emitieran los juegos de apuestas y las loterías. Que las películas, series y toda producción televisiva respetasen los preceptos del islam. Que una ley prohíba las ofensas al islam en los medios de comunicación. El partido propuso que los ulemas formaran parte de un comité para examinar los contenidos de la producción cinematográfica. Ese comité se encargaría de censurar cualquier parte considerada contraria a la moralidad o a la ética islámica[644].

El viernes: día sagrado para rezar y festivo.

---

641 Ibid., p. 280.
642 Ibid., pp. 45-47.
643 Ibid., p. 52.
644 Ibid.

El partido reclamaba que el viernes fuera día festivo, además de pedir que las empresas privadas y el sector público respetasen el viernes como día sagrado para los musulmanes, facilitando a los empleados acudir al rezo[645].

La denuncia del proselitismo cristiano.

El PJD denunciaba a las delegaciones occidentales que venían a Marruecos a realizar actividades culturales, educativas y sociales, pero que según el partido, en realidad venían a convertir a los marroquíes a la fe cristiana[646].

Segundo gran eje de su labor parlamentaria: la moralidad en la vida pública.

El segundo gran eje de la labor parlamentaria del PJD fue la moralización de la vida pública y la lucha contra la corrupción económica y administrativa. El partido no se cansó de denunciar las irregularidades financieras en la gestión de las instituciones públicas, sobre todo en los bancos con participación pública. El partido pidió, de forma insistente, la creación de comisiones de investigación para verificar las irregularidades en dichas instituciones[647].

La racionalización del dinero público.

A inicios de la legislatura, y en pleno debate sobre el programa del Gobierno, el partido propuso la elaboración de una ley para revisar y racionalizar los sueldos de los parlamentarios. En este apartado el partido se anotó una victoria al oponerse a un proyecto de ley, presentado en 2002, que aumentaba las pensiones de los parlamentarios. El grupo parlamentario del PJD denunció ante los medios el proyecto con el fin de incomodar a los partidos políticos partidarios del aumento de sus pensiones[648]. El proyecto finalmente se retiró. Luchó contra los privilegios en la concesión de licencias de pesca en alta mar, transporte y la extracción de arena, entre otros. Hizo lo mismo contra los sobornos en la administración. Criticó las pensiones excepcionales de los exministros. Su escrutinio del dinero público les llevó a preguntar por la compra de la residencia del embajador marroquí en Washington en 2002, o por el sueldo del entrenador de la selección de fútbol por entonces Henri Michel[649].

Nada más celebrarse el debate sobre el programa del Gobierno de al-Yūsufī, los diputados de la formación islamista informaron de que iban a hacer pública su declaración de bienes, como prueba transparencia en el ejercicio de sus cargos públicos[650]. También demostraron su disciplina y compromiso con su cargo de

---

645 Ibid., p.52.
646 Ibid., p.53.
647 Ibid., pp. 57-59.
648 Ibid., pp. 57-67.
649 Ibid., p. 283.
650 Ibid., p. 284.

diputados al asistir de forma asidua a las sesiones de control al Gobierno y a las comisiones de la Cámara baja marroquí.

Durante su primera legislatura parlamentaria, los diputados del PJD dinamizaron la Cámara baja al mostrar gran activismo, fue el partido que más preguntas escritas dirigió al Gobierno[651]. Fue el azote de la clase política marroquí y del Gobierno. Los diputados del partido criticaron las reiteradas ausencias de los ministros y, en especial, del primer ministro, así como el retraso del Gobierno en su respuesta a las preguntas formuladas por el partido. Hubo excesos, no obstante, en esta labor de control al Ejecutivo, que obedecían a su afán de protagonismo, ya que, en varios momentos, la actuación de los diputados estuvo marcada por un tono áspero, llegando a tener importantes polémicas con el Ejecutivo.

4.2. Las mujeres como paradigma de legitimación del discurso islámico-nacionalista, movilización social, construcción de popularidad y ampliación de la base social: el plan nacional para la integración de la mujer en el desarrollo

En este apartado analizo una cuestión que fue sumamente capital para el devenir del PJD y de la situación jurídica de las mujeres en Marruecos: el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo y las manifestaciones populares del 12 de marzo de 2000. Analizo una serie de cuestiones sobre la problemática. Primero analizo el contexto, el contenido y la filosofía del proyecto de la mano de su ejecutor, el entonces Secretario de Estado para la Protección Social, la Familia y la Infancia, Muḥammad Saʿīd Saʿdī. La segunda cuestión será ver qué aspectos del citado plan provocaron el conflicto entre sus impulsores y el PJD y, finalmente, analizo el aspecto más importante: cómo afrontó y combatió el PJD y su hermano, el MUR, el proyecto; qué elementos utilizaron las dos entidades y especialmente el PJD, para articular su relato, su discurso para hacer frente al Plan, movilizar a importantes capas de la sociedad, legitimar políticamente su discurso, conseguir popularidad y ensanchar su base social.

No entra en mi interés abordar en profundidad toda la cuestión relativa al citado Plan, porque es una problemática amplia, e indudablemente me llevaría a abordar la sensible y compleja cuestión del género en Marruecos y, por lo tanto, se sale de mis objetivos en esta tesis doctoral, porque ya existen importantes trabajos académicos que han abordado tanto la lucha feminista en Marruecos como toda la problemática relacionada

[651] Ibid., p. 306.

con el citado proyecto[652]. Por otra parte, en este apartado en concreto he incluido al Movimiento Unidad y Reforma, porque como he explicado anteriormente el MUR está hermanado con el PJD y como movimiento religioso y social tuvo un importante papel en las movilizaciones contrarias al Proyecto de Integración de la Mujer, además, el MUR se coordinó con el PJD estableciendo un frente común contra el proyecto.

El Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer, propuesta estrella del Gobierno de al-Yūsufī, provocó un enconado debate social y político respecto a la situación de las mujeres y la familia, que, aunque no era la primera vez que se había puesto en el centro del debate político-social, esta vez el plan movilizó a un gran número de asociaciones, ONG´s, ulemas, movimientos sociales, partidos políticos e instituciones estatales. Además, en esta ocasión la discusión fue más polémica y virulenta y porque las partes enfrentadas se movilizaron, es más, la parte conservadora-islamista se hipermovilizó. Los dos bandos utilizaron algunas expresiones que a mi modo de entender son muy cuestionables y que llaman la atención, expresiones o palabras como "apóstatas", "enemigos de la religión" o "el islam está en peligro", "incitación al libertinaje", "los agentes del imperialismo" y "las nuevas cruzadas contra el islam", utilizadas por los detractores del proyecto. Por parte de los partidarios hubo

---

[652] Dentro de la amplia bibliografía que consagra el estudio de la problemática del género en Marruecos así como toda la problemática del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo destacan algunos de los siguientes estudios:Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 22, 1-34. Rabéa, Naciri (2014): "Le mouvement des femmes au Maroc, Nouvelles *Questions Féministes"*, vol. 33, no. 2, 2014, pp. 43-64. Saadi Said, Mohamed: "L'experience marocaine d'integration de la femme au développement", disponible en: https://www.codesria.org/IMG/pdf/SAADI.pdf?793/4ac9c4912b9aa3165bb86de86fd585e02081b92c. Zerari, Hayat (2006) : "Femmes Du Maroc entre hier et aujourd'hui: Quels changements? " Recherches internationales, n° 77, 3 - 2006, pp. 65-80. DAOUD, Zakya (1999): "Le Plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel", Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol. 38, pp. 245.257. Alami-M'chichi, Houria (2004): *Féminin-Masculin: la marche vers l'égalité au Maroc, 1993-2003*, Fes, Friedrich Ebert, 2004. Murgue, Bérénice (2011) : "La Moudawana: les dessous d'une réforme sans précédent", Les Cahiers de l'Orient, vol. 102, no. 2, 2011.

expresiones como "fundamentalistas", "retrógrados" o bien afirmaban que la manifestación de Casablanca era islamista. Eso muestra que hubo un elevado nivel de tensión entre las partes y que tal lenguaje obedecía a la voluntad de movilizar un gran número de partidarios o detractores, por parte de unos, y por parte de otros, de desacreditar o demonizar. El nivel de movilización, de discusión y el lenguaje empleado, sobre todo por el PJD y los opositores al plan muestra la gran brecha que hay entre el bando conservador y el modernista respecto a la concepción del papel de las mujeres en la sociedad y en la familia.

4.2.1. Los derechos de las mujeres en Marruecos: entre las convenciones internacionales, la ley islámica y la intervención monárquica

Los derechos de las mujeres y la igualdad respecto al hombre, así como la familia en el país alauí cogieron impulso a finales de los años 80, en concreto en 1987. En esta fecha nació la Unión de Acción Femenina (UAF), movimiento feminista pionero en Marruecos en favor de la lucha por los derechos de las mujeres y el fin de su discriminación y su marginación. La UAF lanzó una campaña en marzo de 1992 con el objetivo de recoger un millón de firmas para cambiar el Código Civil marroquí[653], en una carta abierta a la Cámara de los Diputados la UAF proclamaba: "Una verdadera democracia no puede funcionar, ni siquiera existir, si no hay igualdad entre los ciudadanos y ciudadanas ante el derecho"[654] […]. La UAF esgrimiendo que la Mudawana estaba desfasada, superada por la realidad cotidiana pidió una reforma en profundidad de la misma, haciendo hincapié en el hecho de que la mujer tuviera derecho a contraer matrimonio sin consentimiento de un tutor, en la prohibición de la poligamia, en la igualdad de los derechos sucesorios y en el divorcio por vía judicial[655].

La campaña de recogida de firmas y las demandas del movimiento feminista hizo que el sector tradicionalista y conservador se expresara en contra, alegando que la Mudawana como ley está inspirada en el Corán, que es la palabra sagrada de Dios, y por lo tanto, Dios es el único que puede legislar en ese territorio. Binkīrān en nombre de su movimiento censuró[656] al movimiento feminista y la campaña de recogida de firmas en su órgano de prensa, *al-Rāya*. Para neutralizar el conflicto entre los partidarios de una reforma profunda del estatuto jurídico de la mujer y el sector islamista-conservador

653 Murgue, Bérénice (2011): "La Moudawana: les dessous d'une réforme sans précédent", Les Cahiers de l'Orient, vol. 102, nº. 2, 2011.

654 Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos, Barcelona*, op. cit., p. 201.
655 Ibid., p. 201.
656 *Al-Rāya*, 20 de abril de 1992, p.1, citado en Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e Islam Político en Marruecos*, op. cit., p. 202.

partidario del statu quo, Ḥasan II se adueñó de la cuestión en su calidad de comendador de los creyentes, dirigiéndose a las mujeres, les anunció lo siguiente:

> Es un asunto que es de mi incumbencia. Soy yo quien tiene la responsabilidad de la Mudawana o de su aplicación. Refiérete a mí. Guárdate de mezclar, durante la campaña del referéndum y en las campañas electorales que le seguirán, lo que es del ámbito de la religión a lo que atañe a lo temporal y a la política. […] mujer marroquí, dirígete a mí, escribe al gabinete real. Asociaciones femeninas, dirigid vuestras observaciones, vuestras críticas, vuestras quejas y lo que os parezca que pueda perjudicar a la mujer y a su futuro rey de Marruecos, que, como comendador de los creyentes, tiene competencia para aplicar e interpretar el último versículo revelado al Profeta, sea la bendición para con él […]. Yo conozco las constantes de la religión, así como sé dónde puede intervenir el esfuerzo de interpretación de la religión[657].

Ḥasan II nombró una comisión en 1993 para reformar la Mudawana. El trabajo de la comisión se saldó con una reforma mínima[658] sin satisfacer ni a los modernistas ni a los conservadores[659].

Desde entonces la lucha por la situación jurídica de la mujer y la igualdad respecto al hombre han sido objetos de luchas y conflictos entre dos sectores de la sociedad marroquí, el sector modernista-progresista-secular y el sector conservador-islamista. Mientras el sector modernista considera y lucha para que la mujer consiga la igualdad plena y jurídica frente al hombre en todas las facetas, considerando que el marco y el referente tienen que ser las convenciones internacionales, entendiendo como universales los derechos de las mujeres[660]. No es que el sector modernista reniegue o actúe contra el islam, sino que interpreta o entiende, de una manera u otra, que el islam se tiene que adaptar a la realidad, que el islam no puede ir en contra de la igualdad ni contra los derechos de las mujeres. Así pues, la razón humana, la realidad cotidiana y la universalidad de los derechos humanos se anteponen a la ley divina. Por otra parte, el sector conservador-islamista sitúa la situación jurídica de la mujer y la igualdad de sexos dentro del marco y referencial islámico[661]. Este sector legitima sus postulados basándose en que el islam es la religión oficial y la religión mayoritaria de la sociedad y, sin ser regresivo o contrario a los derechos de las mujeres, vincula todo cambio o reforma que afecte a la situación de la mujer, a la igualdad y la familia a que se ajuste al

---

657 Daoud, Zakya (1993)*: Féminisme et politique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 19. Citado en Malika Zeghal, islam e islamismo en Marruecos, op. cit., p. 240.

658 Daoud, Zakya (1999): "Le Plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel", Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol. 38, pp. 245.257.

659 Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, op, cit, p. 202.

660 Said Saadi, Mohamed: "L'expérience marocaine d'intégration de la femme au développement", op. cit. Alami-M'chichi, Houria (2004): *Féminin-Masculin: la Marche vers l'égalité au Maroc, 1993-2003*, Fes, Friedrich Ebert. Murgue, Bérénice (2011) : "La Moudawana: les dessous d'une réforme sans précédent", *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 102, no. 2, 2011.

661 Macías Amoretti, Juan Antonio (2005):"La mujer en la ideología del Movimiento islamista de Marruecos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos-Sección Árabe-Islam*, Vol. 54, pp. 101-115.

marco o a las disposiciones de la ley islámica y, por consiguiente, los ulemas y expertos en ley islámica deben de tener un papel fundamental a la hora de modificar el Código del Estatuto Personal.

La brecha que separa estas dos concepciones sobre el estatus de las mujeres hace que la monarquía, ya sea en su calidad de ostentación de la jefatura de estado o en su calidad de comendadora de los creyentes, intervenga para dirimir y zanjar los debates que surgen sobre los derechos de las mujeres. Si en 1992 Ḥasan II intervino para terminar con el debate en torno a los derechos de las mujeres, en 2001, Muḥammad VI, ante la polémica y la división que creó el Plan Nacional para la Integración de la Mujer, intervino para nombrar una comisión según su criterio que le encargó de reformar la Mudawana.

De este modo, el Código del Estatuto de la mujer, así como la igualdad de sexos y muchas otras cuestiones más o menos sensibles-el aborto, por ejemplo- se debaten entre esas dos sensibilidades de la sociedad y la intervención de la Corona, que en el caso de Muḥammad VI actúa en sentido modernista, pero a la vez teniendo en cuenta la sensibilidad de la parte conservadora-islamista. El resultado siempre es un cambio que no satisface completamente a las partes.

La nueva Constitución, en vigor desde 2011, en cuanto a las disposiciones relativas a la igualdad y la familia refleja de forma meridiana las dos sensibilidades, el artículo 19 garantiza la igualdad entre la mujer y el hombre en base a los convenios y pactos internacionales firmados por Marruecos, pero todo eso lo suscribe respetando las constantes del Reino, que son la ley islámica y su ordenamiento jurídico. El citado artículo reza lo siguiente:

> El hombre y la mujer gozan, en igualdad, de los derechos y libertades de carácter civil, político, económico, social, cultural y medioambiental, enunciados en el presente título y en las demás disposiciones de la Constitución, así como en los convenios y pactos internacionales debidamente ratificados por Marruecos dentro del respeto de las disposiciones de la Constitución, de las constantes del Reino y de sus leyes. El Estado actúa para realizar la paridad entre hombres y mujeres. Se crea, a este efecto, una autoridad para la paridad y la lucha contra todas las formas de discriminación.

4.2.2. El Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo: implantación de los convenios internacionales y la promoción de un cambio radical jurídico y social de las mujeres

El Plan Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo era un proyecto gubernamental que tenía como objetivos fundamentales la emancipación y promoción de las mujeres y la consecución de la igualdad jurídica respecto a los hombres. El

proyecto fue impulsado en 1999 desde el Secretariado de Estado para la Protección Social, la Familia y la Infancia bajo la responsabilidad del entonces ministro comunista Muḥamed Saʻīd Saʻadī, miembro del Partido Progreso y Socialismo. La adopción del Plan obedeció al cumplimiento de las obligaciones internacionales y muy específicamente la IV Conferencia de Pekín[662], contraídas por el Estado marroquí por lo que se refiere a los derechos de las mujeres y al compromiso en el programa gubernamental de al-Yūsufī de llevar a cabo políticas públicas en favor del progreso de las mujeres y el logro de la igualdad de sexos.

La IV Conferencia de Pekín significó un importante hito para la agenda universal de igualdad de sexos. La Conferencia aprobó de forma unánime la Declaración y Plataforma de Acción de Pekín fijando una serie de metas estratégicas para el avance de las mujeres y la conquista de la igualdad de género en 12 esferas trascendentales[663]. La Declaración final comprometió a sus signatarios a incorporar los acuerdos a sus legislaciones nacionales. Por lo tanto, los Estados firmantes se comprometían a adoptar una serie de medidas en favor de la igualdad y la promoción de las mujeres entre las cuales estaban:

> La igualdad de derechos, de oportunidades y de acceso a los recursos, la distribución equitativa entre hombres y mujeres de las responsabilidades respecto de la familia y una asociación armoniosa entre ellos son indispensables para su bienestar y el de su familia, así como para la consolidación de la democracia (punto 15)[664].
>
> Adoptar las medidas que sean necesarias para eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres y las niñas y suprimir todos los obstáculos a la igualdad de género y al adelanto y potenciación del papel de la mujer (punto 24)[665].

Por otra parte, el Gobierno de alternancia presidido por el socialista al-Yūsufī tenía una gran sensibilidad progresista y la cuestión de la mujer estaba significativamente presente en su programa. En la presentación de los ejes de su acción de gobierno en abril de 1998, al-Yūsufī se refirió a la situación de las mujeres y anunció: "Poner en marcha una estrategia global que tienda a fortalecer la posición de la mujer y que aspire a combatir todas las formas de discriminación sufridas y liberar el potencial creativo"[666]. Para llevar a cabo su propósito el Ejecutivo de al-Yūsufī optó por aplicar la Declaración[667] de Pekín con la ayuda del Banco Mundial.

---

662 Hay que resaltar que Marruecos no ratificó en su totalidad los acuerdos de la IV conferencia de Pekín, puso su veto a las propuestas referidos al Código de Estatuto Personal.

663 Naciones Unidas, Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Pekín, 4 al 15 de septiembre de 1995. Disponible en :http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf.

664 Ibid.

665 Ibid.

666 Pérez Beltrán, Carmelo y Juan A. Macías Amoretti (2017): "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", op., cit.

667 En febrero del 1998 el Gobierno de ʻAbd al-Laṭīf al-Filālī (1194-1998), ya en sus últimos días organizó un taller a través del Secretariado de Estado de Ayuda Nacional encabezado por Zulīja Naṣrī con la ayuda

Muḥamed Sa'īd Sa'adī, su ejecutor y acérrimo defensor, lo justificaba apuntando lo siguiente:

> El Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo parte de la constatación del fracaso de las políticas públicas para la promoción de la mujer desde la independencia y hasta la llegada del Gobierno de alternancia en 1998, un fracaso que se refleja en la situación precaria de las mujeres en Marruecos[668].

Asimismo, justificó dicho fracaso en que las políticas respecto a la mujer tenían un enfoque exclusivamente social y humanitario[669]. Unos años después, Sa'adī se justificaba de la siguiente forma:

> Estamos en el siglo XXI, tenemos una identidad renovadora, no podemos quedarnos parados en la ley de Estatuto Personal del 1959, la sociedad ha cambiado de arriba a abajo, la mujer ha salido a trabajar, se ha integrado en la vida pública, tiene responsabilidades en la familia y fuera de ella, y las relaciones jerárquicas dentro de la familia ya no tienen ningún sentido[670].

El debate político-social sobre el Plan empezó a tomar forma a finales de julio de 1998[671] cuando el ministro Sa'adī organizó una serie de encuentros con el objetivo de informar sobre las líneas maestras del Plan a los demás ministerios, entre ellos al Ministerio de Asuntos Islámicos, y asociaciones civiles, de derechos humanos, asociaciones de mujeres progresistas y laicas, marginando a las asociaciones conservadoras y islamistas según afirman los miembros del PJD-MUR. El Plan se definió y se presentó al público en marzo de 1999 en un acto presidido por primer ministro 'Abd al-Raḥman al-Yūsufī con presencia de varios ministros y el vicepresidente del Banco Mundial[672].

El Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo (PANIFD[673], siglas en francés) era un vasto proyecto a corto, medio y largo plazo. Contaba con una batería de medidas que concernían cinco ámbitos; educación, salud, economía, representación político-institucional y finalmente el apartado más sensible, la ley del

---

del Banco Mundial , y con la participación de miembros del comité de seguimiento de la conferencia de Pekín, departamentos ministeriales, expertos, investigadores y asociaciones de mujeres y derechos humanos con el fin de aplicar la Plataforma de Pekín y establecer las prioridades y dominios de intervención. Como resultado de los trabajos se elaboraron los cinco ejes fundamentales del que sería el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer que el gobierno entrante de Youssoufi hizo suyo y lo intentó aplicar.

668 Said Saad, Mohamed: "L'expérience marocaine d'intégration de la femme au développement", op. cit.

669 Citado en Carmelo Pérez Beltrán y Juan A. Macías Amoretti (2017), "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", op. cit.

670 Med Radio (30 de junio de 2014). *Sa'īd Sa'adi en la diana de la acusación* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=3vy3jf_Pncc. Visto por última vez 24.02.19.

671 Pérez Beltrán y Juan A. Macías Amoretti (2017), "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", op. cit.

672 Ibid.

673 Las principales proposiciones del Plan que cuenta con 215 medidas se pueden consultar en este enlace: http://www.suffrage-universel.be/be/bemima08.htm.

Estatuto Personal (Mudawana). Cumplir los objetivos del Plan requería un fuerte compromiso político, del sector privado y de los poderes públicos, gran planificación institucional y un importante gasto económico.

Haciendo un breve resumen de los objetivos generales de cada apartado, el proyecto tenía como finalidad en el ámbito educativo garantizar la educación completa de las mujeres, la alfabetización de las mujeres adultas y menores que habían abandonado la escolarización, entre muchas medidas. En el ámbito de la salud se perseguía establecer una política nacional efectiva de salud y de planificación familiar. Reducir las tasas de mortalidad y morbilidad maternas, ampliar los servicios de planificación familiar y los métodos anticonceptivos, prevenir el aborto clandestino, el cáncer de mama o la esterilidad. En el ámbito económico el Plan pretendía favorecer y aumentar la inserción laboral de las mujeres, aumentar su formación profesional, reducir la situación de pobreza. Reducir la desigualdad, explotación y precariedad de las mujeres en el ámbito laboral. En cuanto a las medidas en el ámbito político-institucional el Plan tenía como objetivos promover el acceso a las mujeres a los altos cargos de la administración y aumentar la representación de las mujeres en las instituciones políticas locales, nacionales e internacionales.

El Plan fue rechazado en su totalidad por todo el abanico conservador-islamista, eso sí, con menos contundencia por parte del Movimiento Justicia y Espiritualidad. Los cuatro apartados mencionados no provocaron mucho ruido por parte de los movimientos islamistas, sin embargo, fueron los cambios propuestos relativos al Estatuto Personal de la mujer donde hubo más contestación y una fuerte oposición por parte del binomio PJD-MUR, ulemas, Ministerio de la religión y resto de la corriente religiosa.

Los cambios más destacados propuestos para ser reformados concernientes al apartado del Estatuto Personal eran los siguientes:

- Elevar la edad de matrimonio a 18 años para las chicas.
- La tutela matrimonial debe ser opcional.
- La introducción de divorcio legal como la única manera de acabar con los lazos matrimoniales.
- La solicitud de divorcio puede ser hecha por el marido o la mujer.
- Suprimir la poligamia: al ser considerada una amenaza para la estabilidad de la familia.
- Establecer la edad de custodia de los niños, independientemente de su sexo, a la edad de los 15 años.
- El nuevo matrimonio de la madre no debe ser causa de la pérdida de la custodia de sus hijos.
- Conceder a la mujer divorciada la mitad de los bienes adquiridos durante el matrimonio.
- La creación de los tribunales de familia: en donde se toman las decisiones con la ayuda de expertos en asuntos de familia como: psicólogos, trabajadores sociales.

- Permitir la concesión de la nacionalidad marroquí a los niños nacidos de madre marroquí y padre extranjero.

Para el ministro Sa'adī el Código de Familia era abusivo y marginaba a la mujer, porque según sus palabras:

> Consagra la obediencia al marido, el repudio ejercido exclusivamente por el hombre, posibilita al hombre negar a la mujer el derecho al trabajo. El estatus jurídico consagra la inferioridad de la mujer y la confina en su papel tradicionalmente reducido a la de un vientre y una madre-esposa. Este Código de Familia es discriminatorio e injusto con respecto a la mujer[674].

4.2.3. Los opositores al PANIFD: PJD-MUR, Ministerio de la religión y los ulemas

Una de las primeras voces de peso contraria al PANIFD vino desde dentro del Gobierno mismo. Fue el Ministro de los Asuntos Islámicos, 'Abd al-Kabīr 'Alawī al-Mdigrī quien rechazó de forma vehemente el contenido del Plan[675]. Luego vino la oposición al proyecto por parte de los ulemas oficiales, de los adules (notarios musulmanes), de la intelectualidad islamista-conservadora, de las asociaciones civiles y sociales conservadoras. Sin embargo, fue el tándem PJD-MUR, quienes denunciaron de forma exacerbada y contundente el proyecto. El binomio rechazó el plan a través de múltiples formas, a través del grupo parlamentario del PJD en el Parlamento, a través de la prensa ligada y afín, en este caso el diario *Attaŷdid* (la Renovación), mediante debates, encuentros y reuniones con asociaciones civiles ligadas o afines, a través de las mezquitas, y de sus intelectuales mediante la publicación de libros[676].

El binomio PJD-MUR planteó su oposición al PANIFD como una batalla cultural, política, identitaria y social contra el imperialismo, el laicismo, la aculturación y la occidentalización de la mujer y la familia musulmana marroquí. El PANIFD fue muy

---

[674] Said Saadi, Mohamed: "L'expérience marocaine d'intégration de la femme au développement", op. cit.

[675] Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, y Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", op., cit.

[676] El binomio PJD-MUR a través de sus intelectuales y líderes publicó una serie de libros argumentando su posición respecto PANIFD. Entre las que he consultado están:
MUR (2000): *Mawqifunā mimmā summiya Mašrū' juṭṭat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāŷ al-mar'a fī l-tanmiyya (Nuestra posición respecto al llamado Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo)*, Casablanca, Manšurat al-Furqan.
Al-Hayā, Muṣṭafā (2001): *Al-Mar'a al-magribiyya bayna masārayn wa-masīratayn (La Mujer marroquí entre dos caminos y dos manifestaciones)*, Rabat, Top Press.
Šūkrī, Farīd et al. (2001): *Ḥuqūq al-mar'a bayn al-azma wa-l-badīl: Qirā'a naqdiyya fī Mašrū' juṭṭat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāŷ al-mar'a fī al-tanmiyya (Los derechos de la mujer entre la crisis y la alternativa: análisis crítico del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo),* Casablanca: Manšurat al-Furqan.

estudiado por parte del PJD-MUR y fue atacado mediante argumentos religiosos, políticos, económicos, nacionalistas y populistas.

El jefe del MUR Aḥmed al-Raysūnī, ulema, doctor en sharía Islámica y experto en las intenciones de la sharía (maqāṣid al-šarīʿa) publicó en enero del año 2000 un memorándum[677] dirigido al pueblo marroquí, a dos meses de celebrarse la marcha de Casablanca. En la misiva, al-Raysūnī argumentó mediante la interpretación de las fuentes primarias del islam, es decir el Corán y la tradición profética, que el Plan chocaba con las disposiciones categóricas de la sharía islámica:

> El estudio de este proyecto demuestra que choca con las disposiciones fijas del Corán y la sunna, y su aplicación llevará a sembrar las razones de la división entre los miembros de la familia y eliminará los fundamentos de afecto, compasión y solidaridad entre sus miembros.

Aḥmed al-Raysūnī expone los puntos rechazados por parte del binomio PJD-MUR al considerarlos que socavan los fundamentos del Corán:

> Permitir que las chicas se casen sin el permiso de sus padres o de sus tutores es contrario al hadiz del profeta: *Lā nikāḥ ila bi-waliyy wa šāhid aʿadl* [no hay matrimonio salvo con un tutor y dos testigos justos]. Aunque la realidad demuestra que forzar a las chicas a casarse con aquellos que no les agradan o impedir que se casen con quienes eligen es rara; así como que la abolición de la tutela en el matrimonio también choca con nuestras normas sociales, que todavía requieren la presencia de parientes incluso para el marido y por otra parte ven en eso una garantía para el éxito del matrimonio.
>
> Hacer que el divorcio sea un caso solo en los tribunales, lo cual conducirá a una gran confusión en la familia, en la ambigüedad en el estado matrimonial durante la etapa de juicio y pérdida de los derechos de los niños debido a la complejidad de los procedimientos judiciales y la duración de la decisión, así como a la enemistad resultante entre los cónyuges y romper el camino de la reconciliación. El resultado es la renuncia a casarse, la promoción de las relaciones prohibidas, y no se protege a la familia del divorcio, como afirman los autores del proyecto.
>
> Compartir la riqueza que el esposo poseía durante la vida conyugal en el momento del divorcio es comer el dinero de la gente de forma ilícita y provoca la destrucción de las disposiciones de placer, la pensión alimenticia de los niños, el sistema de herencia y el daño a otros miembros de la familia que contribuyeron a la formación de la riqueza.
>
> La elevación de la edad mínima para contraer matrimonio a 18 años, en eso hay arbitrariedad al derecho legítimo y natural de las mujeres, […] sabiendo que el matrimonio precoz es un fenómeno muy limitado, como demuestran las estadísticas, y no

---

677 El memorándum se puede leer íntegramente en internet. http://sunah.org/main/4829-4-%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86-%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%85%D8%A7-%D8%B3%D9%85%D9%8A-%D8%A8%D9%80--%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D8%AE%D8%B7%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%A5%D8%AF%D9%85%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%85%D9%8A%D8%A9-.html. Visto última vez 06.05.18.

obstaculiza la integración de la mujer en el desarrollo. Lo que destaca que el objetivo son las disposiciones de la ley islámica que no cumplen con los convenios internacionales.

La prohibición de la poligamia, que fue permitida por Dios en algunos casos y no impuesta, pero la condiciona a la justicia como se afirma en el versículo [*casaos entre las mujeres que queráis, con dos, tres o cuatro; pero si teméis no ser equitativos entonces con una sola…*]. Sin embargo, la poligamia es muy limitada y no afecta la estabilidad de la familia marroquí ni obstaculiza la integración de la mujer en el desarrollo. Lo que realmente la amenaza es la proliferación de la corrupción, la multiplicidad de novias, la infidelidad conyugal y el aumento de la soltería, que al proyecto no le importa.

El Plan no es nacional, comenzó con el deseo de seguir las decisiones de conferencias internacionales como la Conferencia de Pekín y otras, que llamaron al reconocimiento y normalización de la práctica y expansión del concepto de familia para incluir a la familia basada en relaciones sexuales ilícitas y anormales y la propagación del adulterio y la corrupción facilitando el acceso a los preservativos con el pretexto de proporcionar salud reproductiva y prevención de enfermedades sexuales. Y considera la división de roles dentro de la familia, y los conceptos de paternidad y maternidad, de tradiciones obsoletas y controles sociales superados. […] plantea problemas poco realistas que no tienen nada que ver con el desarrollo, sino que responden a consideraciones ideológicas. Así como, es un plan excluyente basado en una visión unilateral que representa la opinión de un grupo limitado de asociaciones con orientaciones no religiosas.

Basīma Ḥaqāwī[678], la dirigente política y el rostro femenino más conocido y mediático del PJD, reconocía la necesidad de revisar y reformar el Código del Estatuto Personal, pero se preguntaba cual tenía que ser el referente para reformarlo. Ḥaqāwī responde que como pueblo musulmán no pueden aceptar ningún cambio que provenga de un referente externo al referencial islámico[679]. Ḥaqāwī afirma que el Plan quiere excluir la ley islámica de la legislación marroquí. "La sociedad marroquí es musulmana y no puede estar en consonancia con un Plan que adopta el referente occidental y golpea los preceptos coránicos y revoca la ley islámica"[680]. El segundo motivo del rechazo al Plan según Ḥaqāwī es que detrás de él hay una voluntad secreta de destruir la identidad islámica e imponer un modelo occidental de familia, Ḥaqāwī ve detrás del Plan de Acción Nacional un complot occidental y afirma lo siguiente:

[P]ara los ulemas lo más peligroso es el menoscabo a los textos sagrados del Corán y la legislación divina en el Código del Estatuto Personal. […] Nosotros vemos que este plan es necesario rechazarlo rotundamente. Porque el trasfondo no es inocente, quieren conseguir réditos para Occidente dentro del proyecto de la globalización futura y que lo

---

678 Basīma Ḥaqāwī (1960/Casablanca) es la política más popular del PJD. Licenciada en psicología social, es una de las militantes más antiguas y respetadas del PJD. Diputada de forma ininterrumpida desde 2002 hasta 2011. Es Ministra de la Familia, Solidaridad, igualdad y Desarrollo Social desde 2011 hasta la actualidad.

679 Šūkrī, Farīd et al. (2001): *Ḥuqūq al-mar'a bayn al-azma wa-l-badīl: Qirā'a naqdiyya fī Mašrū' juṯṯat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāŷ al-mar'a fī al-tanmiyya,* op. cit., p.11.

680 Ibid., p. 13.

están preparando ahora mediante conferencias y encuentros intelectuales, que aparentemente tienen objetivos económicos, pero en el fondo tienen una base ideológica y cultural. Por lo tanto este proyecto […]. No es un proyecto nacional, pero es un proyecto que entra dentro de un plan internacional que ha sido difundido a todos los países en desarrollo, entre ellos los países árabes islámicos, para que desaparezca todas las características de la identidad árabe islámica y permanezca un único modelo, el modelo más poderoso del mundo[681].

Preguntada en una entrevista sobre su posición respecto al Plan como mujer, Basīma Ḥaqāwī responde:

> [D]ebes de saber querido hermano que este enfrentamiento entre nosotros y los defensores de ese plan fue liderado por mujeres antes que los hombres en el Partido Justicia y Desarrollo y en nuestras organizaciones de la sociedad civil. Quién determinó eso fue nuestra convicción de que quien viole las disposiciones de Dios, declara la guerra a Dios y que estamos vigilantes ante quien declara la guerra contra Dios tanto dentro como fuera del Parlamento. Podemos ponernos de acuerdo en muchos asuntos y podemos negociar negociaciones sociales y políticas con todas las partes, pero nunca aceptaremos que se asocie con Dios cuando se dice que Occidente puede legislar mejor que Dios, cuando se dice que los convenios internacionales son mejores que la ley islámica[682].

Asimismo, en la misma entrevista se le cuestionó sobre las acusaciones de los oponentes del PJD de que las mujeres del partido islamista están en contra de los derechos de las mujeres. A lo que Basīma Ḥaqāwī responde:

> [Q]ue digan lo que quieran, lo que sabemos acerca de nosotras mismas, como mujeres musulmanas, obtuvimos la sabiduría y alcanzamos los más altos grados científicos, entre nosotras hay médicos, abogadas e investigadoras en diversas ciencias. Y estamos abiertas, en la medida necesaria, al patrimonio humano y la vida moderna y todos los mundos, pero al mismo tiempo nos aferramos a nuestra identidad y a la salvaguarda de las órdenes de Dios y las seguimos en nuestra vida diaria y profesional[683].

Durante mi entrevista con Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, hombre fuerte del PJD y actual jefe de Gobierno, le pregunté sobre las razones de la oposición del PJD al Plan, al-'Utmānī respondió: "Teníamos profundas discrepancias con los que presentaron el proyecto, no estábamos de acuerdo ni en el referencial, ni en la metodología ni en el enfoque del mismo"[684].

El doctor Farīd Šūkrī experto en las intenciones de la sharía islámica y profesor de la materia en la Universidad Ḥasan II de Muhammadia, uno de los intelectuales del MUR,

---

681 Ibid., pp. 13-14.

682 Entrevista de Basīma Ḥaqāwī en el diario *Al-Šarq al-Awsat*, 21 de octubre de 2002. Disponible en internet. http://archive.aawsat.com/details.asp?article=131170&issueno=8728#.WzOHNvkzbIW. Visto por última vez 11.12.18.

683 Ibid.

684 Entrevista con Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, 25.01.15, Rabat.

afirmó que no están en contra de la integración de la mujeres en el desarrollo económico, social y político, ni tampoco están en contra de los derechos de las mujeres. Las reservas son en relación a la filosofía del Plan, planteamiento, metodología y el marco referencial.

> Nuestras reservas no son sobre el principio de la integración de la mujer en el desarrollo, sino que las reservas son: primero, sobre el referencial internacional que fue adoptado de manera amplia y obligatoria por encima del referencial islámico y nacional. Segundo, sobre la metodología con la que se trataron los problemas de la mujer marroquí y las propuestas presentadas. Tercero, sobre la forma con la que se discutieron algunas disposiciones, en especial las que contravenían a la ley islámica[685].

El profesor Farīd Šūkrī considera la Conferencia de Pekín, origen del PANIFD, fuertemente influenciada por la filosofía occidental americana[686]. Para él, primero, la citada conferencia llama a la normalización de la homosexualidad, segundo, la Conferencia llama a dejar de entender el modelo familiar tradicional compuesto por un hombre y una mujer, sino que, según él, llama a aceptar muchos formatos de familia, por ejemplo, familias homosexuales[687].

Sin embargo, lo más peligroso que hay en el Plan no son las disposiciones que querían cambiar en lo referido al Código del Estatuto Personal, sino que para él, lo más peligroso es que el Plan se basa sobre un "planteamiento de género". Šūkrī considera que el concepto de género se basa en hacer que los roles naturales (*fiṭriyya)*, inherentes de la mujer; maternidad o cuidado de la casa, son roles culturales que pueden ser ejercidos por los hombres. "Lo peligroso de este Plan está en esta filosofía que ve los roles del hombre y la mujer como roles sociales que se pueden revisar"[688].

"No es una batalla en defensa de la mujer, sino es una batalla en defensa de dos referentes: el referente islámico o el referente occidental, laico y no religioso"[689].

Otro de los motivos del rechazo al Plan radica en sus disposiciones referidas a la utilización de métodos anticonceptivos. El Plan llama a la utilización del condón como método anticonceptivo para prevenir enfermedades de transmisión sexual, según sus promotores. Pero para el académico este hecho refleja el sesgo ideológico del proyecto, es el motivo que demuestra según él que el Plan está hecho en base al referente extranjero y no al referente islámico. Llamar a la utilización del condón es hacer un llamamiento a la libertad sexual y a la corrupción moral, al libertinaje según Šūkrī. Para

---

685 Šūkrī, Farīd et al. (2001): *Ḥuqūq al-mar'a bayn al-azma wa-l-badīl: Qirā'a naqdiyya fī Mašrū' juṯṯat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāŷ al-mar'a fī al-tanmiyya,* op. cit., pp. 16-17.

686 Ibid., p. 17.

687 Ibid., p. 16.

688 Ibid.

689 Ibid., pp. 18-19.

el profesor, combatir las enfermedades de transmisión sexual es suficiente con la educación islámica y moral en las aulas y en los medios de comunicación[690].

El MUR publicó un libro de apenas 60 páginas titulado: *Mawqifunā mimmā summiya Mašrū' juṯṯat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāŷ al-mar'a fī l-tanmiyya* (Nuestra posición respecto al llamado Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo) por el cual pretendía argumentar su rechazo al Plan.

En la introducción se describe a la familia musulmana como el último reducto de fortaleza que preserva la cohesión de la sociedad por los roles educativos y sociales que ejerce, así como portadora de los valores islámicos. Asimismo se alerta de que la familia islámica se ha convertido en objetivo de un plan internacional para destruir sus fundamentos islámicos[691].

> Las desavenencias no están en la voluntad de integrar a la mujer en el desarrollo, las desavenencias están entre los quieren que se haga dentro de la visión islámica, que dignifica a la mujer y da gran importancia a la familia, al ser una institución basada en la complementariedad, afecto y misericordia y no sobre la base del conflicto y las quejas, y los que quieren imponer un nuevo modelo social y jurídico de forma forzada en respuesta a los dictados internacionales sin importarles que chocan con la ley islámica y sus propósitos[692].

El rechazo frontal al PANIFD se argumenta en estas cinco razones:

El plan adopta referentes internacionales que chocan con la ley islámica. El MUR argumenta su oposición a las convenciones internacionales porque chocan con el referencial islámico, "porque representa el fundamento principal de la identidad y el pilar de nuestra existencia civilizacional y cultural"[693].

> Nos obliga al cambio de nuestra piel y nuestra identidad. Es sabido que las convenciones internacionales como las convenciones internacionales de Nairobi, Pekín, y Copenhague son solo herramientas para formular sociedades humanas al estilo occidental arruinadas en el ámbito familiar y penetrar el modelo social islámico donde la familia tiene una posición central[694].

El plan adopta enfoques filosóficos contrarios a los fines del islam sobre la familia. En este punto defienden el modelo de familia que según ellos es el verdadero islámico, en el que la familia es una institución que se basa en la complementariedad de la pareja y en la distribución de los roles en base a las especificidades biológicas de cada persona.

---

690 Ibid., pp. 18.
691 MUR (2000): *Mawqifunā mimmā summiya Mašrū' juṯṯat al-'amal al-waṭaniyya li-idmāŷ al-mar'a fī l-tanmiyya,* op. cit., pp. 3-5.
692 Ibid., p.6.
693 Ibid., p.8.
694 Ibid., p.10.

> La familia es una institución que se basa sobre la complementariedad funcional y la distribución de los roles según lo que Dios le ha dado a la persona en base a sus especificidades biológicas, y a las características naturales […]. Por ejemplo, el embarazo, el parto, lactancia y la educación de los hijos en la fase inicial, y lo que necesitan en cuanto a necesidades psicológicas y emocionales, son en la visión islámica elementos de fuerza en la mujer[695].

La crítica a la filosofía de género es el hilo argumentador de su rechazo al PANIFD, además de vincular la cuestión del género con algo extranjero, occidental y ajeno a la cultura islámica, critican que "la filosofía de género" pretende cambiar los pilares de la institución del matrimonio islámico.

El plan es excluyente y no es objeto de consenso. Los opositores se basan en comunicados públicos de diferentes organismos y asociaciones marroquíes que negaron ser consultados respecto al Plan. Entre ellos estaba la Liga de Ulemas próxima al Ministerio de Asuntos Islámicos, los ulemas diplomados de *al-Dār al-Ḥadīṯ al-Ḥasaniyya*, Instituto Superior para el Estudio del Hadiz, la asociación de adules marroquíes y asociaciones de mujeres y asociaciones civiles. Aseguran los opositores al Plan que más de una cincuentena de asociaciones fueron excluidas por el Gobierno para debatir el PANIFD[696].

A finales de noviembre del 1999 se reunieron una serie de ulemas, intelectuales, académicos, representantes de asociaciones de mujeres, de la sociedad civil, para crear un Comité Nacional para la Protección de la Familia Marroquí que defendía "el modelo de la familia musulmana marroquí". Este Comité perteneciente a la sociedad civil, sin adscripción política pero que estaba en la órbita del PJD, iba a defender lo que ellos consideraban el modelo adecuado de familia musulmana, y hacer frente al Plan[697]. Su discurso era idéntico al PJD y a todo el abanico conservador-islamista que rechazaba el Plan. Este Comité sirvió para aglutinar en una plataforma de rechazo al Plan a todas las asociaciones, entidades, personalidades, etc, contrarias al Plan.

El plan es ideológico y no se adapta a la problemática de la realidad marroquí. El Plan según el MUR está basado en propósitos ideológicos que se basan en orientaciones impuestas en referencia a las convenciones internacionales, no se basa en las necesidades, ni en la realidad marroquí ni en el respeto a las particularidades de la sociedad marroquí. El Plan contiene medidas que pueden crear inestabilidad en el seno de la familia[698].

El plan depende de la financiación extranjera. El MUR hace una severa crítica al papel del Banco mundial financiador del proyecto[699], considera este organismo como un

---

695 Ibid., p. 18.
696 Ibid., p. 29.
697 Ibid.
698 Ibid., p. 33.
699 Ibid., pp. 52-53.

instrumento en favor de la globalización económica[700] y se pregunta cómo es que el Banco Mundial considera una de sus prioridades financiar programas sociales o humanitarios como los educativos, relacionados con la mujer o la vivienda[701]. El MUR considera que la preocupación del Banco Mundial respecto a estas cuestiones no es inocente, sino que a cambio de financiar dichos proyectos pretende imponer los valores de la globalización occidental[702]. El MUR afirma que países de la Unión Europea, además de entidades de los Estados Unidos y Canadá, han financiado a asociaciones marroquíes pro PANIFD. Se pregunta si las asociaciones marroquíes receptoras de la ayuda económica serán capaces de oponerse a las ideas y las orientaciones de las instancias financiadoras[703]. La razón de este análisis es que los opositores al Plan lo consideran como un Plan premeditado de instancias internacionales con el objetivo de imponer un modelo social y familiar laico a la sociedad marroquí, una sociedad musulmana.

Este documento pretende dejar claro por parte del MUR y sus aliados que el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo responde a un plan urdido a nivel internacional bajo patrocinio de instituciones internacionales y países laicos occidentales con el objetivo de destrozar los valores éticos y morales islámicos de la familia musulmana marroquí, y por consiguiente de la sociedad marroquí, considerada como pilar fundamental de la estructura social, a cambio de implantar un modelo social y de familia basado en los valores occidentales laicos e imperialistas.

4.2.4. Otros actores contrarios al PANIFD. ‘Abd al-Kabīr ‘Alawī al-Mdigrī: “La reforma de la Mudawana es una amenaza para el islam”.

La reacción de ‘Abd al-Kabīr ‘Alawī al-Mdigrī contraria al PANIFD fue instantánea una vez conocido el contenido del mismo[704]. Éste creó una comisión *ad hoc* de sabios de la Liga de Ulemas de Marruecos. Los expertos en la sharía islámica alertaron en su informe sobre la “amenaza al islam” que suponían los cambios promovidos en referencia al Código de Estatuto personal al afirmar: “Denigra la jurisprudencia islámica y amenaza la

700 Ibid.
701 Ibid.
702 Ibid., p. 54
703 Ibid.
704 Alami-M’chichi, Houria (2004): *Féminin-Masculin: la marche vers l'égalité au Maroc, 1993-2003, Fes, Friedrich Ebert,* op. cit., pp. 55-56.

continuidad de la religión musulmana con disposiciones hostiles a las fuentes de la religión consagrada en el libro como en la tradición"[705].

Entre las críticas al Plan se recoge que está muy ampliamente inspirado en el derecho de familia europeo y el carácter laico europeo. El Plan tiene voluntad de marginar la ley islámica en el Código de Familia. Subrayan que sólo los ulemas tienen la competencia de realizar el esfuerzo intelectual de reforma (*iŷtihād*), rechazando categóricamente cualquier posibilidad de abrirse a otros componentes de la sociedad, especialmente a las asociaciones de mujeres feministas, que están demasiado familiarizadas con el modelo de la familia occidental y que no dominan los instrumentos de *iŷtihād*. Los ulemas constatan la utilización abusiva y con un sentido pervertido de ciertos términos como tolerancia, apertura, *iŷtihād*, etc., por parte de los promotores del Plan[706][707].

Para los ulemas consultados por al-Mdigrī elevar la edad del matrimonio es dañino. Anular la tutela es contraria al rito malikí. Para los ulemas el matrimonio es un asunto que tiene muchas funciones y no solo compete a la mujer. Las sentencias judiciales de divorcio son una influencia occidental. La poligamia debe ser perenne en tanto que está estipulada en el Corán. Los tribunales de familia propuestos en el PANIFD con el objetivo de conceder el divorcio son considerados por los ulemas innecesarios. La instauración de juezas de instrucción tiene más inconveniencias que ventajas[708].

'Abd al-Kabīr 'Alawī al-Mdigrī hizo valer su condición de ministro independiente y sin ninguna obediencia al primer ministro-sólo rendía cuentas ante el rey- para criticar abiertamente el PANIFD y de forma vehemente los cambios que concernían al Estatuto jurídico de la mujer. Para 'Abd al-Kabīr 'Alawī al-Mdigrī la Mudawana es un territorio exclusivo de los ulemas: "Los magistrados, abogados, psiquiatras y similares no pueden, en ningún caso, tener el nivel requerido para revisar leyes como la Mudawana ". Para al-Mdigrī la adopción de las convenciones internacionales como marco de referencia a la hora de cambiar el Código del Estatuto Personal equivale a una guerra contra el islam y a la occidentalización de las mujeres.

> [E]l debate sobre la liberación de la mujer es solo una especie de venganza sobre bases seculares que, en su enfoque y en su contenido, es una de las facetas de la guerra de civilización contra el renacimiento islámico. […] Todos estos informes pretenden hacer que la mujer musulmana sea una fotocopia conforme a la mujer occidental, una sociedad donde han desaparecido los valores de la creencia, el respeto y la moral, y se han

[705] Daoud, Zakya (1999): "Le Plan d'intégration de la Femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel", Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol. 38, 1999, p. 247.
[706] Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", op. cit.
[707] Alami-M'chichi, Houria (2004): *Féminin-Masculin: la marche vers l'égalité au Maroc, 1993-2003,* op. cit., pp. 55-56.
[708] Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", op. cit.

> desenfrenado los instintos de satisfacción, libertinaje y libertad absoluta, que anuncia el final de la civilización contemporánea[709].

Ya en 2004 al-Mdigrī [710] concedió una entrevista al semanario *Tel Quel* en el cual afirmó que hubo tensión[711] con 'Abd al-Raḥman al-Yūsufī respecto al Plan. Preguntado sobre su oposición al Plan gubernamental argumentó lo siguiente:

> Cuando el Plan se puso en nuestras manos, traté sin éxito de convencer a al-Yūsufī de tener en cuenta la opinión de los ulemas. Es más, le envié un informe de algunos ulemas sobre el tema. Pero al final, no prestó atención. Me opuse al procedimiento seguido por el primer ministro porque presidió una manifestación de apoyo al Plan. Entonces, no me sentí cómodo con la idea de recibir a los ulemas en el marco de un comité ampliado que disolviera sus puntos de vista en su interior. Al final consideré que solo el rey estaba calificado para invitar a los ulemas. El Código de Familia es un asunto religioso, y corresponde decidir sobre él al comendador de los creyentes[712].

Hay dos cuestiones a resaltar en la oposición al PANIFD por parte de al-Mdigrī y los ulemas. El antiguo ministro, al igual que los sabios, rechazaba el Plan por dos motivos fundamentales: el referente ideológico del Plan y la exclusión de los ulemas en cuanto a su elaboración. El estamento religioso y al-Mdigrī, doctor en ciencias islámicas, veían una amenaza contra el islam en los cambios propuestos en el Código del Estatuto Personal al estar influenciado por las convenciones internacionales. Si se aplicaban las reformas propuestas en la situación jurídica de la mujer equivaldría a occidentalizar la mujer musulmana marroquí y, por ende, occidentalizar y secularizar a la familia musulmana. En este caso sus argumentos y la retórica empleada no diferían del tándem PJD-MUR y de todo el abanico conservador-islamista.

Aquí hay dos cuestiones importantes. La primera es que, por una parte, la similitud de los discursos de rechazo al Plan por parte del PJD-MUR y de al-Mdigrī -que ocupaba un Ministerio de soberanía-, junto con los ulemas sabios muy respetados por la sociedad, además de funcionarios del Estado ayudó a legitimar el discurso del PJD. Por otra parte, se estableció una alianza sin ser coordinada y programada de presión al Gobierno e indirectamente a la monarquía para que el Plan no progresara, porque el rey era el

---

709 Daoud, Zakya (1999) : "Le Plan d'intégration de la Femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol. 38, p. 248.

710 'Abd al-Kabīr 'Alawī al-Mdigrī fue relevado por Mohamed VI en 2002 después de estar 17 años al frente del Ministerio de Habous y de los Asuntos Islámicos.

711 *Attajdid,* 22 de noviembre de 2004. Disponible en: https://www.maghress.com/attajdid/2145. Visto por última vez 24.02.19.

712 Al-Mdigrī cuenta lo siguiente: *Tenía mis propias posiciones independientes dentro del Gobierno, […]. La situación llegó a su punto máximo cuando el señor al-Yūsfī me dijo durante una reunión de gabinete: "Le recuerdo Sr.* Mdigrī*: que el ministro debe callarse o presentar su renuncia". Le contesté: estate seguro sr. al-Yūsfī que no me callaré y no presentaré mi renuncia*.
Fuente: *Attajdid,* 22 de noviembre de 2004. Disponible en: https://www.maghress.com/attajdid/2145. Visto por última vez 24.02.19.

comendador de los creyentes, perteneciente al linaje profético y como tal, tenía que salvaguardar el islam.

La segunda cuestión concierne al estamento religioso y está relacionada con su marginalización en la elaboración del Plan. Este hecho provocó un debate respecto al papel de los ulemas en la sociedad. Es decir: ¿quién puede reformar la Mudawana? Y, por lo tanto, ¿quien puede realizar el *iŷtihād*? Los ulemas, al igual que el PJD y todo el bando conservador-islamista, circunscribían el Código de Familia a un asunto islámico, una cuestión sagrada y, por lo tanto consideraban vinculante y preponderante el veredicto de los ulemas como expertos en ley islámica[713]. Por lo tanto, los ulemas como expertos en el Corán y la tradición profética se consideraban los únicos aptos para interpretar la ley divina y por consiguiente los únicos capaces de realizar *iŷtihād*. Este planteamiento choca con las posiciones del sector modernista, que eran los promotores y defensores del Plan. Para ellos la Mudawana es una creación humana inspirada por la sharía[714]. Consideran y defienden que la Mudawana no era una cuestión exclusiva de los ulemas, y, por lo tanto, la voz de los ulemas tenía la misma importancia que los activistas de los derechos humanos, las asociaciones pro-derechos de las mujeres, el movimiento feminista, los juristas o los sociólogos.

La oposición de los ulemas al Plan se convirtió en una baza del PJD que ejercía de agitador contra el Gobierno, el bando modernista y el Plan. El PJD utilizaba la "discriminación" de los ulemas como parte de su retórica en su oposición visceral al Plan, llamaba abiertamente a los ulemas a pronunciarse en contra y a la vez en el Parlamento defendía los derechos de los ulemas de los ataques del sector modernista.

4.2.5. Nādya Yāsīn y la posición ambigua de Justicia y Espiritualidad

Nādya Yāsīn, en representación de las mujeres pertenecientes al movimiento de su padre, aseguró en una entrevista[715] que Justicia y Espiritualidad no salió a la calle en contra del PANIFD, ni para decir que el Código de Estatuto Personal era un texto sagrado que no podía corregirse o revisarse. Tanto para Nādya Yāsīn como para su movimiento, la Mudawana no es un texto sagrado, sino que es un texto que se puede

---

713 Murgue, Bérénice (2011): "La Moudawana: les dessous d'une réforme sans précédent", *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 102, no. 2, 2011, pp. 15-29.

714 Ibd.

715 Entrevista de Nādya Yāsīn en el diario *Assabah*, 20 de abril del 2000. La entrevista esta reproducida íntegramente en la web del movimiento Justicia y Espiritualidad. https://www.aljamaa.net/ar/2000/04/20/%D9%86%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D8%AE%D8%A7%D8%B5-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%A8%D8%A7%D8%AD/. Visto por última vez 24.02.19.

modificar y revisar mediante la utilización del *iŷtihād* y en el marco de la identidad islámica."Si queremos cambiar, esto debe hacerse desde nuestra identidad y la voluntad de nuestro pueblo, que es ante todo un pueblo musulmán".

> Nuestra presencia es una evidencia de que en un momento adecuado nos unimos todas las fuerzas islámicas en Marruecos, y les dije a varios medios que no bajamos por las calles de Casablanca contra el Plan, sino contra la agresión cultural de la que el Plan es una gota en el océano[716].

Justicia y Espiritualidad tuvo un papel secundario en la marcha de Casablanca del 12 de marzo de 2000. Así como su oposición al Plan fue tibia en comparación con la oposición dialectalmente virulenta expresada por el binomio PJD-MUR, sus aliados y los ulemas. No es descabellado afirmar que la oposición del PJD-MUR y el papel central jugado por estas dos instancias islamistas en los preparativos y marcha de Casablanca pesaron en la posición respecto al plan por Parte del movimiento de Yāsīn y su posterior participación en la marcha. Nādya Yāsīn reconoce que la oposición de su movimiento al Plan era más política que de principios.

Así pues, se puede esquematizar la oposición al PANIFD en el binomio PJD-MUR, grupos y asociaciones aliados o afines en torno al CNPF, el Ministerio de Asuntos Islámicos, el estamento religioso formado por ulemas, alfaquíes y jatibs, y otras asociaciones y gremios, como los licenciados en Ciencias Islámicas o los adules; mientras que la naturaleza de la oposición al Plan radica en las referencias de las que bebe. Para todos estos grupos –excluyendo- al-'Adl wa-l-Iḥsān- fue inadmisible y escandaloso que el contenido del Plan procediera de convenciones internacionales y, en concreto, de la IV Conferencia de Pekín.

Lo más peligroso del Plan para todos ellos es lo que llaman "enfoque de género", que entienden como un ataque al modelo islámico de familia marroquí, su cohesión y su bienestar. Defienden la "complementariedad", es decir, la distribución de los roles en la familia según la naturaleza de cada sexo, y atribuyen a la mujer casada, como se ha visto, el papel de madre, de cuidadora de los hijos, porque para ellos es la persona mejor dotada de cualidades naturales para ejercer ese papel. No es que estén en contra de que la mujer estudie, trabaje o se integre en la vida política y económica. Entienden que todo eso es posible siempre y cuando no se ponga en peligro la estabilidad de la familia.

El referente internacional y el concepto de género es el motivo principal que les lleva a atacar el Plan y considerarlo un plan urdido por los países occidentales laicos con el objetivo de occidentalizar a la mujer marroquí, socavar los cimientos de la familia marroquí basados en el islam. La consecuencia en última instancia es la destrucción del islam, porque para ellos la familia es un elemento fundamental de cohesión social y pervivencia del islam. Además del referente occidental consideran que el Plan no se

---

716 Ibid.

basa en los problemas reales de las mujeres marroquíes y entre los ejemplos ponen la poligamia, que los promotores del Plan querían suprimir. Según los opositores, las estadísticas oficiales del Estado indican que la poligamia solo afecta al 0.09 % del total de las familias, en el año 1998. Y es fundamentalmente a partir de estas razones que los opositores al Plan lo consideran anti-islámico, antinacional, un nuevo colonialismo e imperialismo. Un ataque foráneo a la familia y al islam.

4.2.6. La marcha de Casablanca: éxito político del PJD, la construcción de popularidad y ensanchamiento del espacio social del PJD

La convocatoria[717] y marcha[718] de Casablanca del 12 de marzo 2000 fue la culminación de largos meses de gran movilización a nivel nacional de los cuadros, miembros y simpatizantes principalmente del PJD-MUR, además de la gran ayuda de una gran cantidad de asociaciones afines o ligadas de todo tipo (mujeres, vecinales, de derechos humanos, estudiantiles, etc.) y gremios afines, y con la inestimable colaboración del estamento religioso oficial y del movimiento Justicia y Espiritualidad. Se utilizaron entre otros, las mezquitas, con arengas desde los pupitres de los ulemas e imanes, reuniones asociativas, mítines políticos y el periódico ligado al MUR, *Attaŷdīd*[719]. La fortaleza del islam político reside en las grandes urbes donde cuenta con una extensa red de asociaciones caritativas, vecinales, culturales, juveniles y religiosas. Los mercados populares, los pequeños y medianos comerciantes, las mezquitas, las facultades y los barrios populares y de clase media son su hábitat natural.

El PJD planteó su oposición al PANIFD como una batalla política y cultural. Por lo tanto, su relato para oponerse al Plan y movilizar a la "millonaria" manifestación de Casablanca se basó en una dialéctica alarmista por la que el proyecto era un verdadero intento de occidentalizar a la mujer, un ataque contra el islam, contra la ley islámica, contra la identidad marroquí y contra la familia marroquí. El PJD acusaba a los promotores del proyecto de querer sustituir la ley islámica que rige el Código del Estatuto Personal por las convenciones internacionales, es decir, sustituir la palabra sagrada de Dios por la implantación de leyes internacionales contrarias al islam hechas por occidentales laicos.

---

717 Fue Muṣṭafā Ramīd diputado del PJD y abogado quien pidió autorización en nombre del PJD.

718 En el mismo día, el Gobierno, los partidos políticos afines al Plan junto con las asociaciones civiles, feministas y de derechos humanos a favor del Plan se manifiestan en Rabat.

719 El diario *Attajdid* fue la voz del binomio PJD-MUR desde 1996 hasta 2015, fecha de su desaparición. Siempre fue un diario con pocos lectores, según las estadísticas apenas llegaba a 6000 ejemplares de venda diarios.

Se pudo observar que la marcha estaba formada por miles de personas de todas las edades, marchando de forma pacífica, ordenada, segregada por sexos y compacta[720] con el objetivo de demostrar al Gobierno, al sector laico-progresista favorable al Plan, y a Palacio, la existencia de una amplia masa ciudadana popular contraria al Proyecto. Las claves de la buena organización de la marcha y su éxito frente a la otra manifestación pro Plan en Rabat se debió según Mustafā al-Ḥayā, diputado del PJD, al largo período preparativo - casi un año y medio- a la organización moral de la misma (orden, separación de sexos y rezos) a los eslóganes morales islámicos; y a los "objetivos legítimos en defensa de la identidad islámica y nacional"[721].

Fuente: Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía... op., cit.

Lo más destacado de la "millonaria" marcha radica en la gran presencia de mujeres de todas las edades y en los lemas y consignas de carácter religioso e identitario[722]. El más relevante de ellos, que fue el lema central, cabecera de la manifestación y prueba más clara del carácter y sofisticación de la marcha, fue: *las mujeres son las hermanas de los hombres* (*innama al-nisā' šaqayiq al-riŷāl*) como se aprecia en la siguiente imagen. El lema es un dicho del profeta. El significado del mensaje no es otro de que islam, además de dignificar a la mujer, le otorga el mismo estatus que al hombre, los mismos derechos y obligaciones. Otro significado radica en que el concepto de "hermanas de los hombres" se asocia a la confraternidad, a la armonía, a la concordia entre ambos.

---

720 Pérez Beltrán, Carmelo y. Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía… op., cit.

721 Ibid.

722 Ibid.

Finalmente, un segundo lema era muy llamativo y decía lo siguiente: *Huwiyyatunā=karamātunā=istiqlāliyyatunā. (*Nuestra identidad=nuestra dignidad=nuestra independencia).

Con este lema se quería vincular la identidad, es decir, el islam con la dignidad y con la independencia. Dicho de otra manera, el PANIFD atenta contra el islam, por lo tanto, atenta contra la dignidad de la sociedad marroquí y contra la existencia del país. Porque se vincula al islam con la permanencia del Estado marroquí.

Fuente: Pérez Beltrán, Carmelo y. Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía… op., cit.

Fuente: Pérez Beltrán, Carmelo y. Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía… op., cit.

En la marcha se pudo ver a un nutrido grupo de personalidades políticas de primer nivel[723], y algunos partidos políticos[724] sin ninguna conexión con el islamismo. Fueron a la manifestación por la oposición al Plan, su presencia significaba que había una amplia corriente social contraria más allá del islamismo y era un éxito para el PJD, que pudo reunir en la marcha a personalidades y sectores no islamistas. Es el motivo por el cual pudieron llamar a la marcha de Casablanca como "marcha nacional popular".

Uno de los partidos que sorprendentemente se opuso al Plan fue la Unión Constitucional, un partido liberal-secular, segunda fuerza en las elecciones legislativas de 1997 con 50 diputados. Los motivos de su oposición me los explicó Ḥasan 'Abyaba, miembro de la dirección política del partido cuando le entrevisté[725] en 2015 en Rabat. 'Abyaba me relató lo siguiente:

> Cuando el Gobierno de la alternancia propuso el Plan nuestro partido estaba en la oposición y rechazamos el Proyecto. El otro motivo del desacuerdo fue porque tocó los fundamentos religiosos […]. Soy liberal en la economía, en el comercio y en los negocios, pero no puedo permitir que sea liberal en la herencia o en la homosexualidad, soy un liberal musulmán no un liberal español. Soy liberal en la doctrina política [...]. […] Somos un partido liberal adoptado por una parte de gente perteneciente a la religión islámica. La segunda cuestión es que había una polémica en juego, ellos pensaban que habían conseguido algún éxito, porque el Gobierno de alternancia fracasó en la economía […]. El Gobierno no debatió en ese momento el Proyecto con nosotros, lo trajo y lo presentó, por lo tanto, fue rechazado por la oposición y por muchas capas de las personas. Somos una sociedad conservadora, yo no puedo adoptar una idea que lleve a las personas a huir de mí.

'Abd al-Ilāh Binkīrān resume lo que significó para su partido la batalla contra el PANIFD:

> El Plan niega todo lo que era original en Marruecos, en cuanto a la religión y las tradiciones, querían cambiar muchas cosas. La batalla duró largos meses, fue una de las grandes batallas políticas que se sucedieron en Marruecos. Pudimos derrotar al Gobierno, el Gobierno participó en Rabat en una manifestación que no llegó a 40.000 personas, con todos los medios y posibilidades del Gobierno. Nosotros en Casablanca salimos en una manifestación que no se veía ni su principio ni su final, la verdad es que sobrepasó al menos el millón manifestantes […]. Esta manifestación, esta batalla cultural en la que participaron todos los cuadros del partido, los hermanos visitaron todas las ciudades y pueblos, explicaron y aclararon cómo esta corriente laica querían occidentalizar al país, a

---

723 En la manifestación de Casablanca se pudo ver a importantes personalidades políticas no vinculadas ni con el PJD ni con el islam político, entre ellos estaban Maḥjūbī Aḥerdan, Secretario General del Movimiento Nacional Popular, partido miembro de la coalición gubernamental, Muḥammd Fqih Baṣrī histórico fundador de la Unión Nacional de las Fuerzas Populares, y Habib al-Furkānī, importante político de la USFP, partido gobernante. Mencionado en: Pérez Beltrán, Carmelo y. Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía… op., cit.

724 El histórico Istiqlal acabó por rechazar el Plan y participó en la manifestación de Casablanca. También lo hizo la Unión Constitucional, segundo partido del país en ese momento.

725 Entrevista con Ḥasan 'Abyaba. 26.01.15, Rabat.

> las mujeres, y la sociedad nos respondió. En los parámetros de una batalla cultural y política fue muy grande en Marruecos. Se puede considerar el segundo nacimiento del partido. El partido en la mentalidad de la gente pasó de tener nueve diputados a un partido que movía la calle[726].

No cabe duda que la vehemente oposición del tándem PJD-MUR y aliados contra el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo y la posterior marcha de Casablanca organizada por ellos mismos significó un punto de inflexión en la corta vida del PJD como nuevo partido político.

La batalla presentada del PJD contra el Plan fue fuertemente identitaria y nacionalista. El PJD se presentó ante la opinión pública como el defensor de la ley islámica, de la identidad islámica, como el defensor de los valores de la familia musulmana marroquí y el defensor de los ulemas. De igual forma, el PJD jugó también la baza del color político del Secretario de Estado encargado de elaborar el Plan, Sa'īd Sa'dī, de ideología comunista. La tardanza y ambigüedad de Justicia y Espiritualidad en establecer una posición clara al respecto, y un Istiqlal, formando parte del Gobierno, que se posicionó en contra tarde, dejó al PJD en una posición de hegemonía del campo contrario al Plan.

Como consecuencia de la popularidad cosechada debido al liderazgo de la oposición al Plan y el éxito de la marcha de Casablanca, el PJD cimentó y agrandó su espacio social legitimando su discurso islámico-nacionalista en torno a la defensa de la ley islámica, de la identidad y la moral islámica. Es más, se puede afirmar que el PJD se convirtió en representante de una importante corriente o sensibilidad social islamista-conservadora.

La retórica planteada por el PJD y sus aliados tuvo una importante aceptación social, y por lo tanto, su discurso se convirtió en hegemónico, legitimando su acción política posterior en el juego político oficial y superando de forma pragmática a otros competidores ideológicos del campo islamista[727]. Así pues, entendiendo que el importante resultado electoral cosechado por el PJD en las elecciones legislativas de 2002, donde consiguió 42 diputados se debió en gran parte al capital social conseguido en su liderazgo contra el Plan de Acción Nacional.

Por otra parte, y, a pesar de que el proyecto no consiguió salir adelante y fue retirado y que Sa'īd Sa'dī fue relevado de sus funciones en un ajuste ministerial en el año 2000, consiguió poner en el centro del debate público, institucional y político la situación social y jurídica de las mujeres, sus derechos y la igualdad respecto a los hombres, así como la cuestión de la familia.

---

[726] Al-Hiwar. (15 de diciembre del 2011). *Revisiones con Abdelilah Benkirane-tercer episodio.* [Archivo de Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=NBFcQSUyuAo&t=13s. Visto por última vez 24.02.19.

[727] Pérez Beltrán, Carmelo y. Macías Amoretti, Juan A. (2017): "La construcción de la hegemonía… op., cit.

La retirada del Plan no supuso el abandono de su contenido, el rey Muḥammad VI encargó primero al jurista Idrīs al-Ḍaḥāk y más tarde a Muḥammad Būsta, un importante y respetado político y jurista, exministro de Exteriores y exsecretario general del Istiqlal, la presidencia de un comité de reforma del Código de Estatuto Personal, la Mudawana. En 2004 el rey anunció ante el Parlamento su reforma, fue un hito en la historia del país.

4.3. El PJD y las elecciones legislativas de 2002: en defensa de la ley islámica

El PJD se presentó a las elecciones del 27 de septiembre de 2002 con un programa muy conservador, bajo el lema "Hacia un Marruecos mejor: autenticidad, soberanía, democracia, justicia y desarrollo"[728]. La cuestión central era la defensa de la identidad y la moral islámicas, muy en línea con su actuación parlamentaria. Un Marruecos mejor significaba aplicar la ley islámica, arabizar la educación, moralizar el turismo, políticas de apoyo a la familia, un desarrollo económico basado en el liberalismo y una reforma de la Constitución.

El eje central del programa giraba alrededor de la autenticidad (*Aṣāla*), en el sentido de que todos los proyectos reformistas del partido tenían su origen en el referente islámico y eran compatibles con los valores culturales y civilizacionales marroquíes, respetando, eso sí, todas las particularidades culturales, lingüísticas y étnicas dentro del espacio de la hermandad islámica[729]. "El eslogan de autenticidad del Partido Justicia y Desarrollo significa que todos nuestros proyectos de reforma están teñidos por nuestra referencia islámica y son compatibles con nuestros valores culturales y civilización"[730], reza el programa del partido.

El partido aseguró que no era su intención monopolizar el islam, sin embargo, consideraba que había un gran déficit en cuanto a políticas y programas basados o inspirados en el referente islámico en las prioridades del Gobierno. El partido consideraba que había habido un aumento de políticas contrarias al referente islámico y un descenso en las propuestas basadas en el mismo[731].

En un segundo plano aparecía la soberanía, entendida como refuerzo de la presencia política y civilizacional de Marruecos en la escena internacional[732]. En tercer lugar, apoyo a la opción democrática, pluralidad de partidos y la alternancia política dentro del respeto a los principios religiosos y civilizacionales del pueblo marroquí. El cuarto

---

728 PJD (2002): Al-*barnāmaŷ al-intijābī Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya*: *Nahwa al-magrib afdal: al-asala wa-l-siyada wa-l-diymuqratiyya wa-l-'Adāla wa-l-Tanmiyya,* Rabat, Top Press.

729 Ibid., p. 3.

730 Ibid.

731 Ibid., pp. 3-4.

732 Ibid., p.4.

eje era la Justicia completa para todos los individuos, las comunidades, las instituciones e instancias, lugares y regiones, sociedad igualitaria con igualdad de oportunidades entre todos los ciudadanos en cuanto a la obtención de las riquezas del país, es decir, lo que el partido entendía por justicia social[733]. El quinto y último eje era el desarrollo económico y humano.

Hay una serie de cuestiones a analizar respecto a las propuestas referidas a la autenticidad[734]. En este apartado el PJD proponía seis líneas de actuación que se concretaban en el fortalecimiento del referente islámico, de la religiosidad y de la moralidad en el seno de la sociedad, apoyo a las mezquitas y al personal que se dedica de su cuidado, reforzar la identidad islámica de la educación, moralizar la vida pública y desarrollar la cultura nacional auténtica[735]. El PJD consideraba que existía una gran ausencia de inspiración islámica en las políticas y programas, así como en el apoyo a la identidad musulmana de la sociedad, como prioridad del Gobierno. Además, el partido acusaba al Gobierno de establecer políticas contrarias a dichas identidades, en vez de establecer programas para el desarrollo de la religiosidad en la sociedad. El PJD consideraba que el referente islámico era débil en el programa de la mayoría de partidos políticos[736].

Para favorecer el fortalecimiento del referente islámico el PJD defendía la islamización de la Constitución. Es decir, establecer una ley por la cual la ley islámica fuera la fuente superior de inspiración a la hora de legislar y promulgar leyes en todos los ámbitos. Al mismo tiempo proponían la anulación de todas las leyes que contradijeron la ley islámica. Todo ello con la finalidad de concordar las leyes, la legislación, las políticas y los programas con las disposiciones de la ley islámica, incluida la economía y el turismo. El partido hablaba de eliminar los ingresos procedentes del alcohol y los juegos. Prometía promocionar el turismo que tuviera en cuenta los valores de la sociedad marroquí y de la moralidad islámica[737].

Una segunda cuestión dentro de la autenticidad era el fortalecimiento de la religiosidad y la moralidad en el seno de la sociedad. El PJD apuntaba a la escuela y la mezquita como lugares para la educación y el compromiso con la identidad nacional. El partido decía querer combatir las actividades turísticas y artísticas contrarias a las disposiciones de la religión y a las tradiciones marroquíes. Quería combatir la usura, prohibir la venta de alcohol a los musulmanes y cerrar los locales de prostitución. Los medios de comunicación en sus programas tendrían que respetar la moral y las

733 Ibid., p. 5.
734 Ibid., pp. 6-15.
735 Ibid.
736 Ibid.
737 Ibid.

enseñanzas islámicas, aumentar los programas religiosos, hacer leyes que sancionen cualquier ofensa a la religión y fortalecer el papel de los ulemas[738].

Como partido islámico por entonces, el cuidado de las mezquitas era una prioridad, ya que ejercían una triple función: religiosa, educativa y social. Promovían la construcción de más mezquitas, también en cárceles y hospitales, así como la mejora de las condiciones económicas de sus responsables, otorgando a los ulemas y predicadores libertad en sus sermones y que pudieran ejercer el papel de guardianes de la moral y de los comportamientos a través de sus prédicas[739].

El refuerzo de la identidad islámica de la educación se concretaría en apoyar y fortalecer la educación religiosa. Añadir a la Universidad *al-Qarawiyyin* las titulaciones científicas como las ingenierías y la medicina. Crear la academia Muḥammad VI para la lengua árabe. Establecer la unidad del árabe y la cultura islámica en todos los niveles en la enseñanza superior. Fortalecer los contenidos islámicos en los manuales y programas educativos[740].

Moralizar la vida pública: establecer un programa nacional para luchar contra la corrupción y más en concreto contra los sobornos. Aquí el partido no tenía propuestas concretas.

Desarrollar la cultura nacional auténtica, la cultura en base al referente islámico. Dar importancia a la cultura árabe-amazigh e islámica. EL PJD impulsaría el arte y la cultura acordes con el islam. La lengua árabe como lengua de la educación y de la administración[741].

Reforma constitucional y liberalismo económico

Llama la atención que el partido proponga una reforma constitucional con dos fines concretos, reforzar el carácter islámico del Estado y aumentar las competencias del Gobierno y del Parlamento.

El partido demandó una reforma constitucional consensuada y acordada. Sus líneas maestras eran el establecimiento de la ley islámica como fuente suprema de derecho. Así como la eliminación de la segunda Cámara del Parlamento, la Cámara de Consejeros. El PJD proponía aumentar las competencias del Gobierno, del primer ministro, de un futuro Parlamento unicameral y la consagración de la independencia judicial[742].

Aumentar las competencias del Gobierno, y en concreto del primer ministro, equivaldría a restar competencias ejecutivas a la monarquía, la institución central y hegemónica en

738 Ibid.
739 Ibíd.
740 Ibíd.
741 Ibíd.
742 Ibíd., pp. 16-27.

el sistema político del país. Este punto supone una importante novedad en el PJD. Planteó una importante reforma del sistema político marroquí, aunque en base al consenso. Con esa propuesta se evidenció la existencia de una rama importante del PJD, representada por Mustafā Ramīd[743], que, de forma directa o indirecta, defendía un recorte de los poderes del rey y la transformación de la monarquía en una monarquía parlamentaria. Ramīd estuvo en el centro de la polémica[744] y fue un motivo de enfrentamiento entre el partido y el Ministerio del Interior.

En el ámbito económico**,** el PJD propuso un proyecto de desarrollo basado en la economía de mercado. En las elecciones de 1997 propuso algunas iniciativas económicas liberales, pero fue a partir de las elecciones de 2002 cuando el partido apostó de forma decidida por la defensa de un modelo económico liberal revestido con algunas iniciativas económicas procedentes del Corán[745].

Como era lógico en un partido islamista, propuso la creación de la caja del azaque. Esta nueva institución, propuesta ya en 1997, se encargaría de recoger el tributo anual obligatorio para todo musulmán, ya que se trata de uno de los pilares del islam para luchar contra la pobreza. El partido propuso rebajar impuestos tanto a particulares como a empresas para impulsar el consumo y favorecer la industria, así como apoyar la iniciativa privada con el fin de que se pudieran crear pequeñas y medianas empresas. Propuso racionalizar el gasto, favorecer la inversión extranjera, aumentar la inversión pública y apoyar al sector privado. Propugnaban la inviolabilidad de la propiedad, la meritocracia como vía de ascenso social, la revisión de las leyes económicas contrarias al referente islámico, la eliminación de los ingresos del Estado provenientes del alcohol y del juego y el establecimiento de un turismo ético, compatible con los valores nacionales[746].

Justicia social y defensa de la familia

Dentro de este apartado, los puntos fundamentales eran establecer una política justa de empleo, sanidad para todos, creación de una caja contra la pobreza, un sistema de justicia fuerte e independiente, viviendas asequibles para todos, lucha contra el analfabetismo y establecer una ley de protección social para los discapacitados[747].

---

743 Muṣṭafā Ramīd (1959 el Jadida) es un reputado y respetado abogado que también ejerció de predicador. Ha sido diputado desde 1997 hasta 2011 de forma ininterrumpida. Fue ministro de Justicia de 2011 hasta 2016, y ministro de los derechos humanos desde 2016 hasta la actualidad. Representa el ala más conservadora del partido y partidario de una monarquía parlamentaria.

744 Al inicio de la legislatura Muṣṭafā Ramīd fue propuesto para presidir el grupo parlamentario del PJD, el ministerio del Interior se negó de forma tajante, el partido se negó a plegarse a las demandas del ministerio, Ramid acabó renunciando a presidir el grupo parlamentario.

745 PJD (2002): Al-*barnāmaŷ al-intijābī Ḥizb al-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya*: *Nahwa al-magrib afdal: al-asala wa-l-siyada wa-l-diymuqratiyya wa-l-ʻAdāla wa-l-Tanmiyya,* op. cit., pp. 19-24.

746 Ibid., pp. 36-40.

747 Ibid., pp. 27-36.

Los aspectos relacionados con las mujeres aparecen en el cuarto apartado, dentro de justicia, bajo el título de "promoción de la situación de la familia, la mujer y la infancia". El título ya era indicativo de las prioridades del partido en este ámbito. Como era lógico, puso el acento en el rechazo total a las políticas del Gobierno al-Yūsufī. El PJD, como se ha visto anteriormente, rechazó de forma vehemente el Plan de Acción Nacional para Integración de la Mujer en Desarrollo. El partido rechazó las convenciones internacionales y la filosofía de género, considerada perjudicial y contraria al islam[748]. En cuanto a las propuestas para promocionar la situación de las mujeres no se menciona en ningún momento la igualdad. Por esas fechas la visión de la mujer en el PJD era muy conservadora, todas las iniciativas propuestas estaban encaminadas a apoyar la familia: otorgar a la mujer la jubilación a los 55 años, ayuda económica a la mujer divorciada y aumento de las ayudas por hijos, entre otras medidas[749]. A Pesar de todo, el programa reconoce la situación social difícil de las mujeres y propuso mejorar su situación en los ámbitos económico y político a través de una mayor participación y una mayor integración en el mundo del trabajo. Objetivos importantes del programa fueron luchar contra el analfabetismo entre las mujeres, reformar la Mudawana para mejorar la situación de las mujeres, eliminar la explotación de las mujeres en el ámbito laboral y frenar el acoso sexual[750].

Con ese programa se pretendía transmitir a los votantes la imagen de un verdadero partido político islámico[751], comprometido con la defensa de ley islámica en su totalidad. El partido vinculaba cualquier reforma, tanto política, económica o social, con el cumplimiento de los preceptos del Corán.

Examinando el programa se observa que estuvo lleno de generalidades, no presentó propuestas concretas y detalladas para arreglar los graves problemas que padecía el país, como el paro, la pobreza, la corrupción, el transporte, la falta de infraestructuras, el chabolismo, la sanidad, etc. El partido se limitó a decir "luchar contra el paro, luchar contra la corrupción, sanidad para todos" etc. Solamente en el área de la autenticidad especificó y detalló sus propuestas. Comparando el programa en las elecciones de 2002 respecto a las de 1997 no hay apenas cambios, o bien cambios muy limitados. Lo más importante para el partido, el eje principal de su discurso, era la defensa de la ley islámica, la armonización de todas las leyes con el Corán. Islamizar las leyes, la educación, la cultura, el arte, los medios de comunicación. El partido no tenía

---

748 Ibid.

749 Ibid.

750 Ibid.

751 'Abd al-Kabīr 'Alawī al-Mdigrī hace una severa crítica al PJD, el que fuera aliado de los compañeros de Binkīrān contra el Plan de Acción Nacional y anteriormente defensor de la integración de los islamistas en el juego político, no escatima críticas contundentes a la trayectoria del PJD, y más en concreto a su programa electoral de 2002. Al-Mdigrī tilda algunas expresiones utilizadas por el partido en su programa de "agresivas y extremistas". 'Alawī al-Mdigrī, 'Abd al-Kabīr (2011): *Al-Ḥukūma al-multaḥiyya: dirāsa naqdiyya mustaqbaliyya* (*El Gobierno barbudo: estudio crítico del futuro)*, Rabat, Dar el Amana, pp. 364-425.

inconveniente en oponerse a lo que considera turismo contrario a la ética y moral islámica, defendía la prohibición del alcohol a los musulmanes, los casinos y la prostitución. Hay un fuerte conservadurismo moral y social.

En la parte económica el partido abrazó el liberalismo. Defiendió la apertura económica, la libertad de negocios, la iniciativa privada, el impulso de las inversiones exteriores y nacionales mediante exenciones fiscales y la bajada de impuestos. Su programa económico era similar al programa económico de un partido de derechas liberal europeo. Sin embargo, en este apartado habia algunas graves contradicciones, era partidario del aperturismo y de la inversión extranjera y, a su vez, se muestró contrario a los créditos con intereses de forma tajante.

4.3.1. Resultado histórico y posibilidad de entrar en el Gobierno

El PJD se presentó a las elecciones en solo 56 circunscripciones de un total de 91. Fue una autolimitación[752] , según los responsables del partido, porque el partido aún no se había integrado de forma total en el sistema político marroquí[753]. En caso de presentarse en todas las circunscripciones había serias posibilidades de victoria, lo que hubiese supuesto un verdadero problema para el país[754]. Según muchos observadores, limitar su presencia en 56 distritos electorales fue fruto de las negociaciones con el nuevo ministro del Interior, IDrīs Jettū. Hubo dos factores clave: el éxito de los islamistas argelinos en enero de 1992 y la presión de los Estados Unidos[755].

Los atentados de 11 de septiembre de 2001 pesaron mucho en la autolimitación del PJD. Estados Unidos había comenzado la guerra contra el terror y contra el islamismo en todo el mundo. El PJD era crítico con la política exterior americana, sobre todo con su apoyo a Israel y con la Guerra del Golfo. El PJD era consciente del nuevo rumbo agresivo de la política exterior de Bush y también de que no podía poner en peligro las relaciones estratégicas entre Estados Unidos y Marruecos. Ni el partido ni la monarquía estaban interesados en que Marruecos fuera noticia a nivel internacional por el ascenso de un partido islamista. Eso sí, el partido presentó candidatos en aquellas circunscripciones

752 Mohsen-Finan, Khadija, et Malika Zeghal (2006) « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement », *Revue française de science politique*, vol. Vol. 56, no. 1, 2006, pp. 79-119.

753 Entrevista con ʻAbd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, miembro del secretariado del PJD. 02.02. 2015, Rabat.

754 Ibid.

755 Mohsen-Finan, Khadija, et Malika Zeghal (2006): « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement », op., cit.,

donde tenía amplias posibilidades de sacar al menos un diputado. Se presentó solo en sus feudos tradicionales[756].

Los resultados obtenidos fueron impresionantes. La noticia principal, una vez conocidos los resultados, no fue que la Unión Socialista ganó por segunda vez consecutiva las elecciones legislativas[757], sino el ascenso imparable del PJD, pese a no cubrir todas las circunscripciones. Obtuvo 42 escaños y casi 600.000 votos, el equivalente al 9,84%, quedando en tercer lugar. El salto electoral fue espectacular respecto a las elecciones de 1997[758]. El aumento respecto a las elecciones de 1997 fue de 331.000 votos, casi el 6%. Logró arrasar en las ciudades de Tánger, Fez, Casablanca, Temara, Salé y Kenitra, obteniendo más de 50% de los votos[759]. En otras ciudades, como Rabat, Oujda, Mequinez, Tetuán, Larache, Muhammadia, Berkane, Nador, Agadir y Marrakech obtuvo resultados mediocres, consiguiendo un escaño en cada ciudad.

Respecto a la distribución geográfica de los 42 escaños obtenidos, el PJD consiguió ser primero en Casablanca logrando buenos resultados (12 diputados de 31), buenos resultados también en Tánger (2 escaños de 4) y Fez (3 escaños de 6). Obtuvo resultados aceptables en los distritos urbanos de Rabat-Salé-Temara (5 escaños de 17) y Mequinez (2 de 6). El partido está implantado dentro del tejido urbano, sobre todo en las grandes urbes[760]. Además de las ciudades mencionadas, el PJD sacó un escaño en las ciudades de Tetuán, Larache, Kenitra, Beni Mellal, Khouribga, Tiznit, Nador, Agadir, Errachidia, Taroudant, Boulemane y Oujda. Los restantes 6 diputados eran de la lista nacional.

'Abd al-Ilāh Binkīrān explicó en un artículo de prensa las razones del gran resultado de su partido y muestra en qué aspectos se centró el PJD a la hora de criticar al Gobierno[761]. Sus palabras fueron un reflejó del rápido aprendizaje en el terreno del tacticismo y ciertas dosis de demagogia en la práctica política. Como primera razón esgrimida del histórico resultado estuvo su movilización en defensa del islam:

> En cuanto a la interpretación de las razones del progreso del partido en la Cámara de Representantes, se puede decir que tuvo tres elementos básicos: en primer lugar, el centrarse en la referencia islámica, no solo en sus discursos públicos, sino en la persona y en las posiciones prácticas concretas. El partido se movilizó claramente a favor de la

---

[756] Entrevista con 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, miembro del secretariado del PJD. 02.02. 2015, Rabat.

[757] Las elecciones legislativas las ganó Unión socialista de Fuerzas populares (USFP) con 50 diputados y el 15% de los votos, un retroceso de 7 diputados. El segundo fue el Partido Istiqlal (PI) con 48 diputados y el 15%de los votos, con un aumento de 16 escaños.

[758] En 1997 el PJD obtuvo 264.324 votos, el 4,1% quedando en 9 posición.

[759] Datos elaborados propiamente mediante su recopilación de los diarios marroquíes.

[760] Santucci, Jean-Claude (2006): "Le multipartisme marocain entre les contraintes d'un pluralisme contrôlé et les dilemmes d'un pluripartisme autoritaire", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 111-112, mars 2006, disponible en: http://journals.openedition.org/remmm/2864. Visto por última vez 24.01.19.

[761] *Attajdid*, 03 de octubre de 2002. Artículo disponible en internet. https://www.maghress.com/attajdid/13351. Visto por última vez 24.02.19.

> identidad islámica del país, y no fue indulgente ni dubitativo a la hora de defenderla, lo que le valió una fuerte credibilidad en todas las capas sociales, ya fuera entre grupos partidarios del proyecto islámico, como grupos tradicionales y conservadores[762].

Una de las bazas del PJD, desde que participó en las primeras elecciones de 1997, fue la de mostrarse ante los ciudadanos como un partido compuesto por personas íntegras, honradas, gente humilde en contraposición a una clase política secular, rica y corrupta. Los miembros del PJD siempre han hecho gala de cercanía con el pueblo, de ser hombres y mujeres religiosos que acuden de forma habitual a la mezquita. En la conducta intachable proyectada por los miembros del partido radica la segunda causa de los buenos resultados, que según Binkīrān:

> La naturaleza de la conducta comprometida y religiosa de los hijos del partido fue clave en el aumento de la confianza popular hacia nosotros. La experiencia de los últimos cinco años en el Parlamento anterior contribuyó a ello de forma clara. Nuestros parlamentarios se han mantenido cerca de su comunidad y sin cambiar sus condiciones de vida, es más, se deterioraron en algunos casos. El pueblo marroquí encontró en nosotros una clase política diferente a las demás. La clase política marroquí se vio afectada por una serie de enfermedades, que la han convertido a ojos de muchos en una clase arrogante, elitista, aislada y oportunista, con predominio del carácter francés. Esto se ha reflejado en una forma extrema en la confianza de los ciudadanos en los procesos electorales y partidos[763].

En la crítica a la clase política utiliza una expresión que llama la atención, al manifestar "el predominante carácter francés" de sus contrincantes. Los extranjeriza y los vincula a los valores ligados a Francia y a la época colonial del Protectorado, mientras que presenta a su partido como religioso, comprometido y cercano a la gente, los buenos. Semejante vocabulario se le volvió en contra a él y a su partido, sobre todo a raíz de los atentados de mayo de 2003, cuando sus rivales políticos les acusaron de tener un discurso agresivo.

El tercer y último motivo, según Binkīrān, fueron los errores del Gobierno de al-Yūsufī, entre ellos el Plan de Acción Nacional:

> En tercer lugar, se puede decir que el partido se benefició en parte de algunos errores gubernamentales relacionados con el Plan nefasto para las mujeres, la ley de microcréditos, la normalización con el enemigo sionista y el agravamiento del desempleo. Estos errores no significaron que el comportamiento electoral del ciudadano adoptara la opción del voto de castigo. La Unión Socialista permaneció en cabeza, y la lealtad de su base electoral no cambió, por lo que es difícil decir que el partido obtuvo los frutos del voto de castigo[764].

Hay un argumento que merece ser destacado, "la normalización con el enemigo sionista", es decir, Binkīrān acusa al Gobierno del socialista al-Yūsufī de entablar

---

762 Ibid.
763 Ibid.
764 Ibid.

relaciones con Israel. La política exterior es un dominio reservado de la monarquía y Binkīrān, como buen político lo sabe. Además, es conocida la posición de al-Yūsufī y de la izquierda marroquí sin distinción respecto a Israel. Este argumento empleado para atacar al Gobierno revela un interés en la utilización de la sensible causa palestina para la sociedad marroquí como arma para desacreditar al Gobierno y a la Unión Socialista de Fuerzas Populares de al-Yūsufī.

El salto electoral del PJD en las elecciones legislativas de 2002, consiguiendo 42 representantes, supuso una sacudida en el panorama político del país. Es lo que Catusse llamó "golpe de fuerza de la representación"[765]. Santucci apuntaba la hipótesis de que ese avance electoral del PJD permitiría creer en un cambio de representación política[766].

El éxito electoral del PJD fue el de un partido que se diferenció respecto a los demás en el discurso, en la ideología, en la organización democrática interna, en el activismo político de proximidad y en ser un partido de militantes en contraposición a los partidos de notables. Según Myriam Catusse, las causas del gran salto electoral del PJD fueron:

> El PJD, con su éxito muy claro (42 escaños frente a 9 en 1997), parece simbolizar la renovación partidista y ser un contraejemplo de la crisis de la representación. Este partido ha demostrado grandes habilidades de organización y movilización, y que ha "inventado la proximidad política"[767] apoyándose en un verdadero arraigo social, una disciplina interna ejemplar y una gran empatía ideológica con las expectativas de los votantes, a través de su discurso más virtuoso y moralizante que estrictamente religioso, y particularmente receptivo a la necesidad de justicia y desarrollo de capas populares e ilustradas de la sociedad urbana. El compromiso del partido de nominar candidatos de manera democrática, privilegiando los criterios de rectitud y dedicación, pero también de competencia y de experiencia asociativa, testimonia un deseo real de construir una imagen de partido emblemático de funciones de representación, donde las figuras encarnan la cercanía a la realidad social [...]. Otro rasgo distintivo es la seriedad con que los representantes electos del partido conciben y ejercen su función parlamentaria de defensa de los desfavorecidos y de gestión de valores, en órganos de representación a nivel nacional e incluso local[768].

La contención del partido en las elecciones y el buen resultado electoral tuvo su compensación con el ofrecimiento de formar parte del Gobierno por parte de la monarquía. Según Binkīrān, tal ofrecimiento se produjo antes de que el rey nombrase al

---

[765] Catusse, Myriam (2005): "Les coups de force de la représentation", en Bennani-Chraïbi, M., Catusse, M., & Santucci, J. (Eds.) (2005): *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc: Les législatives de 2002,* Paris, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans. Disponible en: http://books.openedition.org/iremam/649. Visto por última vez 24.02.19.

[766] Santucci, Jean-Claude (2006): "*Le multipartisme marocain entre les contraintes d'un pluralisme contrôlé et les dilemmes d'un pluripartisme autoritaire*", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 111-112 | mars 2006. Visto por última vez 24.02.19.

[767] Entrevista de Mohamed Tozy en *Le Journal*, 5-11/10/2002. Mencionado en Myriam Catusse, Myriam (2005):" Les Coups de force de la représentation", en M. Bennani-Chraïbi, M. Catusse, J. C. Santucci. *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Législatives 2002*. Op., cit.

[768] Ibid.

entonces ministro del Interior, el tecnócrata Idrīs Jettū, como primer ministro en octubre de 2002. A raíz del ofrecimiento de la Corona hubo debate dentro del partido sobre la aceptación de la propuesta. Binkīrān estaba a favor de participar[769], pero la participación en el Gobierno de la Unión Socialista de Fuerzas Populares, un partido con quien el PJD tenía pésimas relaciones, decantó la balanza hacia la no participación[770].

La negativa al ofrecimiento de Palacio no solo se debió a las malas relaciones con la USFP. Participar en un Gobierno de coalición, con múltiples partidos de distintas sensibilidades, iba a diluir la visibilidad del PJD. Pero quizá la razón más importante era no perder popularidad. El partido había dado un golpe de efecto, instalándose en el centro de la política nacional tercer partido del país. Su mensaje había cuajado en ciertas capas de la sociedad. Ejercer la oposición principal en la Cámara baja, en torno a la defensa de la identidad y moral islámica, era la mejor opción que ostentar un par de carteras en un Gobierno multicolor[771].

4.4. Los atentados de mayo del 2003 y la demonización del partido

EL 16 de mayo de 2003 quedará marcado en la historia trágica del país alauí como el día en que el terrorismo irrumpió con fuerza[772]. El país se despertó con la noticia de que se habían producido múltiples atentados en el corazón económico del país, Casablanca. Catorce terroristas atentaron de forma simultánea mediante coche-bomba o de forma kamikaze en el restaurante la Casa de España, el Hotel Safir, el consulado de Bélgica, la Alianza israelí y un cementerio judío. El balance final fue de 45 muertos, entre ellos 8 extranjeros, y alrededor de 100 heridos.

Los atentados acabaron con la imagen internacional de Marruecos como país seguro, de ser una excepción en la región en cuanto a estabilidad y seguridad. El ataque fue un duro golpe al turismo del país, un sector que da trabajo a miles de personas y una de las fuentes vitales junto con las remesas de los marroquíes residentes en el extranjero de

---

769 Ya en 2007 Binkīrān concedió una entrevista al diario *al-Watan Aan* (número 259, año 2007) en el que se lamentaba de la no participación tanto en el gobierno de Youssoufi en 1997, como en el gobierno de Drīs Jettū de 2002, para Binkīrān fue una oportunidad perdida y un gran error no participar sobre todo en el gobierno de Jettou. Entrevista reproducida en *Attajdid*, 27 de septiembre de 2007.

770 Binkīrān expuso los pros y los contras de la participación del PJD en el Gobierno, así como las malas relaciones con la Unión Socialista en un artículo de opinión en el diario *Attajdid*, 3 de octubre de 2002. Anteriormente citado.

771 El entonces Secretario general del partido 'Abd al-Karīm Jaṭīb declaró al respecto: "¿Qué queréis que hagan uno o dos ministros en un Gobierno tan heterogéneo? […] Es el PJD el que ha rehusado: nos habían propuesto un ministerio". Citado en Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 216.

772 En agosto de 1994 se produjo el primer atentado terrorista de la historia del país en Marraquech, en el Hotel Atlas Asni. Murieron dos turistas españoles y otro resultó herido.

entrada de divisas. A partir de allí la lucha contra el terrorismo y la gestión del campo religioso se convirtió en una obsesión para la monarquía.

Muchas cosas iban a cambiar en el país, entre ellas la gestión de la religión. Se debatió mucho en torno al modelo de islam que se debía promover y practicar, y también sobre las mezquitas y su gestión. Fueron expulsados cientos de predicadores considerados radicales o extremistas. Se produjeron detenciones masivas de predicadores de tendencia salafista en los barrios pobres de Casablanca, tuvieran o no relación con los atentados, ya que de allí salieron la mayoría de los terroristas.

Muḥammad VI no tardó en reaccionar a los atentados. Mediante un discurso dirigido a la nación y de forma tajante anunció:

> Ha llegado la hora de la verdad, anunciando el fin de la era de laxitud contra aquellos que explotan la democracia para socavar la autoridad del Estado, y de aquellos la difusión de cuyas ideas representan un caldo de cultivo para sembrar las espinas del ostracismo, el fanatismo y la discordia[773].

El Gobierno se movió deprisa para aprobar una controvertida ley antiterrorista, pues la había presentado y retirado antes de los atentados de Casablanca. La necesidad de dar una respuesta a los atentados hizo que el Gobierno volviera a resucitarla. La nueva ley endurecía las penas al tiempo que reforzaba las prerrogativas de la policía judicial y limitaba los derechos de los acusados[774]. El Gobierno lo justificó, a través de su entonces ministro de Justicia, en base a "la protección del país contra los delitos de terrorismo que ponen en peligro la seguridad del mundo"[775].

Capítulo aparte fue la reacción de los diferentes cuerpos de seguridad. Se detuvo a casi 4000 personas, de ellas fueron juzgadas 1200 personas. Los tribunales dictaron 700 sentencias, 17 de ellas a penas de muerte y varias decenas a cadena perpetua[776]. Amnistía Internacional, junto con otras asociaciones de derechos humanos nacionales e internacionales, constató graves violaciones de los derechos humanos[777] en muchas de

---

[773] Discurso del rey, 28 de abril de 2003. Disponible en internet: https://www.diplomatie.ma/DiscoursRoyaux/tabid/72/vw/1/ItemID/4089/language/en-US/Default.aspx. Visto por última vez 24.02.19.

[774] Fuente Cobo, Ignacio (2016): "Los atentados de Casablanca de 2003: un punto de inflexión en el yihadismo marroquí. Instituto Español de Estudios Estratégicos, 17 de julio de 2016, 49/2016, Madrid.

[775] Ibid.

[776] Ibid.

[777] Amnistía Internacional relata en su informe de 2004 lo siguiente: "Decenas de estos condenados fueron torturados, al parecer, bajo custodia para que confesaran o estamparon su firma o huella digital al pie de declaraciones con las que no estaban de acuerdo. Según informes, en muchos casos los torturaron mientras se hallaban sometidos a detención secreta y no reconocida en dependencias de la Dirección de Vigilancia del Territorio, servicio de información interna sin atribuciones para efectuar investigaciones criminales. Al parecer, las torturas consistieron en prácticas como golpear a los detenidos, introducirles objetos por el ano, colgarlos en posturas antinaturales y amenazar con violarlos o con violar a miembros de su familia, en especial a las mujeres". Informe disponible en internet: https://www.amnesty.org/download/Documents/POL100042004SPANISH.PDF. Visto por última vez, 24.02.19.

las detenciones. La furibunda reacción de las autoridades, con la ingente cantidad de personas detenidas y las graves violaciones de los derechos humanos cometidas por las fuerzas del orden fue la prueba del nulo respeto por parte de los mandos policiales y sus responsables políticos a los derechos humanos y a las leyes que el propio Estado marroquí había aprobado. El mismo Muḥammad VI, en una entrevista a El País, reconoció "una veintena de detenciones arbitrarias"[778].

Los atentados representaron un punto de inflexión en la corta vida del Partido Justicia y Desarrollo. Hasta ese momento el partido había sacado excelentes resultados electorales. Se convirtió en la principal fuerza de oposición al Gobierno. Su discurso era muy crítico con Israel y los Estados Unidos, además criticaba de forma constante en el Parlamento y en los medios el turismo, la aculturación, la venta de alcohol, los festivales de música, y algunas películas extranjeras, al considerarlas contrarias a la moral islámica. Defendía abiertamente las playas islámicas y de forma abierta defendía el cumplimiento de la ley islámica. Cuando se produjeron los atentados, los rivales del partido, y más en concreto la Unión Socialista de Fuerzas Populares, junto con algunos medios de comunicación públicos y privados destacados[779], algunos intelectuales, personalidades públicas y asociaciones vinculadas a la izquierda hicieron responsable intelectual al PJD de los atentados debido a su discurso radical. El ministerio del Interior impidió a los miembros del PJD presentar condolencias a las familias de las víctimas y les prohibió visitar los lugares de los atentados.

La presión política y mediática estuvo a punto de liquidar al PJD como partido. Aprovechando los atentados, a algunos rivales políticos del partido les interesaba su prohibición. Fue el caso de la USFP, que, a través de sus ministros Muḥammad al-Yāzgī y Muḥammad Būzūba', pidió de forma pública su ilegalización[780]. Este partido mantenía una dura rivalidad política e ideológica con el PJD. Las dos formaciones competían por los mismos feudos electores, las grandes urbes.

Según cuentan los líderes del PJD, hubo un consenso en la clase política para prohibir al partido[781]. Muḥammad 'Iṣām, diputado del PJD entre 2011 y 2013 y uno de los responsables de la política comunicativa del partido, me explicó en una entrevista que el rey se opuso a la prohibición del partido, cuando el Gobierno de Idrīs Jettū ya había

---

778 *EL País*, 16 de enero de 2005. Disponible en internet: https://elpais.com/diario/2005/01/16/internacional/1105830001_850215.html. Visto por última vez 24.02.19.

779 El Canal de televisión público 2M prohibió la aparición de cualquier miembro del PJD en la cadena durante un año, así como no difundió ninguna noticia relacionado con el partido en un año. Por otra parte, el diario *Al-Ahdat al-Maghribiya* atacó de forma diaria al PJD mediante graves acusaciones y sin dar voz al PJD. A partir del 17 de mayo de 2003 y durante largo tiempo el periódico demoniza y responsabilizó al PJD de ser el autor intelectual de los atentados.

780 Mohsen-Finan, Khadija, et Malika Zeghal (2006) « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement », op. cit.

781 Entrevista con el diputado Muḥammad 'Iṣām, 16.06.16, Rabat.

redactado el decreto de disolución por el papel que ejercía el PJD como opción moderada para combatir al islamismo radical[782].

La salvación del PJD por la monarquía fue una decisión estratégica del jefe del Estado, porque el sistema político marroquí se basa en un multipartidismo donde todas las sensibilidades sociales están representadas en el Parlamento. La disolución del PJD significaría dejar una importante sensibilidad social fuera de las instituciones, al margen de la ley. Hay que tener en cuenta que Justicia y Espiritualidad no estaba reconocida oficialmente. Demasiado riesgo político para el país y para la monarquía.

El PJD se salvó de la disolución, pero no iba a salir indemne. Con motivo de la fiesta del trono de julio de 2003, Muḥammad VI dirigió un discurso a la nación en el que envió mensajes claros al PJD. El primer mensaje dejó claro que es el monarca el referente religioso de la nación marroquí anunciando lo siguiente:

> El comandante de los creyentes es la única referencia religiosa para la nación marroquí, ningún partido o grupo puede convertirse en portavoz o guardián del islam. La función religiosa, de hecho, es responsabilidad del imanato supremo del amīr al-mu'minīn, quien está investido en nosotros, asistido por el Consejo Superior y los Consejos Regionales de los Ulemas[783].

El mensaje del rey era claro, ninguna estancia o partido político puede ejercer de portavoz del islam. Pero el rey fue más allá y llamó al Gobierno a adoptar una ley de partidos para prohibir todas aquellas formaciones que se basen en la religión, etnia, lengua o región al afirmar lo siguiente:

> El objetivo de esta ley debe ser fortalecer el papel de los partidos en la gestión y representación de los ciudadanos y prohibir la formación de partidos o formaciones religiosas, étnicas, lingüísticas o regionales. También será necesario poner a disposición de los partidos políticos, con la más completa transparencia, los medios de financiación pública, permitiéndoles llevar a cabo sus actividades de manera que se garantice su proximidad a las preocupaciones reales de los ciudadanos. Se trata de ayudarlos a proponer programas realistas y soluciones concretas a sus problemas, movilizarlos en torno a todas las cuestiones de interés local o nacional, trabajando, en colaboración con las organizaciones de la sociedad civil, y de forma complementaria y armoniosa[784].

Con esta declaración el rey circunscribía la labor de los partidos en resolver los problemas de la gente, es decir, la labor de los partidos es política y de gestión, no religiosa, porque la religión es un asunto exclusivo de la Corona. ¿El rey quería secularizar a los partidos políticos?

---

[782] Ibid.

[783] Discurso del Rey, 30 de Julio de 2003. Disponible en internet: https://www.diplomatie.ma/DiscoursRoyaux/tabid/72/vw/1/ItemID/4091/language/en-US/Default.aspx. Visto por último vez 24.02.19.

[784] Ibid.

El diálogo directo con el Ministerio del Interior, que representaba a Palacio, más los claros mensajes de la monarquía en los discursos posteriores a los atentados tuvieron un impacto importante en el discurso y doctrina del partido a corto y largo plazo. Después de los atentados, el Ministerio del Interior obligó al partido a limitar drásticamente su participación en las elecciones locales de septiembre del mismo año. El PJD apoyó la ley antiterrorista exprés presentada por el Gobierno y aprobada por el Parlamento en mayo, cuando anteriormente la había criticado de forma contundente. En el mismo año también apoyó la reforma del Código de Estatuto Personal, la Mudawana, promovida por el rey.

Después de los atentados, Mustapā al-Sāḥel (Ministro de Interior) y Fū'ād 'Alī al-Himma (Viceministro y amigo íntimo y personal de confianza del rey) se reunieron con la dirección del PJD. La reunión, según Muḥammad Jālīdī, miembro de la dirección y presente en ella fue tensa. Los puntos sobre los que giró el encuentro, según Jālīdī, fueron los siguientes:

- Los responsables de Interior acusaron al partido de tener un doble lenguaje y responsabilizaron este hecho de preparar el terreno para los atentados.
- Los responsables pusieron énfasis en la comandancia de los creyentes e indicaron la posibilidad de prohibir el partido.
- Se deliberó sobre la campaña de recogida de dinero en Marruecos para su envío a los musulmanes de Bosnia.
- El Ministerio criticó la relación entre MUR, como movimiento religioso con el PJD, partido político.
- El Ministerio criticó el discurso del PJD respecto a los festivales de música al considerarlos contrarios a la moral islámica[785].

Jālīdī me confirmó que los encuentros con los enviados del rey giraban en torno a tres cuestiones principales: que el discurso del partido era radical y era responsable moral de los atentados, por lo cual era necesario revisarlo, sobre las críticas de Aḥmad al-Raysūnī, jefe del MUR, sobre la comandancia de los creyentes y, sobre el apoyo del partido al movimiento Hamás Palestino. Según Jālīdī, 'Abd al-Karīm Jaṭīb -entonces aún jefe del partido- reafirmó el apoyo del partido a la monarquía y a la comandancia de los creyentes[786].

'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, preguntado sobre el contenido de las reuniones con los enviados del rey, dijo lo siguiente:

---

[785] Muqtadir, Rašīd (2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm w-al-siyāsa, op. cit., pp.186-187.
[786] Entrevista con Muḥammad Jalīdī, 28.01.2015, Rabat

> Hubo varios encuentros con el Ministerio de los Asuntos Islámicos y el Ministerio del Interior. La conclusión era que el partido era el responsable intelectual de los atentados, se planteó la prohibición del partido. Fue una decisión personal del rey no prohibirlo, a cambio, se propuso que necesariamente el partido llevara a cabo una serie de revisiones; por ejemplo, sobre la identidad del partido. Le dijimos que somos un partido civil no un partido religioso, no habían entendido nuestro discurso. O sobre la relación con el MUR, la relación entre el trabajo predicativo y la política […], la cuestión palestina, nuestro apoyo a Hamás. Les dijimos que nosotros apoyamos la resistencia palestina políticamente[787].

Las conversaciones mantenidas entre la dirección del PJD, encabezada por 'Abd al-Karīm Jaṭīb, con los enviados del rey, el ministro de Asuntos Islámicos Aḥmad al-Taūfīq y el de interior Fū'ād 'Alī al-Himma, tenían un contenido profundo. Había dos cuestiones centrales: la posición del PJD respecto a la comandancia de los creyentes, una cuestión fundamental para la monarquía, y el discurso del partido.

La cuestión de la comandancia de los creyentes salió a relucir entre Palacio y el PJD un par de días antes de los atentados de Casablanca. Aḥmad al-Raysūn, jefe del MUR, movimiento hermano del PJD, concedió una entrevista a la revista *Aujourd´hui le Maroc* en la que, de forma inesperada, declaró que la encomienda de los creyentes podría estar representada por el rey o por un jefe de Gobierno y que Muḥammad VI no tenía las cualificaciones requeridas[788]. Fueron declaraciones explosivas y muy sorprendentes en Marruecos, causaron mucho revuelo mediático y político. Aunque al-Raysūnī posteriormente se desdijo, no tuvo más remedio que dimitir de la presidencia del MUR, tras el ultimátum del Ministerio del Interior.

Nadie en Marruecos se atreve a poner en duda la comandancia de los creyentes al ser un pilar fundamental de la monarquía y, por consiguiente, fundamental del Estado marroquí. Era difícil de entender que un dirigente veterano como al-Raysūnī declarara tal cosa teniendo en cuenta que apoyó al rey y la comandancia de los creyentes cuando llegó al trono en 1999[789] y que la entrada de los islamistas en el juego político oficial en 1997 solo fue posible tras aceptar las condiciones de Palacio, que eran fundamentalmente la aceptación de la comandancia de creyentes como máxima autoridad religiosa y la integración gradual en la política institucional.

Estas declaraciones del entonces líder del MUR afectaron de lleno al PJD porque, además de ser socios, al-Raysūnī representaba un referente religioso para el PJD. Muchos de los contrincantes del PJD le criticaron y le acusaron de tener una agenda secreta y un doble lenguaje.

La segunda cuestión que incomodaba a la monarquía era el duro discurso del PJD, basado en la implantación de la ley islámica y en la denuncia de los festivales de música,

---

787 Entrevista con 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, 02.02. 2015, Rabat.

788 *Aujourd'hui le Maroc,* 12 de mayo de 2003*.* Citado en Zeghal, Malika (2006): Islam *e islamismo en Marruecos*, op. cit., pp. 280-281.

789 Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos,* op. cit., p.225.

eventos culturales, cine, turismo y alcohol, considerados por el PJD contrarios a la moral islámica. Este discurso chocaba con la política de apertura emprendida por la monarquía nada más acceder al trono Muḥammad VI. El monarca impulsó una serie eventos culturales como escaparate internacional para dar una imagen del país moderna y abierta. Entre los muchos eventos que la monarquía apoya están el festival de música Mawazine, que cada año se celebra en Rabat y al que acuden artistas de primer nivel de todo el mundo, o el festival internacional de cine de Marrakech, al que acuden conocidos actores de Hollywood y de la escena internacional.

Por lo tanto, las conversaciones entre el PJD y los emisarios de Palacio tenían la finalidad de que el partido reafirmara su lealtad a la comandancia de los creyentes como autoridad y referente religioso y que moderara su discurso. En plena tormenta, Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, por aquel entonces segundo del PJD, quiso hacer una serie de aclaraciones al respecto:

> Siempre hemos dicho que el PJD no es un partido islamista sino un partido político con referencia islámica, que se inscribe plenamente en el proyecto de una sociedad moderna y democrática. Por otra parte, tanto la referencia islámica como los valores de la modernidad no son de ningún partido en exclusiva. Algunos partidos tienen un referente liberal, otros un referente socialista e incluso marxista. Como el islam nos pertenece a todos, nadie puede impedir a uno u otro inspirarse en él en sus programas. Si no, no se debería hablar ni del azaque, ni de waqfs, ni de moralización de la gestión de los asuntos públicos, tan citada por varios partidos políticos en sus programas. En otras palabras, ¿hay que encerrar el islam en el recinto de la mezquita?[790]

Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī utilizó la misma reflexión que el monarca, y que gran parte de la clase política marroquí para darle un significado diferente. Si la monarquía, junto con la izquierda, considera que el islam pertenece a todos y, por lo tanto, ningún partido político puede usarlo en propiedad o en su beneficio, solo el rey, como juez político, jefe del Estado y comendador de los creyentes, puede utilizarlo. Al-'Utmānī, partiendo del mismo racionamiento, dice que como "el islam pertenece a todos" nadie puede impedir que un partido político se inspire en él en su discurso y en su programa político. Se desvincula de la etiqueta de islamista y hace compatibles las ideas de su partido con la modernidad y la democracia, a la vez que rechaza la separación entre la religión y la política.

Las elecciones locales celebradas en septiembre eran las primeras elecciones bajo reinado de Muḥammad VI y las primeras locales a las que el PJD se presentó como partido político. El Ministerio del Interior le obligó a presentar solo el 20 % de las candidaturas, imposición debida a las repercusiones de los atentados de Casablanca[791]. Aunque, en un primer momento, la dirección del partido rechazó la imposición no tuvo

---

[790] *Le Journal hebdomadaire*, 31 de mayo-6 de junio de 2003, p. 13. Citado en Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 230.

[791] Entrevista con 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, 02.02.2015, Rabat

más remedio que plegarse a las demandas de Palacio. El objetivo era que el partido adoptase un perfil bajo. Con la aceptación de las condiciones de Palacio, el PJD quiso demostrar compromiso con una monarquía que le salvó de la desaparición. El PJD ocupó el undécimo lugar, con 593 concejales, y obtuvo la alcaldía en 16 ciudades, las más importantes de ellas fueron Mequinez y Kasar kabir. El resto de ciudades gobernadas por el PJD eran pequeñas.

4.5. La reforma de la Mudawana: apoyo a regañadientes del PJD

Con motivo de la apertura del año parlamentario[792], el rey Muḥammad VI presentó ante los parlamentarios el proyecto final de reforma del Código del Estatuto Personal. El texto, presentado por el monarca en calidad de comendador de los creyentes, fue elaborado no sin tensión por una comisión heterogénea nombrada por el propio rey y compuesta por ulemas, personalidades independientes ligadas a asociaciones feministas y juristas de prestigio. El monarca dirigiéndose a los parlamentarios les aclaró:

> Estas reformas no deben ser percibidas como una victoria de un lado u otro, sino como ganancias en beneficio de todos los marroquíes. Nos hemos asegurado de que encajen con los siguientes principios y referencias:
>
> - Yo no puedo, en mi calidad de amīr al-mu'minīn, autorizar lo que Dios ha prohibido ni prohibir lo que el Altísimo ha autorizado.
>
> - Es necesario inspirarse en los propósitos de un islam tolerante que honra a la persona y aboga por la justicia, la igualdad y la convivencia armoniosa. Confiar en la homogeneidad del rito malikí, así como en la iŷtihād, que hace del islam una religión adaptada a todos los lugares y tiempos, con el objetivo de elaborar un Código de Familia moderno, en perfecta armonía con el espíritu de nuestra religión tolerante.
>
> - El Código no debe considerarse una ley promulgada exclusivamente para la mujer, sino como un dispositivo para toda la familia, el padre, la madre y los hijos. Obedece a la preocupación de eliminar la injusticia que pesa sobre las mujeres, proteger los derechos de los niños y preservar la dignidad del Hombre[793].

El soberano quería dejar claro que la reforma del Código de Estatuto Personal se hizo respetando las disposiciones de la ley islámica, para contentar al PJD y a la parte de la sociedad conservadora. Con el fin de contentar a los progresistas y modernistas de la

---

[792] Es tradición constitucional en Marruecos que el rey abre el año parlamentario cada segundo viernes de cada octubre.

[793] Discurso del Rey ante el Parlamento, 10.10.2003. Disponible en Internet: https://www.diplomatie.ma/DiscoursRoyaux/tabid/72/vw/1/ItemID/4096/language/en-US/Default.aspx. Visto por última vez 24.02.19.

sociedad quiso remarcar que la reforma se había hecho con espíritu progresista y moderno para establecer la igualdad entre los hombres y las mujeres en el matrimonio.

El nuevo Código, muy avanzado respecto al que estaba vigente, introducía cambios destacados:

- La familia queda bajo la responsabilidad conjunta de ambos cónyuges.
- La mujer ya no necesita el permiso de su tutor, generalmente padre, para contraer matrimonio.
- Garantiza la igualdad entre hombres y mujeres en lo que respecta a la edad para contraer matrimonio, fijada uniformemente a los 18 años, de conformidad con determinados requisitos del rito malikí.
- La poligamia se limita severamente. El hombre que desee contraer segundo matrimonio deberá tener la aprobación de su primera esposa y obtener autorización judicial.
- El divorcio es un derecho que podrá ser ejercido por el esposo y la esposa.
- El repudio se limitaba mediante la autorización del juez.

Para Caridad Ruiz-Almodóvar, que ha estudiado el nuevo Código de Familia[794], considera que:

> [H]a introducido abundantes reformas lo que ha supuesto un gran cambio del derecho de familia marroquí, que se materializa en que se protege más a los menores al anteponer los intereses de estos a los de sus padres o parientes; desaparecen las grandes diferencias existentes antes entre los dos sexos, gracias a lo cual la situación de las mujeres marroquíes ha dado, en el plano legal, un gran avance hacia su igualdad con los hombres; atribuye mayor papel a la justicia con lo que se eliminan ciertos abusos al introducir la novedad de la intervención de oficio del ministerio público; también obliga a una mayor especialización de los jueces ya que ahora aparecen en juez de familia y el juez de menores cuando antes sólo se indicaba el juez y finalmente establece que los juicios sean ante un tribunal cuando antes era competencia de un solo juez[795].

El proyecto fue aprobado por el Parlamento y promulgado el 3 de febrero de 2004, después de debatirse de forma discreta, ya que el rey no aceptó que las disposiciones

---

[794] Para un amplio estudio y traducción del nuevo Código de la Familia marroquí vean: Caridad Ruiz-Almodóvar, "Hacia un nuevo concepto de familia: principales cambios del nuevo código marroquí de la familia" en Carmelo Pérez Beltrán (2006). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 353-367. Y también Ruiz-Almodóvar, Caridad (2004). "El nuevo Código Marroquí de la Familia", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Árabe-Islam, 53, 2009-272. http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/2519/Ruiz-Almod%F3var.04.pdf;jsessionid=A79FC44EC4648067ADF38975E369057E?sequence=1.

[795] Ruiz-Almodóvar, Caridad (2004): "El nuevo Código Marroquí de la Familia", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Árabe-Islam, 53, 2009-272, p.335.

religiosas fueran debatidas[796], sólo se debatieron las cuestiones civiles[797]. Basīma Ḥaqāwī, diputada del PJD, declaraba lo siguiente:

> Estábamos en desacuerdo con la izquierda sobre la reforma del Código de Familia. Pedimos el arbitraje del rey y, tras él, aceptamos sus decisiones […]. Aunque la nueva Mudawana está más inspirada en las reivindicaciones de las feministas laicas, el método no es el mismo y los textos están inscritos en el marco musulmán[798].

4.6. V Congreso general de PJD: cambio de dirección, moderación doctrinal y monarquismo

El quinto Congreso ordinario del PJD, celebrado en abril del 2004, supuso el fin de una era y el comienzo de una nueva etapa política caracterizada por la moderación, tanto en la doctrina como en el discurso. El cambio de imagen se visibilizó en lema del Congreso. Bajo el eslogan de "Democracia, compromiso y responsabilidad" se desarrolló el discurso del cambio en la dirección, cambio de imagen, de reafirmación de la lealtad al rey y de la reconciliación con los partidos políticos. Todos ellos estaban representados con sus dirigentes de primera fila[799], también estaban presentes algunos ministros y personalidades importantes islamistas del mundo árabe.

Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī fue elegido secretario general con el 85% de los votos. Hombre moderado y respetado dentro del partido y en la escena política nacional, era el más adecuado para pilotar la nueva etapa del PJD. Con la elección de al-'Utmānī los más de mil asistentes al Congreso enviaron un mensaje a Palacio y a la clase política nacional por el cual el partido tenía la voluntad de abrir una nueva fase.

'Abd al-Karīm Jaṭīb, ya en avanzado estado de edad y enfermo, pidió ser relevado de la primera línea política del partido, y, tras repasar toda la historia de partido hasta el Congreso, recordó a los asistentes los tres principios con que los miembros del Movimiento Reforma y Renovación entraron en su partido: la referencia islámica, la monarquía constitucional y la renuncia a la violencia[800]. Jaṭīb recordó a los asistentes la importancia de la comandancia de los creyentes en el país, así como la garantía de la islamidad del Estado marroquí.

---

[796] Zeghal, Malika (2006): *Islam e islamismo en Marruecos*, op., cit., p. 243.
[797] Ibid., p. 243.
[798] *Le monde*, 18 de diciembre de 2003. Citado en Malika Zeghal, islam e islamismo en Marruecos., op., cit., p. 243
[799] *Attajdid*, 12. 04. 2004
[800] Ibid.

El nuevo secretario general, Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, substituto del Dr.Jaṭīb que fue nombrado Presidente honorífico, resumió los objetivos del partido en: "Profundizar la democracia interna, consagrar la cultura de la alternancia a nivel de responsabilidades, defender la justicia social y construir el Estado de derecho"[801]. A nivel de política nacional al-'Utmānī fijó las prioridades en la denuncia de la corrupción administrativa y económica, en la apuesta por la moralización de la vida pública, la defensa de la integridad territorial del país y la promoción de la cohesión y estabilidad social y política del país[802].

De la ley islámica a la referencia islámica centrista

El partido eliminó toda referencia a la sharía en su Carta Doctrinal, sustituyendola por el referente islámico centrista moderado. El partido rechazó todo fanatismo, extremismo y radicalidad, y apostó por una lectura del islam centrista y moderada[803]. Asimismo el partido apostaba por la obertura y por la fuerza moral del islam, consideraba necesario moralizar la vida pública, y para tal fin era indispensable la moralidad islámica[804].

De esta forma el PJD quiso aclarar la relación entre el referente islámico y el partido. Bajo el título de "nuestro partido y el referencial islámico" se dice lo siguiente:

> [A]doptar el referente islámico significa que el islam es el punto de partida y el marco de las diferentes elecciones y esfuerzos políticos y para los proyectos sociales. El partido, cuando asegura que parte del referente islámico, no se considera a sí mismo tutor del islam o su portavoz. Pero considera que partir del referente islámico es la situación natural en una sociedad marroquí donde el islam está arraigado profundamente, en su cultura, historia y civilización[805].
>
> Nuestro partido se considera un partido político, no un partido religioso tutor del islam, la esfera política es su campo de su ocupación, la pertenencia a nuestro partido es una pertenencia política en base a la ciudadanía. Y hace a nuestro partido abierto a todos los ciudadanos[806].

Lealtad a la monarquía y a la comandancia de los creyentes

El partido quiso dejar claro, tanto en el documento doctrinal como a nivel de discurso, su lealtad y apoyo a la monarquía en base a la comandancia de los creyentes.

---

801 Desrues, Thierry (2006): "De la Monarchie exécutive ou les apories de la gestion de la rente géostratégique", *L'Année du Maghreb*, I | 2006, 243-271.
802 *Attajdid*, 15 de abril de 2004.
803 PJD (2004): Mešrū' al-waraqa al-maḏhabiyya lil Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya, Rabat, Top Press, p. 13.
804 Ibid., pp. 13-14.
805 Ibid. p. 14.
806 Ibíd.

> El partido confirma la importancia de la comandancia de los creyentes y su papel histórico y actual en la protección de la religión […]. El partido está a favor de la no utilización de las mezquitas con fines partidistas[807].

El segundo hombre del partido, ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, nuevo presidente del Consejo Nacional, dijo: "El PJD es un partido monárquico [...]. Nos dimos cuenta temprano, que la monarquía en Marruecos era una figura histórica y positiva que debía salvaguardarse"[808]. Mientras que el nuevo jefe del partido, Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, dejó clara la lealtad de su partido a la monarquía al declarar: "El PJD se mantiene fiel al camino que ha seguido desde el principio, permaneciendo unido a los fundamentos y valores sagrados de la nación, es decir, el islam, la unidad nacional y la monarquía constitucional "[809].

Muḥammad VI, como era habitual cuando se escoge a un nuevo secretario de cualquier partido político nacional, envió una carta de felicitación a Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī. En la misiva, después de felicitarle, le pidió que fuera fiel a los pilares del Estado marroquí y le exhortó a colaborar positivamente en la construcción de una sociedad democrática, solidaria, con una identidad que se distingue por el centrismo, la moderación y la tolerancia[810].

El V Congreso del PJD representó un punto de inflexión en la corta historia del partido. Además de escoger a un hombre dialogante y moderado, como Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, el partido inició una nueva fase en su vida política caracterizada por la moderación en el discurso. A partir de allí el partido renunció a su fuerte discurso moral e identitario por un discurso enfocado en la defensa de la moralización de la vida pública, la denuncia de la corrupción y en las cuestiones sociales y políticas. Al-ʻUtmānī emprendió una intensa actividad política para mejorar la imagen del partido. Viajó a los Estados Unidos y a varios países europeos para intentar explicar y clarificar la identidad del partido, así como su proyecto, un proyecto, según él, compatible con la democracia y la modernidad.

---

807 Ibid., pp. 14-15.
808 *Attajdid*, 15 de abril de 2004.
809 Mohsen-Finan, Khadija (2005) : "Maroc : l'émergence de l'islamisme sur la scène politique", *Politique étrangère*, vol. printemps, no. 1, 2005, pp. 73-84.
810 *Attajdid*, 15 de abril de 2004.

Capítulo 5: La etapa de la moderación 2004-2011

A partir del V congreso, el PJD inició un camino de moderación que se evidenció en las elecciones legislativas de 2007. El partido se presentó con un programa moderado en el que las cuestiones identitarias y morales quedaron relegadas a un segundo plano. Apostó claramente por un programa en que primaba el desarrollo económico y social, junto con la mejora del sistema educativo.

En 2008 fue también una fecha importante para el partido. Tuvo lugar el VI congreso general. Vino presidido por la gran desilusión por los decepcionantes resultados obtenidos en comparación con las altas expectativas planteadas por la dirección del partido. Un segundo hecho, no menos importante, fue la entrada en la escena política de Fū'ād 'Alī al-Himma, exministro delegado de Interior y amigo personal del rey Muḥammad VI. Dicha entrada afectó de lleno al PJD.

El VI congreso fue relevante por dos motivos; en primer lugar, el partido decidió apostar de forma decidida por una orientación política distanciándose de las cuestiones identitarias y religiosas. En segundo lugar cambió de secretario general, 'Abd al-Ilāh Binkīrān tomó las riendas del partido en detrimento de Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, muy criticado por los malos resultados electorales en las legislativas de 2007.

5.1. Las elecciones legislativas de 2007: la gran decepción

Una encuesta[811] hecha pública en marzo de 2006 por el Instituto Republicano Internacional (IRI), ligado al partido Republicano de los Estados Unidos, indicó que el 47% de los marroquíes apoyaban el PJD. La encuesta del IRI, que tuvo una importante repercusión en los medios nacionales e internacionales y en la clase política marroquí, pronosticaba que el PJD ganaría por amplia mayoría las elecciones legislativas de 2007. Por su parte, Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī viajó en mayo del mismo año a Estados Unidos- se entrevistó con altos cargos del departamento de Estado norteamericano- y Canadá, dentro de una estrategia para presentar a su partido como un partido capacitado para gobernar sin sobresaltos, respetuoso con las libertades y a favor de la economía de mercado. Sin embargo, la encuesta fue interpretada por los partidos políticos y algunos analistas como la constatación del verdadero peligro islamista que iba a ganar supuestamente por mayoría absoluta las elecciones legislativas.

811 García Rey, Marcos (2007): "El discurso del Partido Justicia y Desarrollo (PJD) marroquí ante las elecciones legislativas de septiembre de 2007", Real Instituto Elcano, Nº 92/2007, p.1.

Las elecciones legislativas de 2007 fueron las primeras en las que el PJD no tuvo ningún impedimento para presentarse en todas las circunscripciones electorales en juego. A priori, y por primera vez, el partido pudo concurrir a las elecciones en igualdad de condiciones con todas las formaciones políticas. En esa ocasión no hubo autolimitación por dos motivos fundamentales: en primer lugar, Palacio estaba tranquilo con el discurso del PJD y eso provocó que el todopoderoso Ministerio del Interior no presionara al partido como lo había hecho anteriormente; y, en segundo lugar, porque el partido, encabezado por al-'Utmānī, hizo un enorme esfuerzo en mejorar su imagen y explicar su programa en el exterior, siendo bien aceptado por la comunidad internacional[812].

En línea con la moderación iniciada en 2004 y consciente de que era claro favorito para ganar las elecciones, el PJD presentó un programa electoral en que primaba la mejora de la educación, de la economía y el fortalecimiento de la democracia, relegando y rebajando notablemente las cuestiones identitarias y morales. Las expectativas de gobernar hacían necesaria la moderación, para no crear alarmas tanto en interior como en el exterior. Bajo el eslogan de "entre todos construimos un Marruecos mejor" el partido propuso ocho bloques de actuación en su programa[813].

Primero: aumentar la calidad de la educación y la formación e impulsar la investigación científica. Segundo: impulsar un nuevo desarrollo económico que pueda proporcionar puestos de trabajo estables y aumentar la inversión. Tercero: aumentar la competencia de los sectores productivos. Cuarto: fortalecer la opción democrática e impulsar el buen gobierno. Quinto: fortalecer los valores nacionales y el referente islámico de Marruecos. Sexto: aumentar los esfuerzos para el desarrollo humano con el objetivo de consagrar la justicia social. Séptimo: fortalecer el desarrollo local y proteger los recursos naturales. Octavo: apoyar la soberanía nacional y fortalecer la imagen de Marruecos[814].

El partido prometía aumentar considerablemente la escolarización para alcanzar el 97% en educación primaria, el 65% en educación secundaria, y un 15% de jóvenes entre 18 y 24 en la enseñanza superior, así como reducir drásticamente el abandono escolar al 7%[815].

En cuanto al desarrollo económico, el partido prometió un crecimiento récord del 7% entre periodo 2008-2012, un 25% de déficit comercial, un 3% de déficit público, aumentar un 7% las inversiones llegando al 20% en 2012, disminuir la pobreza al 7% antes de 2012, bajar el paro al 12% en el ámbito urbano y un 2,5% en ámbito rural,

812 Ibid., p.2.
813 PJD (2007): Al-*barnāmaŷ al-intijābī*: *Ŷamī 'an nabnī Magrib al- 'Adāla*, Rabat, PJD.
814 Ibid., p.11.
815 Ibid.

aumentar el salario mínimo a 250 dirhams mensuales, y aumentar las pensiones mínimas hasta los 100 dirhams antes de 2012[816].

Como en las elecciones de 2002, el partido volvió a tener en su programa una reforma constitucional. Esta vez proponía reconocer el amazigh como lengua oficial, la independencia de la judicatura y de la fiscalía, la protección de las libertades y los derechos humanos, convertir el Consejo Superior de los ulemas en estancia constitucional, aumentar las competencias legislativas de la Cámara de Representantes para abarcar la facultad de conceder indultos, y la constitución de comisiones de investigación, nombramiento del jefe de Gobierno del partido ganador de las elecciones legislativas, aumentar considerablemente las competencias del jefe de Gobierno y el establecimiento de una autonomía para el Sáhara Occidental[817].

En cuanto al fortalecimiento de los valores nacionales y del referente islámico, el programa se reducía a impulsar el papel del Ministerio de Asuntos Islámicos y de las instituciones religiosas, impulsar la cultura nacional y fortalecer su integración en el desarrollo y la reforma, y modernizar los medios de comunicación. En este apartado hay una enorme diferencia respecto al programa de 2002. En esas elecciones, bajo el término "autenticidad", el PJD englobaba todas las cuestiones relacionadas con la defensa acérrima de la identidad, la moral, la ética y los valores islámicos, era la cuestión central de su programa. Aparecía la prohibición de todo lo que el partido consideraba contrario a la moral islámica: ciertas formas del turismo, el alcohol, la prostitución, los festivales música etc. En 2007 todo eso desapareció del programa, la palabra prohibir no aparece. Aparece el término "valores nacionales" para referirse a los valores moderados, la apertura, a la cultura nacional, los buenos modales, el patrimonio cultural nacional, aumentar las horas de difusión tanto de la radio como de la televisión Muḥammad VI dedicadas al Corán[818].

Respecto al referente islámico, el PJD se prometió fortalecer el papel de las mezquitas, el papel de los consejos científicos religiosos locales, formar una gran cantidad de imanes y predicadores, aumentar la producción de ejemplares del Corán, reformar y modernizar la enseñanza religiosa primaria y secundaria y la Universidad islámica *al-Qarawiyyin*, y, finalmente, la creación de una institución encargada de la gestión de la peregrinación a la Meca[819].

En las cuestiones sociales y de familia, el PJD prometió ayudar económicamente a las familias numerosas, la creación de una caja social nacional para ayudar a la familia, un plan para disminuir el analfabetismo entre las mujeres, establecer la igualdad salarial, impulsar una mayor participación e integración de la mujer en el mundo laboral, en la vida pública, en la política y en las instituciones oficiales, establecer una caja nacional

816 Ibid.
817 Ibíd.
818 Ibíd.
819 Ibíd.

para apoyar económicamente a las personas discapacitadas, mejorar considerablemente la sanidad, construir y mejorar hospitales, aumentar la plantilla sanitaria, reducir los impuestos a los medicamentos, e impulsar la construcción de más de 150.000 viviendas sociales anuales[820].

El PJD, a través de sus responsables, hizo multitud de declaraciones por las cuales esperaban obtener entre 60 y 70 escaños en la Cámara Baja[821]. Los dirigentes tenían la doble aspiración de ser el primer partido y de dirigir el Gobierno. Las expectativas se volvieron en gran decepción una vez conocidos los resultados. Aunque el PJD fue el partido más votado, con algo más de medio millón de votos, acabó segundo en número de escaños, consiguió solo 46 diputados, solo 4 más que en las anteriores elecciones, mientras que el Istiqlal acabó primero con 50 escaños.

¿A qué se debieron unos resultados tan inesperados? Primero, a la bajísima participación, solo acudieron a las urnas el 37% de los inscritos, es decir, fueron a votar casi 5,5 millones de personas, de un total de 15 millones con derecho a voto. La segunda razón fue la desafección de los votantes respecto a la clase política, ya que muchos ciudadanos consideran que los políticos o son incapaces de resolver sus problemas o están alejados de sus preocupaciones. Tras conocer los resultados, los dirigentes del PJD acusaron a sus oponentes políticos de haber "utilizado dinero" para comprar a votantes[822].

La baja tasa de participación (37%, en comparación con 52% en 2002), junto con la alta tasa de papeletas inválidas (19%), conmocionó a la clase política. El 70% de los votantes inscritos no participaron en la votación. Las ciudades que menos votaron fueron Rabat, con una 72% de abstención; Marrakech, con un 77%; Salé, con un 80%; Fez y Mequinez, con un 81%; Casablanca, con un 85% y Tánger con un 85%[823].

En las elecciones legislativas de 2002, el PJD solo se presentó en el 62% de las circunscripciones y obtuvo 42 escaños y cerca de 600.000 votos, mientras que en 2007 se presentó en el 100% de las circunscripciones y obtuvo 545.636 votos, equivalente al 10,9%, y 46 diputados. La conclusión es que el partido perdió cerca de 50.000 votos y aumentó 4 diputados.

En cuanto a la distribución de los votos, se observa que el votante mayoritario del PJD es urbano. En Tánger, consiguió el 31,7% de los votos, en Casablanca, el 19,8%; en Tetuán

---

820 Ibid.

821 El País (2007): "Los nacionalistas Istiqlal ganan las elecciones en Marruecos", El País, 8 de septiembre de 2007. Disponible en internet: https://elpais.com/internacional/2007/09/08/actualidad/1189202403_850215.html. Visto por última vez 24.01.19.

822 Ibid.

823 Piermay, Jean-Luc (2007) : "Maroc 2007. Les élections législatives du 7 septembre", EchoGéo[en línea], Sur le Vif, Disponible en red: https://journals.openedition.org/echogeo/2051. Visto por última vez 24.01.19.

el 20,9%; en Larache, el 36,1%; en Salé, el 24,7%; en Rabat, el 25,9%; en Fez, el 30,4%; en Oujda, el 20,8%; en Agadir, el 25,9%; y en Mequinez, el 13,5%[824].

Respecto a la distribución geográfica de los 46 escaños obtenidos, el PJD mantiene sus feudos tradicionales respecto a las elecciones de 2002, la región de Rabat-Salé, el partido consiguió 6 escaños, en Casablanca, 9 escaños; en Tánger, 2 escaños; en Fez, 3 escaños; y en Meknes, 2 escaños. En Agadir, Khouribga, Kenitra, Errachidia, Beni Mellal y Larache obtuvo 2 escaños. Volvió a sacar diputado en Oujda, Tiznit, Tetuán y Tarudant. Consiguió sacar por primera vez escaño en Berkane y Chefchauen. Los restantes 6 escaños son de la lista nacional.

Lo cierto es que, aunque el PJD fue el partido más votado, retrocedió en votos de forma inesperada estando en la oposición. Su mensaje no conectó con los votantes, el partido no pudo ensanchar su base social pese a moderar su discurso y centrar su campaña electoral en el desarrollo económico y social.

El rey Muḥammad VI nombró a ʻAbās al-Fasī, líder del Istiqlal, como nuevo jefe de Gobierno. Al-Fasī descartó al PJD en las negociaciones para formar Ejecutivo, pese a que su formación tenía cercanía ideológica con el PJD. Quedar fuera de las gestiones evidenció el aislamiento del PJD en el panorama político nacional. Además del Istiqlal (PI), al-Fasī formó Gobierno con la USFP, el PPS, el RNI y los independientes.

Se abrió un debate interno en el PJD sobre las causas del retroceso electoral. Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī fue el gran damnificado, en el VI congreso del partido celebrado justo unos meses después, perdió el liderazgo del partido en favor de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān.

5.2. VI Congreso del PJD: nuevo liderazgo político y nueva orientación política

El PJD llegó a su VI Congreso general de julio de 2008 después de fracasar en su intento de ganar las elecciones, y en una situación de aislamiento en la escena política nacional. Después de las elecciones, ʻAbās al-Fasī, jefe del Istiqlal propuesto por el rey para presidir el Gobierno, ni siquiera llamó al PJD. Desde el primer momento el partido estaba descartado para entrar en el Gobierno. Además, al PJD le salió un duro competidor desde las entrañas de Palacio. Fū'ād ʻAlī al-Himma dimitió del Gobierno, se presentó en su localidad natal Rhamna (provincia de Marrakech) y ganó los tres escaños en disputa. A los pocos días concedió una entrevista en la cadena 2M donde arremetió contra el PJD y presentó sus credenciales como político que iba a cortar el paso al partido de al-ʻUtmānī.

824 Ibid.

El PJD ya había decidido ser un partido de Gobierno, y la campaña electoral de las elecciones de 2007 se confeccionó con la idea de situar al partido en un escenario político de gestión. Después de las elecciones salieron a relucir algunas voces destacadas del partido criticando tanto la campaña electoral como la confección de las listas electorales. Dos pesos pesados del partido, ʻAbd al-Ilāh Binkīrān y Mutafā Ramīd criticaron en los periódicos la no participación en los gobiernos anteriores. Binkīrān fue más allá al preguntarse si el partido siempre estaría en la oposición.

El VI Congreso del partido iba a ser muy importante. Si el partido tenía la intención de ser un partido de Gobierno tenía que tener una orientación más política y reformista y dejar en segundo plano las cuestiones religiosas y morales. De lo contrario, el partido se iba a quedar aislado, ser un eterno agitador en la escena política.

Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī se presentó en el Congreso con la tesis de "La lucha democrática es nuestra entrada para la reforma"[825]. Con esta tesis, debatida y aprobada por los congresistas, quería poner énfasis en el inicio de una nueva era caracterizada por la lucha por la democracia como la única vía para realizar el reformismo político y social. La declaración del VI Congreso plasmaba lo siguiente:

> La tesis del VI Congreso propone la adopción de un criterio político para el futuro, basado principalmente en la prioridad de la reforma en la siguiente etapa y su entrada principal, es decir, la lucha democrática. Es necesario cooperar con todos los verdaderos demócratas que han priorizado la lucha por reformas políticas que restablezcan la vida política, las instituciones elegidas, la participación ciudadana, la responsabilidad política y el apoyo a los derechos humanos y las libertades públicas[826].

El partido veía indispensable, para acometer toda reforma política y social, una reforma constitucional profunda para fortalecer:

- Los poderes de supervisión y legislativos del Parlamento y aumentar su eficiencia.

- Los poderes del Gobierno y fortalecer la posición del primer ministro en el sistema constitucional marroquí.

- La independencia del poder Judicial y el aumento de la eficacia del trabajo judicial[827].

El politólogo del partido, ʻAbd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, escribía lo siguiente sobre la tesis del Congreso:

> La idea básica de esta tesis es que solo hay una forma de lograr la reforma de los asuntos públicos en las condiciones adecuadas: la necesidad de la democracia como el recurso humano […]. [L]a lucha democrática tiene por objeto promover reformas políticas que refuercen la responsabilidad política del Gobierno, fortalezcan los poderes y la

825 PJD (2008): *'Otruhat al-mu'tamar al-watanī al-sādis*, Rabat, Top press, p. 4.
826 Ibid., p. 37.
827 Ibid., pp. 33-34.

credibilidad de las instituciones elegidas, proporcionen las condiciones para elecciones libres y justas, restauren la participación política y fortalezcan el sistema de gobierno[828].

En cuanto al contenido de las reformas políticas y las prioridades en la próxima etapa, según la tesis, incluye principalmente lo siguiente:

- La adopción de reformas constitucionales consensuadas como una de las principales entradas a la reforma política.

- Reformar el sistema electoral para establecer un mapa político claro, basado en la mayoría armonizada y gobiernos o consejos locales fuertes, y fortalecer las garantías legales de integridad electoral mediante el corte electoral, que debe basarse en principios objetivos en lugar de un control del mapa electoral.

-Democratizar los asuntos locales como una de las entradas más importantes para la promoción de la construcción de la democracia.

- Proteger las libertades públicas básicas y detener las violaciones de los derechos humanos. Promocionar el estado de derecho, los derechos humanos y las libertades públicas.

- Democratizar la información pública y promover la libertad de prensa y el derecho a la información.

- Reformar y modernizar la administración pública y profundizar en la transparencia y en la gestión de los asuntos públicos[829][830].

5.2.1. Religión y política: diferenciación no separación

El partido abordó también la relación entre la religión y la política. El PJD volvió a definirse como partido político civil con referencia islámica, con un programa político y civil, y que trabaja para implantarlo a través de los cauces democráticos. Su ámbito de acción es la política, y aspira a gestionar los asuntos públicos por parte de ciudadanos con experiencia, en base a procedimientos democráticos[831]. A la vez, reafirmó su apego al islam al constatar lo siguiente: "Hacer hincapié en que la esfera de actividad del partido es la esfera política y la gestión de los asuntos públicos no significa que el partido renuncie a su referencia islámica"[832].

---

828 *Al-Masae*, 02.10.2009.
829 PJD (2008): '*Otruhat al-mu'tamar al-watanī al-sādis*, op. cit., pp. 32-34.
830 *Al-Masae*, 02.10.2009.
831 PJD (2008): '*Otruhat al-mu'tamar al-watanī al-sādis*, op. cit., p. 26.
832 Ibid., p. 27.

Entonces surge la pregunta de qué entiende el partido por referente islámico. El PJD está en contra de la unión total entre la política y la religión. También está en contra de la separación total[833], apuesta por la "diferenciación"[834] entre el ámbito político y religioso, aclarando que "la religión está presente en la política como principios orientativos, espíritu y fuerza moral"[835]. Asimismo, el PJD entiende que el islam, la ley islámica, tiene que ser la fuente de derecho, pero el partido entiende la ley islámica "en su concepción amplia" que "incluye el dogma, la moral y las normas"[836].

Esta es la cuestión más importante del VI Congreso del partido, considerar el islam como referente ideológico "en su concepción amplia, como referente orientativo, moral, ético y cultural". Con esta denominación el partido dio un paso más en su transformación doctrinal, iniciada tras los atentados de 16 de mayo de 2003. A partir del VI Congreso, el partido planteó un discurso estrictamente reformista y político mientras que el islam pasó a un segundo plano.

El Congreso fue una demostración de fuerza organizativa y de democracia interna. Acudieron alrededor de 15.000 personas, entre ellas delegados con derechos de voto, simpatizantes y afiliados del partido[837]. En contraste con lo que la mayoría de los observadores esperaban, hubo una sorpresa en los resultados de la elección del Secretario General. ʻAbd al-Ilāh Binkīrān, hasta entonces presidente del Consejo Nacional del partido, se convirtió en secretario general con 684 votos, el 56% de los votos emitidos, seguido por Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, con 495 votos. Binkīrān, nada más ser declarado jefe del partido, aseguró que: "Trabajaré para hacer avanzar el partido con más modernidad y democracia aferrándonos al referente islámico"[838].

No es baladí la victoria de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān. Es, junto con al-ʻUtmānī, uno de los fundadores del partido. Siempre estuvo en primera línea política. Pero su ascenso tuvo una razón fundamental: su gran capacidad comunicativa. Binkīrān se mueve muy bien en los debates, sobre todo en los debates televisivos. Sus apariciones en las televisiones públicas nacionales tuvieron repercusión, se le veía en la pequeña pantalla hablar en un lenguaje de la calle, con un gran repertorio de bromas, anécdotas y expresiones marroquíes. Además, manejaba muy bien el lenguaje coránico y lo utilizaba como recurso. Binkīrān, en sus apariciones televisivas, siempre destacaba por tener una respuesta al instante, sin amilanarse o esquivar preguntas. Su capacidad oratoria y su desenvoltura en la televisión eran su fuerte, en contraste con al-ʻUtmānī, que era un político más distante y frío.

---

833 Ibid., p. 28.
834 Ibid., p. 26.
835 Ibid., p. 28.
836 Ibid.
837 *Attajdid*, 22 de julio de 2008.
838 Ibid.

Otro aspecto importante tiene relación con la aparición de Fū'ād 'Alī al-Himma en el panorama político del país. Al-Himma criticó duramente al PJD y fue Binkīrān quien se encargó de enfrentarse a él a través de los medios de comunicación. Las bases del PJD vieron en Binkīrān a un hombre mediático, con capacidad de respuesta y muy atrevido en el debate cuerpo a cuerpo, el hombre adecuado para enfrentarse a un hombre poderoso como era al-Himma.

5.3. PJD entre 2008-2010: Entre el hostigamiento y aislamiento político

El periodo entre 2008 y 2010, es decir, el periodo comprendido entre el VI Congreso y la llegada de la primavera árabe, el partido estaba en una situación difícil políticamente. Seguía siendo el partido principal de la oposición, pero a la vez era una oposición estéril, sus propuestas y su acción política apenas eran atendidas por la mayoría parlamentaria. El partido tampoco había tejido ninguna alianza con otras formaciones en la oposición. Al aislamiento en el Parlamento se sumó la embestida de una nueva formación política, el Partido Autenticidad y Modernidad[839] (PAM), formación creada el amigo del rey, Fū'ād 'Alī al-Himma, muy ligada a las estructuras del Estado y con un objetivo clave: cortar el paso al PJD.

El PAM, en apenas dos años de vida, se convirtió en el segundo partido de la Cámara de Representantes a través de una masiva llegada de diputados de otras formaciones políticas. Fue la mayor operación de transfuguismo jamás vista en la historia política del país. De tres diputados en 2007, pasó a tener una cincuentena en 2010. La batalla dialéctica entre el PAM y el PJD, ya fuera en el Parlamento o en los medios de comunicación, era continua. Los reproches y las acusaciones mutuas eran incesantes, sobre todo entre al-Himma y Binkīrān.

La primera batalla electoral entre las dos formaciones fueron las elecciones locales de 2009. De forma sorprendente, el PAM ganó las elecciones locales, sin llegar a cumplir un año de existencia. El partido del amigo del rey consiguió ser la primera fuerza política a nivel local con el 21% de los votos, obteniendo más de seis mil concejales y arrasando en las áreas rurales. Ese gran resultado le permitió tener la llave de la Cámara alta del parlamento marroquí, porque es una Cámara territorial. El PAM consiguió hacerse con la presidencia de la segunda Cámara del Parlamento marroquí.

---

[839] EL PAM es un partido político de centro-derecha creado el 7 de agosto de 2008 por Fū'ād 'Alī al-Himma mediante la fusión de cinco partidos políticos, estos son: el Partido Nacional Democrático, el Partido Al Ahd, el Partido del Medio Ambiente y Desarrollo, la Alianza de Libertades y la Iniciativa Ciudadana para el Desarrollo. La élite del partido esta reclutada entre ex militantes de izquierda, notables y personalidades cercanas a palacio. El objetivo del PAM sería impulsar la vida política marroquí y ser una alternativa al ascenso del PJD.

Pero el PJD dio guerra en esas elecciones. A pesar de acabar sexto, con apenas el 6% de los votos, consiguió acabar primero en el medio urbano, superando ampliamente al PAM. Después de las elecciones, el PAM maniobró para que el PJD no se hiciese con la alcaldia de varias ciudades[840] donde consiguió ser primero, y que ni siquiera pudiese formar parte de gobiernos locales. Pese a ser primero en importantes ciudades como por ejemplo, Rabat, Salé, Casablanca, Tánger, Oujda, Larache o Kenitra, el PJD solo pudo llevarse, in extremis, Kenitra, Larache y Tetuán. En Rabat, por ejemplo, tuvo que ceder la alcaldía a la USFP, a cambio de formar parte del Gobierno. Lo mismo pasó en Salé y en otras ciudades medias. En Oujda, la capital oriental del país, incluso se llegó a utilizar la fuerza física y las coacciones contra los electos del PJD y otros partidos que le apoyaban para que no pudiesen reunir la mayoría necesaria para gobernar la ciudad.

A la soledad en el Parlamento y a la embestida del PAM se le añadió el encarcelamiento y dura condena, en 2009 a 20 años de cárcel, de 'Adela Ma-al 'Anin[841], miembro no destacado del PJD en la conocida red Belliraj[842]. Por si fuera poco, a principios de 2010, Jāma'al-Mu'tasim, persona de confianza de 'Abd al-Ilāh Binkīrān, miembro del Secretariado General y vicealcalde de Salé, fue encarcelado supuestamente por corrupción, abuso de poder, falsificación de documentos oficiales y administrativos en el ejercicio de sus funciones como vicealcalde. Fue un duro golpe para Binkīrān y el PJD. El partido montó en cólera por el encarcelamiento de Mu'tasim, protestó de forma enérgica en el Parlamento y en la prensa sin resultado alguno.

A finales de 2010 aparecieron los conocidos cables de WikiLeaks[843] con información muy grave y comprometedora con el rey Muḥammad VI. Entre los cables aparecía el nombre del PJD. El motivo fue la visita de un senador americano a Marruecos en 2005. En el transcurso de la visita fue recibido por Muḥammad VI, entre los temas tratados estaba el islam político y en concreto el Partido Justicia y Desarrollo. De acuerdo con

---

840 El sistema para escoger los alcaldes en Marruecos es indirecto, es decir, los concejales eligen al alcalde.

841 *Aujourdhui le Maroc* (2009) :"Perpétuité pour Belliraj et 25 ans de prison ferme pour Mouatassim, Merouani et Regala", 30 de julio de 2009. Disponible en Internet en http://aujourdhui.ma/focus/perpetuite-pour-belliraj-et-25-ans-de-prison-ferme-pour-mouatassim-merouani-et-regala-65222.

842 Abdelkader Belliraj fue condenado en 2009 a cadena perpetua supuestamente por dirigir una banda armada, atentar contra la seguridad del país y de intentar cometer actos terroristas. Dentro de la red belliraj también se condenó a 25 años de cárcel a Muṣtafā Mu'taṣim, el líder del partido al Badīl al-Hadarī, disuelto en 2008. También Muhammad Merouanī y Muhammad Amine Regala a 25 años de prisión cada uno. Las organizaciones de los derechos humanos criticaron duramente a las autoridades por las detenciones, encarcelamientos y las duras condenas a las que tuvieron que hacer frente.

843 El País informó en 2010 con detalle sobre Wikileaks Marruecos, según los cables americanos Mohamed VI y sus allegados y personas cercanas, y el más señalado es Munīr al-Maŷdī, su secretario personal, "ejercen prácticas corruptas". El País en su edición digital de 2 de diciembre de 2010 abrió con un titular impactante: EE UU sitúa al Palacio Real en la cima de la corrupción en Marruecos. El País (2010): "EE UU sitúa al Palacio Real en la cima de la corrupción en Marruecos", El país, 2 de diciembre de 2010. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2010/12/02/actualidad/1291244420_850215.html. Visto por última vez 24.01.19.

Wikileaks, Muḥammad VI había advertido al senador estadounidense: "No te dejes engañar [por los islamistas del PJD] porque parecen razonables y amables. Los Estados Unidos no deberían dejarse engañar por ellos. Todos son antiamericanos."[844] Asimismo el senador americano reveló, en el mismo cable, la poca simpatía de Muḥammad VI por el PJD y los islamistas en general. Muḥammad VI transmitió al senador su enojo respecto a las críticas del PJD al acuerdo de libre comercio firmado en 2004 entre Marruecos y Estados Unidos. La dirección del PJD guardó un estricto silencio al respecto.

De esta forma la situación del PJD, antes del comienzo de la primavera árabe a finales de 2010, era muy complicada políticamente. Tenía un miembro de la dirección del partido encarcelado por corrupción y otro miembro también entre rejas por terrorismo. En frente tenía a un partido político comandado por un hombre poderoso como al-Himma dispuesto a cortarle las alas. Mientras tanto, el partido ejercía una oposición ineficaz y solitaria en el Parlamento. Antes de la aparición del Movimiento 20 de Febrero, en 2011, el PJD era un partido agitador, solitario, aislado y hostigado.

5.4. El PJD y las manifestaciones populares del Movimiento 20 de Febrero: entre el compromiso institucional y la asunción de sus demandas

Desde que se formó el Movimiento 20 de Febrero en 2011 y empezaron las manifestaciones populares pidiendo cambios en el país y hasta el referéndum constitucional del 1 de julio, el PJD jugó un papel político y social clave que sirvió para desactivar al Movimiento de protesta y para catapultarse para ganar las elecciones de 25 de noviembre del mismo año.

La aparición del M20F, fue un regalo que cayó del cielo para el PJD ya que el partido se hallaba en una situación de aislamiento político. Una vez que salió a la luz el M20F y se convocaron las primeras manifestaciones en las redes sociales todo el mundo estaba expectante, ¿qué haría el PJD? Un partido que estaba en la oposición, el único bien organizado, con bases sociales, y que contaba con una juventud bien estructurada y activa. Pero Binkīrān y la mayoría de los miembros del Secretariado General del partido tenían claras las prioridades: la monarquía y la estabilidad del país. A partir de ahí emergerá la figura de ‘Abd al-Ilāh Binkīrān, secretario del partido, como líder político nacional.

[844] Slimani, Leïla et Youssef Aït Akdim (2011) : “Maroc: pourquoi le PJD fait peur”, *Jeune Afrique*, 26 octubre de 2011. Disponible en:http://www.jeuneafrique.com/189670/politique/maroc-pourquoi-le-pjd-fait-peur/. Visto por última vez 24.02.19.

¿Cómo gestionaron Binkīrān y el aparato del PJD el empuje del M20F? ¿Cómo gestionaron la grave crisis que sufrió su partido a raíz de su negativa a secundar las protestas? Su interlocución con Palacio, las presiones que ejerció sobre la Comisión encargada de redactar la nueva Constitución y el enorme protagonismo mediático que cogió sirvieron para convertir al PJD en un partido fundamental, central en la escena política marroquí.

5.5. Movimiento 20 de Febrero: por una monarquía parlamentaria

El Movimiento 20 de Febrero marroquí nació como movimiento juvenil en las redes sociales, reclamando drásticas reformas políticas para el país, siguiendo la estela del Movimiento 25 de Enero egipcio. La idea del M20F nació a finales de enero de 2011, en el seno de varios grupos de jóvenes activistas urbanos bien formados, que comenzaron debates vía redes sociales o apadrinados por diversos grupos y asociaciones de derechos humanos, como la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH), partidos pequeños marginales izquierdistas como Vía democrática (ilegal) o la Alianza de izquierdas (el Partido Socialista Unido, el Partido Socialista de Vanguardia y el Congreso Nacional Unido). Los debates versaron sobre cómo organizarse y crear un movimiento social civil que demandase cambios mediante la presión en la calle.

Todo ese activismo converge finalmente en una plataforma en las redes sociales, concretamente en Facebook, bajo el nombre de Movimiento 20 de Febrero. Esta plataforma virtual se organizó rápidamente en las ciudades mediante coordinaciones locales y tuvo su centro en la sede de la AMDH y del Partido Socialista Unificado de Rabat. Se hizo un llamamiento[845] través de Facebook y Youtube, para llevar a cabo una protesta el día 20 de febrero. En el vídeo hay marroquíes de todos los estratos sociales, de todas las edades, gente de habla árabe y amazigh.

Las razones por las que hicieron una llamada a la movilización son variadas: una mejor constitución, en contra de la carestía de la vida, por la dignidad, por un Marruecos sin humillación y discriminación, etc. Justicia y Espiritualidad se adhirió[846] a las manifestaciones dos días antes, junto con las ONG de defensa de los derechos humanos, algunas asociaciones por los derechos de las mujeres, los sindicatos UMT y CDT y las

---

[845] Video de la convocatoria de las marchas de 20 de febrero de 2011. Fuente: bolcheviqueTV. (18 de febrero de 2011). *Marruecos Movimiento 20 de febrero (subtitulado en español).* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=7y9GbVeA2lQ. Visto por última vez 24.01.19.

[846] Cembrero, Ignacio (2011): "El gran movimiento islamista marroquí se apunta a la protesta", El País, 18 de febrero de 2011. Disponible en: https://elpais.com/diario/2011/02/18/internacional/1297983605_850215.html. Visto por última vez 24.01.19.

coordinadoras de los licenciados parados. A pesar de convocarse un domingo tuvo un efecto modesto. Hubo manifestaciones en más de 50 ciudades sin llegar a ser ni mucho menos tan numerosas como en otros países árabes. Desde entonces, cada domingo se convocaban marchas por todo el país. Las ciudades más grandes, Casablanca, Fez, Tánger y Rabat eran las que más manifestantes congregaron, destacando especialmente Tánger, Casablanca y Alhucemas.

Si los movimientos de protesta en el mundo árabe fueron revolucionarios, y se plantearon desde el inicio el derrocamiento de los regímenes, como en Egipto y Túnez, el M20F planteó demandas menos radicales. El techo de las demandas era la monarquía parlamentaria en la cual el rey mantendría una posición simbólica en el Estado. El movimiento planteó muchas reclamaciones, que creía que acabarían con la corrupción política, el despotismo y el dominio de los grupos de presión cercanos a la Corona. Las principales demandas eran:

- La disolución del Parlamento, destitución del Gobierno y el establecimiento de un Gobierno de transición para atender las reivindicaciones del movimiento.

- El establecimiento de una constitución democrática que garantizase un sistema monárquico parlamentario donde el rey reinara, pero no gobernara.

- Justicia independiente y separación de poderes.

- Juzgar a todos los involucrados en el saqueo, la mala gestión y el despilfarro de la riqueza del país.

- El reconocimiento del amazigh como lengua oficial, junto al árabe, así como el reconocimiento de las especificidades de la identidad marroquí en sus componentes esenciales: lingüísticos, culturales e históricos.

- La liberación de todos los presos políticos y de opinión, así como el procesamiento de todos los responsables de detenciones arbitrarias, desapariciones, torturas y represión salvaje.

- Asegurar una vida digna para todos y lucha contra la carestía de la vida, aumentando salarios y el salario mínimo.

- Asegurar el acceso de los más pobres a servicios públicos dignos […].

- Asegurar el empleo de todos los graduados desempleados.

5.6. La reacción de la monarquía: reforma constitucional y ayudas sociales

La reacción del rey Muḥammad VI fue rápida, mediante un discurso dirigido a la nación el 9 de marzo. No hizo mención al M20F, aunque respondió en parte a sus demandas. Anunció una amplia reforma de la Constitución por la cual cedía gran parte de sus competencias en favor del jefe del Gobierno y del Parlamento. La manera en que se anunciaron estas reformas y la gran publicidad de los medios oficiales alimentó la idea de que el rey había respondido a todas las demandas del M20F.

El discurso fue un golpe de efecto para desactivar al M20F. Se nombró inmediatamente una comisión encargada de reformar la constitución. El soberano les puso un plazo, en seis meses debería de tener sobre la mesa el proyecto de reforma de la carta magna. A partir de este anuncio, en los medios de comunicación y en el seno de la clase política, la reforma constitucional ocupó la centralidad del debate. La comisión real se puso manos a la obra, reuniéndose y recibiendo las propuestas de las entidades civiles y políticas.

El anuncio de esta reforma ambiciosa no fue la única medida tomada por Palacio y por el Gobierno para desactivar el M20F. Palacio contaba con el PJD y sus aliados. Decretó la salida de la cárcel, mediante amnistía, de cientos de presos salafistas e islamistas, condenados por terrorismo en los atentados de 2003. Por su parte, el Gobierno presidido por ʻAbās al-Fasī, concedió fuertes subidas[847] de salario a los trabajadores del sector público y privado, subió las pensiones, aumentó de forma considerable la subvención de los productos básicos y contrató cientos de titulados parados para las diferentes administraciones públicas, entre otras medidas.

5.6.1. Discurso real del 9 de marzo: ejes centrales de la reforma constitucional

El rey, dirigiéndose a los ciudadanos, desgranó los ejes fundamentales de la reforma constitucional:

> Somos plenamente conscientes de la magnitud de los desafíos que nos esperan, de la legitimidad de las aspiraciones y la necesidad de preservar los logros y corregir las disfunciones, sin embargo, nuestro compromiso es fuerte de dar un gran impulso a la profunda dinámica de reformas que están en marcha.

---

[847] Cembrero, Ignacio (2011): "Marruecos intenta comprar la paz social", *El país*, 27 de abril de 2011. Disponible en internet: https://elpais.com/internacional/2011/04/27/actualidad/1303855205_850215.html. Visto por última vez 24.01.19.

La sacralidad de nuestros pilares, que son objeto de unanimidad nacional, a saber, el islam como la religión del Estado garante de la libertad de culto, así como la comandancia de los creyentes, el régimen monárquico, la unidad nacional, la integridad territorial y la elección democrática, nos proporciona una sólida promesa y una base para construir un compromiso histórico con la fuerza de un nuevo pacto entre el trono y el pueblo.

A partir de estas premisas referenciales inmutables, decidimos emprender una reforma constitucional integral, basada en siete fundamentos principales:

- La consagración, mediante la Constitución**,** de la pluralidad de la identidad marroquí, unida y rica en su diversidad, en el corazón de la cual está el amazigh, patrimonio común de todos los marroquíes, sin exclusión.

- La consolidación del estado de derecho y las instituciones, la ampliación del espacio de las libertades individuales y colectivas y la garantía de su ejercicio, así como el refuerzo del sistema de derechos humanos en todas sus dimensiones, políticas, económicas, sociales, culturales, ambientales y de desarrollo.

- El establecimiento de una Justicia independiente y el fortalecimiento de las prerrogativas del Consejo Constitucional, con el objetivo de reforzar la preeminencia de la Constitución y consolidar la supremacía de la ley y la igualdad de todos frente a ella.

- La consolidación del principio de separación y equilibrio de poderes y la profundización de la democratización, la modernización y la racionalización de las instituciones, a través de:

-Un Parlamento resultante de elecciones libres. Que la Cámara de Representantes se convierta en el centro legislativo del país que reciba nuevas competencias que le permitan cumplir plenamente sus misiones de representación, legislación y control.

- Un Gobierno electo, emanado de la voluntad popular expresada a través de las urnas, que goce de la confianza de la mayoría en la Cámara de Representantes.

- Designación del primer ministro dentro del partido que lidere las elecciones a la Cámara de Representantes y sobre la base de los resultados electorales.

- Fortalecer el estatus del primer ministro como jefe del poder ejecutivo efectivo, y responsable último del Gobierno, de la administración pública y la implementación del programa del gobierno.

- La constitucionalización de la institución del Consejo de Gobierno, la definición y la clarificación de sus competencias.

- El fortalecimiento de los órganos constitucionales y de las herramientas para influir en los ciudadanos, en particular mediante la consolidación del papel de los partidos políticos en un contexto de pluralismo efectivo y el fortalecimiento del estatus de la oposición parlamentaria y del rol de la sociedad civil.

- La consolidación de los mecanismos moralizadores de la vida pública y la necesidad de vincular el ejercicio de la autoridad y cualquier responsabilidad o mandato público con los requisitos de control y rendición de cuentas.

- La constitucionalización de los órganos a cargo del buen gobierno, los derechos humanos y la protección de las libertades.

Decidimos establecer una comisión especial para la revisión de la Constitución, teniendo en cuenta, en la elección de sus miembros, los criterios de competencia, imparcialidad e integridad. Confiamos la presidencia al Sr. 'Abd al-Latīf Menūnī, conocido por su sabiduría, su gran dominio académico del derecho constitucional, su vasta experiencia y su experiencia jurídica.

También invitamos al comité a escuchar y consultar a los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones juveniles y las asociaciones culturales y científicas, con el fin de recoger sus ideas y puntos de vista sobre este tema. Depende de la comisión presentar los resultados de su trabajo a nuestra alta apreciación en el transcurso del próximo mes de junio.

A través de estas orientaciones generales, tenemos la intención de establecer un marco de referencia para el trabajo de esta comisión. Esto no lo exime, sin embargo, de ser imaginativa y creativa para proponer un sistema constitucional avanzado para Marruecos de hoy y mañana. A este respecto, hacemos un llamamiento a la movilización colectiva para llevar a buen fin este importante proyecto constitucional. Todos debemos estar animados en esto con confianza, audacia y una firme voluntad de colocar los intereses superiores de la nación por encima de todas las demás consideraciones[848].

Después, el monarca nombró una comisión técnica presidida por el jefe del gabinete real, Muṣtafā Mu'taṣim, y compuesta por todos los partidos políticos y los sindicatos. Esa comisión técnica era una comisión de seguimiento, en el que Mu'taṣim, fue informando a las formaciones políticas y los sindicatos sobre los trabajos de la comisión encargada de reformar la Carta Magna.

Tres cuestiones a resaltar en el discurso del rey Muḥammad VI, primero, dejó claro que es él, en su calidad de rey quién ha tenido la iniciativa de reformar la Constitución. No hizo ninguna referencia a las protestas populares ni mucho menos a la primavera árabe. Para el monarca, la reforma de la Constitución se enmarcó dentro de una dinámica de cambio impulsada por él mismo y su voluntad "de dar un gran impulso a la profunda dinámica de reforma que está en marcha". Pese que Muḥammad VI reina y gobierna no hizo ninguna autocrítica, y solo se lee en su discurso "la necesidad de corregir las disfunciones".

La segunda cuestión es que el rey no mencionó en su discurso una reforma constitucional que establezca o conduzca hacia una la monarquía parlamentaria. Es más, Muḥammad VI acotó los ámbitos de reforma de la constitución, y mencionó los aspectos intocables, que son el islam como la religión del Estado, así como la comandancia de los creyentes, el régimen monárquico, la unidad nacional y la integridad territorial.

---

848 Bladinet. (9 de marzo de 2011). *Discours du Roi Mohammed 6 le 9 mars 2011.*[Archivo de video]. Recuperado:https://www.youtube.com/watch?v=9pTJoUl3W8s. Visto por última vez 24.01.19.

La tercera cuestión es el papel secundario de los partidos políticos en la reforma constitucional. No hubo ningún miembro de la comisión perteneciente a ningún partido político. Muḥammad VI se limitó a pedir a la comisión "escuchar y consultar a los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones juveniles y las asociaciones culturales y científicas, con el fin de recoger sus ideas y puntos de vista sobre este tema". Si los partidos políticos son centrales en los países democráticos, el jefe del Estado marroquí les otorgó un papel limitado y solo les concedió la posibilidad de expresar sus ideas y puntos de vista en aquellos ámbitos que el monarca desgranó para ser reformados y que hicieron llegar a la comisión a través de memorándums.

5.7. PJD y el M20F: compromiso institucional y reformismo dentro de la estabilidad

A los pocos días de producirse las marchas del 20 de febrero y, habiéndose ya posicionado a su favor el movimiento Justicia y Espiritualidad, el principal movimiento social y político marroquí, los focos se pusieron sobre el PJD. Era el principal partido de la oposición, defendía abiertamente reformas, incluso reformas constitucionales, denunciaba la corrupción, la existencia de presos políticos, así como el *taḥakkum* (control), es decir, el control y la intromisión en la política y en la economía de personalidades poderosas o allegadas a la monarquía, algo así como el aparato profundo del Estado que hacía y deshacía en la política y en la economía en base a sus intereses. Además de todo eso la posición del PJD era importante por una serie de razones: era un partido urbano, sus bases sociales así como sus votantes procedían de las ciudades grandes y medianas, tenía como socio al movimiento Unidad y Reforma, controlaba el cuarto sindicato del país, la Unión Nacional Marroquí de los Trabajadores (UNMT), además de contar con una amplia red vinculada, aliada o cercana ideológicamente de organizaciones estudiantiles, juveniles, de derechos humanos, de derechos de las mujeres, asociaciones sociales, culturales, etc.

La decisión sobre la participación o no en las protestas fue debatida en el seno de la dirección del partido con mucha tensión. El 17 de febrero, tres días antes de las marchas programadas, el Secretariado General emitió un comunicado rechazando la participación en las marchas convocadas[849]. Aunque admitían la legitimidad de las reivindicaciones de los manifestantes y que Marruecos necesitaba urgentemente una reforma profunda que respondiera a las aspiraciones legítimas de sociedad, era necesario mantener la estabilidad del país y fortalecer la unidad interna para enfrentarse a los desafíos que suponía el problema del Sáhara marroquí según el comunicado.

---

[849] Hespress, 18 de febrero de 2011.https://www.hespress.com/politique/28156.html. Visto por última Vez 24.01.19.

.

En el mismo comunicado el partido exhortó a la puesta en marcha de reformas constitucionales y políticas que restablecieron la credibilidad del Gobierno y del poder Legislativo y garantizasen la independencia del poder Judicial y la reforma del sistema electoral. En resumen, restablecer la credibilidad en las instituciones, aumentando su eficacia y la confianza en la acción política.

Este comunicado reflejó la línea del partido en los seis meses posteriores, hasta la reforma constitucional del 1 de julio. Una línea basada en reconocer gran parte de las demandas del M20F y defender su legitimidad. El partido también defendió la estabilidad del país y la legitimidad de la monarquía. Esta posición les llevó a plantear lo que el partido llamó "la tercera vía", que significaba no al inmovilismo, no a secundar al M20F para no poner en peligro la estabilidad del país, pero sí a las reformas dentro de la estabilidad. El partido armó su discurso en base a hacer efectivas las demandas del M20F en el marco del régimen monárquico y la comandancia de los creyentes.

'Abd al-Ilāh Binkīrān aclaró en una entrevista cuál era la posición del partido desde el inicio de las protestas del M20F:

> Desde el principio yo dije que no iba a salir a la calle, los periodistas me dijeron ¿por qué no sales a calle? ¿No te unes a ellos? Yo les dije que sí. Ellos –el M20F- piden reformas y yo pido reformas, pero ahora yo veo países vecinos en los que sus regímenes caen, yo no quiero arriesgar la estabilidad del país. Yo sé que el régimen monárquico es un elemento esencial en la estabilidad del país. Marruecos se basa en la legitimidad religiosa y en la institución monárquica. A la vez pedimos reformas dentro de la estabilidad, nuestra posición durante la primavera árabe era que no aceptamos volver a la situación anterior, pero a la vez no aceptamos que se ponga en riesgo la estabilidad del país ni el régimen monárquico[850].

En plenas manifestaciones, 'Abd al-Ilāh Binkīrān dejaba claro que la estabilidad era su principal preocupación y afirmó lo siguiente:

> En cuanto a la posición de la Secretariado General de nuestro partido, se basó en un razonamiento simple. De hecho, en Marruecos, hay problemas que retrasan el desarrollo del país y que se plantearon durante las marchas lanzadas por estos jóvenes. Sin embargo, se debe tener en cuenta que no hay comparación con la situación en los países de la región, especialmente en Túnez y Egipto. Como partido responsable, necesitamos estar vigilantes para no abocar al país en la incertidumbre. Porque al principio no conocíamos a los verdaderos actores que estaban detrás de este movimiento y nuestro partido no recibió una invitación de los organizadores. Creo que nuestra posición de no participar ha sido bien pensada. Sin embargo, debe reconocerse que este movimiento ha podido

[850] Almassae Media journal. (18 de marzo de 2013): *Benkirane y su posición respecto al movimiento 20 de febrero*, [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=NMR2VtvcPOo. Visto por última vez 24.01.19.

transmitir mensajes sólidos a los responsables de la toma de decisiones a todos los niveles[851].

Con ese planteamiento, "la tercera vía", el partido buscaba tres objetivos: granjearse la imagen de un partido responsable, institucional, de orden y leal a la monarquía. En segundo lugar, al hacer suyas muchas de las demandas de las manifestantes demostraba ser un partido comprensivo con el sentir de la calle, sensible a unas demandas que coincidían con las demandas que venía planteando desde el VI congreso en 2008. Y, finalmente, posicionarse como actor político central, cosa que le permitió establecer un diálogo directo con la monarquía a través de los consejeros del rey, diálogo con el M20F, y presionar a la monarquía y al Gobierno para la puesta en marcha de reformas que le pudieran beneficiar, como las reformas electorales.

El posicionamiento del PJD se hizo extensivo a su socio estratégico el MUR, al sindicato afín, la UNMT, y a las organizaciones profesionales, civiles y sociales afines, a excepción de las juventudes del partido que, en un primer momento, comunicaron su participación en las protestas. El no del PJD y sus aliados fue el primer golpe al M20F.

Pero dos días después, el 19 de febrero, se produjo una tormenta dentro del partido. Ese día tuvo lugar la reunión de la dirección del partido, con la ausencia de tres miembros destacados, Muṣtafā Ramīd, Laḥbib Šubānī y el profesor 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn. 'Abd al-Ilāh Binkīrān confirmó que la decisión de no participar en las protestas del 20 de febrero fue una decisión colectiva, tomada por el Secretariado del partido y después de horas de discusión, aprobada en votación secreta. De los 12 asistentes 9 votaron no movilizarse y 3 se abstuvieron[852]. En el comunicado, el partido resaltaba que se tuvieron en cuenta los "altos intereses del Estado y su estabilidad, así como el respeto a los principios del partido y sus normas"[853]. Se consideró que la participación de cualquier miembro del partido solo podría producirse bajo su responsabilidad personal[854].

Los tres abstencionistas decidieron dimitir del Secretariado General y participar en las manifestaciones del día siguiente[855]. Fueron seguidos por una treintena de miembros del partido, entre ellos Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, segundo hombre del partido, y por varios diputados. 'Abd al-Ilāh Binkīrān prohibió, en su calidad de jefe del partido, que se pudiesen utilizar símbolos del partido en las manifestaciones o que algún participante pudiese hablar en nombre del partido. La rama juvenil del partido, que en días

---

851 El Aissi, Noureddine (2011): "Réforme constitutionnelle: Le Roi doit conserver son rôle d'arbitre", leconomiste, 16 de marzo de 2011. Disponible en https://leconomiste.com/article/reforme-constitutionnellebr-le-roi-doit-conserver-son-role-d-arbitre-brientretien-avec-abdel. Visto por última vez 24.01.19.

852 Macías Amoretti, Juan Antonio (2014): "El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: contextualización ideológica y análisis del discurso", Madrid, REIM, 16 (2014): 1-22, p. 12.

853 Ibid.

854 Ibid.

855 *Yabiladi (*2011) : "Je continuerai à soutenir le mouvement du 20 février", *Yabiladi*, 22 de febrero de 2011. Disponible en https://www.yabiladi.com/articles/details/4668/interview-exclusive-avec-mustapha-ramid. Visto por última vez 24.01.19

anteriores comunicaron su apoyo al M20F, tuvo que retractarse y dar marcha atrás, por la presión de ‘Abd al-Ilāh Binkīrān.

Los acontecimientos se aceleraron. El lunes día 21 de febrero, un día después de las manifestaciones, el rey decidió renovar la composición del Consejo Económico y Social. A pesar de no ser nada novedoso, entre los cien nuevos miembros se encontraba Jāma‘ Mu‘tasim, miembro de la dirección del PJD, encarcelado un año antes por graves delitos de corrupción urbanística y liberado[856] tres días antes. Fue propuesto por el sindicato afín al partido, UNMT, para representarlo en el CES. Muchos se preguntaron si la excarcelación de Mu‘tasim fue la compensación de Palacio al PJD por no secundar el M20F. Binkīrān negó que hubiera cualquier conversación o pacto para excarcelar a Mu‘tasim. Sea como fuera, el PJD obtuvo los primeros frutos por no unirse a la protesta. En abril se produjo la excarcelación de los 4 miembros de la red Belliraj, entre ellos se encontraba ‘Adila Mā’ Al-‘Aynīn miembro del partido encarcelado por terrorismo en 2008. Estaba claro que Palacio premió al PJD por su posición.

5.7.1. El Memorándum del PJD para la reforma constitucional: Estado democrático musulmán en forma de monarquía parlamentaria

Una vez el rey Muḥammad VI nombró a la comisión real encargada de redactar una nueva Constitución del país, los partidos políticos, entidades y organizaciones civiles de diferente índole presentaron sus propuestas[857]. El PJD, a través de la dirección del partido, el Secretariado General, elaboró y presentó su proyecto[858] a la comisión real.

El proyecto de reforma constitucional planteado por el PJD gira en torno a tres conceptos; el islam como religión, identidad y valores, y elemento que vertebra y une la sociedad, la democracia como sistema político y la monarquía como institución importante. En el preámbulo del documento, el PJD considera que Marruecos, durante “los 12 siglos de su existencia, se ha mantenido unido, independiente e influyente en su entorno sobre la base de tres pilares”[859]:

- El referente islámico, que une a la sociedad y garantiza la solidez de sus estructuras.

---

856 *Bladi.net* (2011), PJD: “Jamaâ Mouâtassim libéré“, *Bladi.net*, 22 de febrero de 2011. Disponible en https://www.bladi.net/jamaa-mouatassim-libere.html. Visto por última vez: 24.01.19.

857 Se puede consultar todas las propuestas de reforma de la constitución hecha por partidos políticos, entidades, organizaciones, estancias e instituciones en la siguiente dirección: http://bnm.bnrm.ma:86/Arabe/Reforme_de_la_constitution.aspx. Visto por última vez 24.01.19.

858 PJD (2011): *Mudākira Hizb al- ‘Adāla wa-l-Tanmiyya hawla al-islāh al-dustūrī (Memorándum del Partido Justicia y Desarrollo para la reforma constitucional), Rabat,* PJD. Se puede consultar en la siguiente dirección: http://bnm.bnrm.ma:86/Reforme_de_la_constitution/حزب%20العدالة%20و%20التنمية.pdf. Visto por última vez 24.01.19.

859 PJD (2011): *Mudākira Hizb al- ‘Adāla wa-l-Tanmiyya hawla al-islāh al-dustūrī (Memorándum del Partido Justicia y Desarrollo para la reforma constitucional),* op., cit., pp. 1-2.

- Una monarquía, establecida sobre la legitimidad religiosa, que garantiza las libertades, la independencia, se encarga de ser el árbitro de las relaciones exteriores y con gran capacidad para enfrentarse a los desafíos.

- Amplia descentralización que otorgue la gestión autónoma a la población de sus asuntos y cuestiones.

El PJD considera que tanto el futuro del país, su unidad, su identidad y la monarquía residían en la adopción de un sistema democrático según los estándares internacionales conocidos[860]. Eso sí, considera también que la democracia es compatible con la religión islámica: "Una constitución democrática basada en el referente islámico, que lo califica para ganar los desafíos del buen desarrollo y la justicia social, y fortalezca su esplendor cultural, basado en su diversidad histórica y cultural"[861].

Por lo tanto, el proyecto del PJD abarca siete puntos que giran en torno a la democracia, referente islámico y monarquía en base a la comandancia de los creyentes.

1. Una constitución que eleve el estatus de referencia islámica y fortalezca los cimientos de la identidad marroquí.

2. Una monarquía democrática establecida sobre la comandancia de los creyentes.

3. Un progreso avanzado en la salvaguarda de las libertades públicas y los derechos humanos.

4. Una democracia establecida sobre la base de la separación de poderes y la garantía de equilibrio entre ellos: un Parlamento con credibilidad y amplias prerrogativas y un Gobierno escogido y responsable.

5. Una mejora de la justicia, garantizando su independencia.

6. Regionalización avanzada con garantías constitucionales amplias.

7. Un buen Gobierno que garantice la competitividad y la eficacia en la gestión económica.

Desarrollo de los siete puntos fundamentales del memorándum

1. Una constitución que eleve el estatus de referencia islámica y fortalezca los cimientos de la identidad marroquí.

El primer punto del memorándum de reforma gira en torno al fortalecimiento del papel del islam y la identidad nacional. Para el PJD el islam es la religión de la mayoría de la sociedad marroquí y a la vez es el elemento central de la identidad plural que cohesiona la sociedad marroquí. Asimismo, el partido aboga por la perfecta compatibilidad entre el

860 Ibid., p.3.
861 Ibid., p.1.

islam y la democracia. El PJD apuesta por un país civil moderno, abierto e independiente con referente islámico.

Partiendo de este propósito el PJD defiende que la Constitución haga referencia explícita a que las leyes no infrinjan "las disposiciones de la religión musulmana"[862]. En otras palabras, el partido defiende que la fuente de derecho sean las disposiciones de la ley islámica.

El partido aboga por que la constitución proteja la libertad de culto. El fortalecimiento de la lengua árabe, como lengua de la vida pública, de la educación, de la administración y de la economía. Que el amazigh sea lengua nacional. La familia es un pilar fundamental en la construcción de la sociedad para el PJD. El partido es partidario de que la Constitución estipule que los objetivos de las políticas públicas y las leyes faciliten la formación de la familia, salvaguarden su cohesión y fortalezcan las relaciones entre sus miembros, protejan la maternidad y la niñez, y apoyen la adopción de los niños abandonados. En cuanto a la igualdad el género el PJD llama a que la constitución fortalezca la igualdad entre la mujer y el hombre en el ámbito político, social, económico y civil, siempre y cuando no contravenga las disposiciones de la ley islámica. Facilitar la participación de la mujer en la vida pública y política tomando en consideración su responsabilidad familiar[863].

2. Una monarquía democrática establecida sobre la comandancia de los creyentes.

El PJD defiende una monarquía constitucional, pero con varias atribuciones ejecutivas. 'Abd al-Ilāh Binkīrān, secretario del partido y muy monárquico, tiene claro que el rey debe ostentar atribuciones ejecutivas:

> Para la institución de la monarquía, quiero aclarar que estoy en contra de la posición de que el rey solo reine y sin ningún otro poder. Dada la peculiaridad de nuestra sociedad, ciertas prerrogativas estratégicas deben permanecer en manos del rey. Esto le permitirá desempeñar el papel de árbitro para garantizar la estabilidad del país y la cohesión social[864].

Para el PJD la monarquía establecida sobre la comandancia de los creyentes es una institución fundamental para el país. Goza de la legitimidad religiosa, histórica y popular y del consenso mayoritario de la sociedad marroquí. El PJD defiende la encomienda de los creyentes para proteger a la religión y garantizar la identidad islámica de Marruecos.

---

862 Ibid., p. 4.

863 Ibid., p. 5.

864 El Aissi, Noureddine (2011): "Réforme constitutionnelle: Le Roi doit conserver son rôle d'arbitre", op., cit.

En el ámbito religioso el PJD pide que se regule el Consejo Superior de los Ulemas y que la Constitución garantice la independencia de los ulemas[865].

El PJD, al igual que los demás partidos, confiere la gestión de la religión en exclusiva a la monarquía, pero, al mismo tiempo, pide que la Constitución garantice la independencia del estamento religioso. La independencia de los ulemas ha sido una reclamación constante desde que el PJD accedió al Parlamento y está muy presente en sus programas electorales. El estamento religioso, formado por ulemas, predicadores, imanes y jatibs, es conservador y apegado a la ortodoxia suní, y por lo tanto, cercano a las tesis del PJD en lo que respecta a las cuestiones morales y sociales. Unos ulemas independientes es una forma de ejercer prisión a la monarquía en aquellas cuestiones sensibles y objeto de lucha entre conservadores y progresistas. De esta forma el PJD quiere establecer una alianza con el estamento religioso para defender sus postulados y su visión de la sociedad.

El Partido defiende que el rey ostente, además de la comandancia de los creyentes, la jefatura del Estado, siendo así su máximo representante. Tiene que ejercer el papel de árbitro entre las instituciones, los actores políticos, y garantizar la estabilidad del país.

Además de ostentar en exclusiva la gestión de la religión y el ejército, el PJD le reserva al rey:

- El derecho a nombrar jueces, a propuesta del Consejo Superior del Poder Judicial.
- El derecho de nombrar los miembros de los consejos de ulemas a propuesta a del Consejo Superior de los Ulemas.
- La ratificación de los acuerdos internacionales suscritos por Marruecos, una vez aprobados por el Parlamento.
- La capacidad de pedir al Parlamento la segunda lectura de una ley sin que pueda rechazarla otra vez, el derecho de remitir al Consejo Constitucional cualquier ley.
- Emitir una orden para aplicar una ley después de haberla remitido al Gobierno[866].

El PJD propone un organismo curioso, el Consejo Superior de Estado presidido por el rey que substituya al tradicional Consejo de Ministros. El nuevo Consejo Superior de Estado debería de incluir, según la propuesta del PJD, al jefe del Gobierno, los presidentes de las dos Cámaras del Parlamento, el presidente del Poder Judicial y el presidente del Consejo Constitucional. Tendría las siguientes atribuciones:

---

865 PJD (2011): *Mudākira Hizb al- 'Adāla wa-l-Tanmiyya hawla al-islāh al-dustūrī (Memorándum del Partido Justicia y Desarrollo para la reforma constitucional),* op. cit., p. 7.

866 PJD (2011): *Mudākira Hizb al- 'Adāla wa-l-Tanmiyya hawla al-islāh al-dustūrī (Memorándum del Partido Justicia y Desarrollo para la reforma constitucional),* op., cit., pp. 7-8.

- Declarar la guerra.
- Declarar el Estado de sitio.
- Declarar el Estado de excepción.
- Firmar tratados de paz.
- Pedir confianza a la Cámara de Representantes con el fin de que el Gobierno pueda proseguir con sus funciones.
- Disolver el Parlamento.
- Proponer reformar la constitución
- Destituir al Gobierno.
- Nombrar embajadores y representantes del reino de Marruecos en los organismos internacionales, a propuesta del Gobierno.
- Nombrar a gobernadores, al director general de la Seguridad Nacional, al director de la Dirección General de Estudios y de Documentación (espionaje), director de la Dirección de Supervisión del Territorio (lucha antiterrorista), a propuesta del gobierno.
- La deliberación sobre cualquier asunto relacionado con el Estado.
- Promulgar una ley en caso de disolver la Cámara de Representantes, en el tiempo que transcurra entre la disolución de la Cámara de Representantes y las elecciones[867].
- Amnistía general.

La profesora María Angustias Parejo Fernández califica la propuesta del PJD de establecer un Consejo Supremo de Estado en vez del Consejo de Ministros como una propuesta "rupturista"[868], y afirma: "Los islamistas del PJD inventan una criatura sui generis en derecho constitucional comparado y en política comparada, una nueva institución –el Consejo Supremo del Estado– que sustituiría al Consejo de Ministros"[869].

Esta nueva institución, planteada por el PJD, sin antecedentes en el ordenamiento constitucional marroquí es al menos muy peculiar, porque este nuevo Consejo Superior del Estado pretende ser un órgano ejecutivo. Surge entonces la pregunta, ¿Cómo es posible que un órgano que pretende ser Ejecutivo incluya, además del rey y el jefe del

867 Ibid. p. 8.

868 Parejo Fernández, Mª Angustias (2015):"Cambio y límites en Marruecos: propuestas de reforma constitucional sobre el Gobierno", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* n.109, pp. 23-44. p. 34.

869 Ibid., p. 35.

Gobierno, a los presidentes del poder Legislativo, al presidente del Consejo General del Poder Judicial y al presidente del Tribunal Constitucional? Este órgano contradice un principio fundamental de la democracia, la separación de poderes.

3. La salvaguarda de las libertades públicas y los derechos humanos.

El partido considera que el respeto a las libertades y los derechos humanos tienen su origen en el referente islámico. Para justificarlo pone ejemplos de versículos coránicos (del viaje nocturno/70, la cueva/256). El partido pide que la constitución estipule las libertades públicas y los derechos humanos, que incluyan la libertad de opinión, de movimiento, de reunión, organización, participación en la vida pública, la gestión de los asuntos públicos, la libertad de prensa, el acceso a la información, y la garantía de una vida digna en cuanto al derecho en la educación, sanidad y trabajo.

Además, el PJD propone que la constitución incluya las siguientes cuestiones:

- La prohibición de las torturas, las desapariciones forzosas y las detenciones arbitrarias y todas las circunstancias que violen la dignidad humana. Hacer que estas violaciones no prescriban.

- El partido propone establecer una institución que gestione los medios de comunicación, garantizando su independencia y su libertad.

- La protección y el refuerzo de la identidad nacional y cultural de los marroquíes residentes en el extranjero. Garantizarles el derecho en la participación política y constitucionalizar el Consejo Superior de los marroquíes residentes en el extranjero.

- La constitución de partidos políticos sobre la base de la democracia, así como su funcionamiento interno democrático.

- Establecer el derecho de los ciudadanos a presentar recursos de inconstitucionalidad de leyes.

4. Una democracia establecida sobre la base de la separación de poderes y la garantía de equilibrio entre ellos: un parlamento con credibilidad con amplias prerrogativas, y un gobierno escogido y responsable.

Respecto al poder legislativo, el partido pedía un aumento de las competencias del parlamento, dando preeminencia a la Cámara de Representantes en detrimento de la Cámara Alta, reduciendo el número de miembros. Entre las medidas más destacadas estaban:

- Una mayor capacidad de control y de formación de comisiones de investigación.
- Fortalecer las competencias de la Cámara de Representantes en el ámbito legislativo, que incluya la aprobación del acuerdo internacionales suscritos o ratificados por Marruecos, la amnistía general, la distribución de las

circunscripciones electorales, la constitución de instituciones nacionales, leyes que regulen y controlen las instituciones de seguridad y los agentes de la autoridad, evaluar las políticas públicas.

- Hacer posible que una tercera parte de la Cámara de Representantes o de la Cámara de Consejeros pueda formar una comisión de investigación.
- Establecer la capacidad de la Cámara de Representantes para interrogar ministros por deseo de al menos diez diputados, con la posibilidad de destruirlos.
- Establecer la posibilidad de que el parlamento, a través de las comisiones, pueda auditar las políticas públicas.
- La posibilidad de convocar un referéndum sobre alguna cuestión.
- Constitucionalizar el derecho del parlamento o comisiones parlamentarias de conseguir información del gobierno y de las demás administraciones públicas del Estado.
- Constitucionalizar la situación de la oposición.
- Estipular la necesaria autorización del parlamento al gobierno para que pueda iniciar conversaciones en los ámbitos económico y comercial.

En el ámbito del control parlamentario al gobierno, María Angustias Parejo Fernández afirma que el PJD desarrolla un mecanismo de control novedoso, la autorización del Parlamento, necesaria para que el Gobierno inicie conversaciones en los ámbitos económicos y comerciales[870].

Respecto al poder Ejecutivo, el PJD era partidario de aumentar considerablemente el poder del Jefe del gobierno, disponer de un gobierno elegido democráticamente y responsable de la gestión pública. Entre los puntos más importantes que proponía el PJD respecto a la organización del poder ejecutivo destacan:

- Nombrar al jefe de Gobierno del partido ganador de las elecciones en la Cámara de Representantes.
- El jefe del Gobierno escoge a los ministros, que son nombrados por el rey.
- Constitucionalizar el Consejo de Gobierno y establecer sus funciones: fijar las políticas públicas del estado y aplicarlas, decidir las políticas sectoriales, estudiar los proyectos de ley antes de presentarlos al parlamento, decidir sobre los decretos, proyectos y planificaciones antes presentarlos al parlamento. Establecer una reunión semanal del Ejecutivo.

---

870 Ibid., p. 38.

- El jefe de gobierno es el jefe del poder ejecutivo y responsable total del gobierno y de los ministros, de la administración pública, de las instituciones públicas, y de la aplicación del programa gubernamental.
- Las facultades del jefe del Gobierno son la aplicación de las leyes y el nombramiento de altos puestos de la función pública.

5. Una mejora de la justicia, garantizando su independencia.

Respecto al poder Judicial, el partido recuerda la importancia de la independencia del poder judicial en el establecimiento de la justicia. Para lograr la independencia de la justicia el partido propone una serie de medidas. Las más importantes son:

- Que el presidente del Consejo Supremo sea también el presidente del Consejo General del Poder judicial**.**
- Proteger la libertad la libertad de los jueces en su trabajo.
- Revisar la formación del Consejo General del Poder Judicial, que incluya la elección de seis miembros entre los jueces. El nombramiento de cuatro jueces fuera del estamento judicial de altas cualidades.
- Unanimidad de los jueces en las condenas de muerte, así como posponer su aplicación y eliminar la pena de muerte en los casos políticos.
- El establecimiento del Tribunal Superior Administrativo en cuanto a la justicia administrativa.
- Supervisión judicial de las elecciones.
- Suprimir todo tipo de instancia judicial excepcional.

6. Regionalización avanzada con garantías constitucionales amplias.

El PJD era partidario de una regionalización avanzada, en el sentido de conceder mayor autonomía a las regiones. Otorgar a cada consejo regional, que es el órgano de gobierno de cada región, la categoría de poder ejecutivo regional y que el presidente de dicho consejo sea el responsable de ejecutar las decisiones del mismo. El partido consideraba, no obstante**,** que las competencias de defensa, política exterior, los asuntos religiosos, la justicia y la seguridad nacional no deben de ser transferidas a las regiones.

7. Buena gobernanza que garantice la competitividad y la eficacia en la gestión económica.

El último punto del memorándum del partido es sobre la "buena gobernanza que garantice una economía competitiva". La cuestión de la buena gobernanza y la transparencia en la gestión del dinero público ha sido un emblema del PJD desde que entró en el parlamento, es más, han representado un eje fundamental de su discurso

hasta el día de hoy. Por lo tanto, no es una sorpresa que el PJD dedique un apartado a ello.

El PJD entiende que el Parlamento tiene pocas competencias en cuanto al control del gobierno en las políticas económicas, además según el partido el parlamento también está ausente en las negociaciones y acuerdos que suscribe el gobierno con las instituciones económicas internacionales. El PJD, asimismo, considera que el parlamento no controla las instituciones y empresas públicas, organismos que gestionan importantes cantidades de dinero. El partido propone que la constitución establezca la iniciativa privada dentro de la competencia sana que respete las reglas generales del sistema económico, afianzar el papel del parlamento en el control de las instituciones, garantizar el derecho de la oposición a controlar el dinero público y asegurar la prohibición de tocar el dinero público.

El partido proponía las siguientes medidas para garantizar la transparencia en la gestión del dinero público.

- Constitucionalizar el Consejo de Competencia como alta autoridad y otorgarle competencias para regular y garantizar una competencia sana en la economía, y conservar el régimen económico general.

- Constitucionalizar un organismo nacional para la lucha contra la corrupción, y otorgarle competencias para prevenir y combatirla.

- Constitucionalizar el Consejo Superior para supervisar las finanzas de los Habous.

- Aumentar las competencias del parlamento en cuanto a debatir y fiscalizar los ingresos y gastos del Estado, así como no sobrepasar un límite de déficit presupuestario ni de endeudamiento.

- Que la constitución otorgue al parlamento la capacidad de control directo sobre las instituciones públicas que gestionan las inversiones públicas, a través de organismos de control ligados al parlamento. Estos organismos tendrán como fin, según el partido, controlar las grandes orientaciones y decisiones, las cuentas financieras y la presentación de informes anuales al parlamento.

- Que la constitución establezca que los responsables de las instituciones y empresas públicas puedan comparecer o ser interrogados por parte del parlamento.

- Que la constitución establezca que la comisión de asuntos económicos y financieros esté en manos de la oposición.

- Que la constitución refuerce la lucha contra la corrupción y por la transparencia, además de ampliar las personas afectadas por la obligatoriedad de la declaración de bienes.

El PJD no plantea una ruptura con la constitución de 1996, ni mucho menos plantea una monarquía parlamentaria. El partido otorga al rey la exclusividad en materia de religión y de fuerzas armadas, además le concede la presidencia de un nuevo organismo ejecutivo, el Consejo Supremo del Estado. Además de todo esto, el PJD le otorga la capacidad de pedir a las cortes una segunda lectura de las leyes aprobadas y la capacidad de remitir al Constitucional el examen de cualquier ley aprobada por las cortes. También tendrá capacidad legislativa, con la facultad de remitir al gobierno leyes para ser aprobadas sin pasar por el parlamento.

Es preciso resaltar que el PJD reivindica la independencia del poder judicial, un Gobierno elegido democráticamente y con amplias competencias, en el que el jefe del Gobierno sea nombrado por el partido ganador de las elecciones a la Cámara baja, y aumentar ampliamente las competencias del parlamento respecto a las competencias limitadas en la constitución de 1996. Las propuestas del PJD son novedosas, como otorgar al parlamento la facultad de vigilancia de las instituciones, empresas públicas y los altos responsables civiles del estado y la posibilidad de interrogar a los ministros y destruirlos. Y por último el partido reclama establecer una serie de organismos que velen tanto por la correcta competencia en el ámbito empresarial como contra la corrupción. La propuesta novedosa es la de vigilar de forma directa aquellas instituciones públicas responsables de inversiones con dinero público. María Angustias Parejo afirma que las propuestas del PJD son moderadas y se ciñen al discurso del rey del 9 de marzo, tanto en cuanto a las competencias del gobierno como a la posición de la jefatura del Gobierno, ya que, según ella, ni el PJD ni ningún otro partido plantean en sus memorándums el derecho del jefe del Ejecutivo a plantear la disolución del Parlamento, ni el derecho a tomar la iniciativa de la revisión constitucional[871].

5.8. Estrategia de diferenciación: entre la llamada a la reforma democrática y la defensa de la monarquía y el islam

El 17 de marzo de 2011, cinco organizaciones afines o ligadas al PJD: el Movimiento por la Unidad y la Reforma, la Unión Nacional del Trabajo en Marruecos, la Organización de Renovación Estudiantil, el Foro Azzahra para Mujer marroquí y las Juventudes del partido, sumado el PJD como partido, lanzaron la iniciativa "Llamamiento a la Reforma Democrática". Los firmantes del documento querían presentar a la sociedad la llamada “tercera opción”, que se basaba en el anuncio de un paquete de reformas democráticas,

[871] Ibid., pp. 39-40.

con el objetivo de sacar al país de la crisis y devolverle la estabilidad[872]. Las principales iniciativas presentadas por el PJD y organizaciones afines eran las siguientes[873]:

1- Asegurar el cumplimiento de las promesas de hacer unas profundas reformas constitucionales, la separación real de poderes y su equilibrio, gobierno elegido y un Parlamento responsable. Establecer relación entre el ejercicio de la responsabilidad y la rendición de cuentas. Constitucionalizar las reivindicaciones democráticas legítimas, y establecer un nuevo contrato que garantice la dignidad, libertad y justicia, y lograr la independencia del poder judicial y mejorar el sistema de derechos humanos y conseguir la liberación de los presos.

2 - Proporcionar garantías políticas para lograr la reforma política e institucional necesaria, restablecer la confianza en el trabajo de los partidos. Garantizar la transparencia, la supervisión y el control de las elecciones, y poner fin a todas las formas de control autoritario y a la corrupción.

3. Responder a las demandas de la juventud mediante la dignidad, la libertad, la justicia y la participación política cívica.

4. Promover la participación de las mujeres en la vida pública y asegurar su participación en el proyecto constitucional y de reforma democrática existentes.

5 – Combatir la corrupción y hacer rendir cuentas a los corruptos. Abolición de la ley contra el terrorismo. Fin de las injusticias y del control autoritario. Abolición de las restricciones impuestas a la libertad de prensa. El derecho al acceso a una información pública profesional, plural y competitiva.

6 - Fortalecer las reformas constitucionales en la esfera económica y social. Poner fin a todas las formas de abuso de poder para obtener riqueza y combatir la economía sumergida. Velar por la competitividad, la transparencia y la creación de un clima de negocios serio. Construcción de una economía justa y productiva que logre la paz social y responda a las demandas legítimas de diversos grupos sociales.

Con esa iniciativa política, en plenas manifestaciones del M20F, el PJD quería diferenciarse claramente respecto a los otros rivales políticos y ofrecer un programa basado en profundas reformas constitucionales, políticas, sociales y económicas. Dentro de este programa se incluyen las principales demandas del M20F. Pero lo más importante de este documento es que representó los ejes principales de su proyecto político futuro, un proyecto político reformista que se expresará en su programa

872 Al- ʻĀṭfī, Tāriq (2011): "Los islamistas lanzan el llamamiento por la reforma democrática", *Hespress*, 18 de marzo de 2019. Disponible en https://www.hespress.com/politique/29231.html. Visto por última vez 24.01.19.

873 Al-Ṭwīl, Muḥammad (2017): "La llamada a la reforma democrática y los antecedentes de la lectura de la revolución árabe, Centro marroquí de estudios e investigaciones contemporáneas, 10 de enero de 2017. Disponible en: http://cmerc.ma/index.php/2016-09-07-11-46-36/articles/328.html. Visto por última vez 24.18.19.

electoral para las elecciones de noviembre de 2011. A partir de ese momento el PJD armó un discurso basado en el reformismo político y social, sobre todo después de aprobarse la constitución mediante referéndum en julio y decaer las marchas del M20F.

La defensa de la monarquía y la denuncia de la corrupción

Los líderes del PJD y las organizaciones firmantes de la "reforma democrática" comenzaron un tour por las principales ciudades de Marruecos y algunas zonas rurales para explicar sus propuestas para un nuevo Marruecos. Este largo recorrido terminó con la aprobación, mediante un referéndum, de la nueva constitución del 1 de julio de 2011. Quien se erigió en estrella fue 'Abd al-Ilāh Binkīrān, quien no tuvo problemas en atacar ferozmente en esos mítines al entorno del rey y, en concreto, a Fū'ād 'Alī al-Himma, acusándolo de combatir a su partido y de ser el responsable de impedir al PJD gobernar o formar parte de los gobiernos de varias ciudades del país después de las elecciones locales de 2009. Binkīrān consideraba que los males del país, y en concreto la corrupción, era responsabilidad de un "grupo de corruptos que rodeaba al rey"[874], que se apoderaba de la riqueza del país. Binkīrān hizo, en pleno mitin, una petición directa a Muḥammad VI:

> [S]u majestad el rey, Marruecos ya no puede volver a aceptar iguales como al-Himma, al-Māŷīdī, al-'Umarī ni nadie más [...]. Controlan al Gobierno, dan instrucciones por teléfono, amordazan a los responsables del Estado, insultan al director general de la Seguridad Nacional, dan instrucciones a los jueces, adquieren influencia por la cercanía a ti[875].

En otro mitin en Temara, ciudad colindante con Rabat y feudo del PJD, acusaba al-Himma de intervenir en la política, destituyendo al gobernador de Marrakech (Wali), en la vida economía y en los medios de comunicación afirmando que:"nos íbamos convirtiendo poco a poco en un Estado gobernado por el partido del señor al-Himma"[876]. Graves acusaciones al entorno del rey que Binkīrān repetía una y otra vez en los diferentes mítines del PJD. Para él la ecuación de su partido era muy clara: defender al rey, por una parte, y a la vez, combatir a la corrupción y los corruptos.

Binkīrān ejercía la defensa a ultranza de la monarquía, eximiendo al rey de toda responsabilidad de los problemas que atravesaba el país, alabandolo por su discurso del

---

[874] Zeroual, Abdelhadi. (16 de mayo de 2011). *El secretario general,'Abd al-Ilāh Binkīrān en el festival electoral de las entidades por la llamada a la reforma democrática en Agadir*. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=ZVjbO-FP-_o.Visto por última vez 24.18.19.

[875]Love Morocco 100. (7 de marzo de 2011). *Mensaje a Muḥammad VI* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=6ilGF-P_a_I. Visto por última vez 24.01.19.

[876]Zeroual, Abdelhadi. (11 de junio de 2011). *Discurso del secretario general, 'Abd al-Ilāh Binkīrān en el Festival de la Juventudes del Partido Justicia y el Desarrollo en la provincia de Temara* [Archivo de vídeo] Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=H051rs2dQeA&t=145s. Visto po última vez 24.01.19.

9 de marzo y rechazando cualquier paralelismo de la monarquía con los regímenes árabes "laicos depuestos", Bin 'Alī, Ḥosnī Mubārak o Mu'amar al-Qaḏāfī. Para el líder del PJD, en Marruecos había problemas y corrupción, pero la situación social y de libertades era mucho mejor que en Egipto y en Túnez. No se cansaba de repetir que la monarquía tenía legitimidad religiosa y que los monarcas alauíes, Ḥasan II y Muḥammad VI, empezaron una serie de reformas e iniciativas para democratizar el país, poniendo como ejemplos la alternancia consensuada o la Instancia Equidad y Reconciliación puesta en marcha por Muḥammad VI. "Nuestros reyes nos quieren y les queremos"[877] , repetía Binkīrān en los mítines de su partido. Echaba la culpa de los problemas del país a los corruptos, aquellos que se enriquecen con el poder o con la política, en clara referencia a algunas personalidades que rodean al rey como al-Himma[878]. Binkīrān no solamente disparaba contra el entorno del rey, sino contra la corrupción de los políticos que solo buscaban enriquecerse mediante la política. Se ponía a él como ejemplo de honradez. Decía que él vivía en la casa de su mujer[879]. "Nuestro partido es monárquico, yo soy monárquico, nuestro pueblo es monárquico", pero a la vez Binkīrān pedía que del entorno del rey se alejaran personajes com al-Himma, el-Māŷīdī o al-'Umarī. También exigía la excarcelación de los presos[880], elecciones limpias y suprimir las listas electorales.

PJD defensor de la identidad islámica

De forma paralela a su esfuerzo de plantear una "salida democrática", que pasaba por implantar un paquete de reformas pero dentro de la estabilidad, sin poner en riesgo a la monarquía como institución central en el país alauita, el PJD, a través de Binkīrān hizo ruido mediático en su defensa cerrada tanto del islam como religión oficial del Estado como de su oposición frontal a la introducción en el proyecto constitucional de la libertad de creencia, la libertad de los marroquíes a cambiar de religión, cuestión no contemplada en la constitución vigente entonces de 1996.

Mientras la Comisión real avanzaba en la escritura de la nueva Constitución, se iban filtrando a los medios de comunicación algunos artículos de la nueva Carta Magna. Entre ellos apareció la inclusión de la libertad de conciencia[881]. Binkīrān amenazó en la prensa con votar en contra del futuro proyecto constitucional, en caso de que estipulase la

---

877 Zeroual, Abdelhadi. (3 de junio de 2011). *El secretario general en Agouray* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=PDht34DLCwE. Visto por última vez 24.01.19.

878 Ibid.

879 Ibid.

880 'Abd al-Ilāh Binkīrān demandaba al monarca la excarcelación del periodista Rašīd Nīnī, detenido en abril de 2011 bajo la acusación de "ofensa contra la seguridad ciudadana y nacional".

881 La constitución marroquí vigente por entonces, de 1996 garantizaba la práctica de la fe a los no musulmanes, sin embargo, no permitía a un musulmán cambiarse de religión.

libertad de conciencia. En unas declaraciones a la agencia de noticias francesa AFP el 13 de junio, alertó sobre el peligro que corría la identidad islámica: "tendrá consecuencias adversas para la identidad islámica de Marruecos", y Declaró lo siguiente:

> No estamos en contra de la libertad de creencia, pero tememos las consecuencias perjudiciales de esta disposición en nuestra identidad islámica. ¿Qué significa libertad de creencia? Permitimos que algunos laicos rompan públicamente el ayuno durante el ramadán. ¿Que la libertad sexual y la homosexualidad sean banalizadas y públicas? No estamos en contra de la libertad de creencia, pero Marruecos es un país musulmán que tiene sus leyes. En Francia, prohíben el velo integral en nombre de la ley. Somos bastante capaces de llamar a votar contra de esta futura Constitución[882].

La comisión encargada de escribir la constitución no hizo ningún comunicado sobre la cuestión y el proyecto final no contempló la libertad de conciencia. ¿El PJD a través de Binkīrān presionó para suprimir la libertad de conciencia? Lo cierto es Binkīrān reconoció haberse reunido en el transcurso de la redacción de la Carta Magna varias veces con Muṣtafā Mu'taṣim, jefe del Gabinete real y presidente del comité técnico seguimiento de la reforma constitucional, para hablar sobre asuntos relativos al proyecto constitucional[883]. Para el politólogo Muḥammad Mouaquit, el fracaso en la constitucionalización de la libertad de conciencia fue el resultado de la actitud de la oposición del PJD y la organización ideológica a la que le apoya, el MUR[884].

Binkīrān, ante sus seguidores en un mitin del PJD y organizaciones aliadas el 19 de junio, y ya enfrascado en la campaña por el sí a la nueva Constitución se arrogó la pervivencia del referencial islámico en la constitución asegurando que en el transcurso de la redacción del proyecto constitucional empezaron a recibir noticias de que la "identidad islámica estaba en peligro"[885]. Criticó la débil presencia islamista en la comisión encargada de reformar la Constitución. Binkīrān declaró:

> Hicimos nuestro deber para que volviera a la constitución el referente islámico […], devolviendo las cosas a su lugar" […]. "En la identidad, se volvió a asegurar la islamidad del Estado dos veces, fortalecer la lengua árabe, nuestra pertenencia a la *umma* islámica y árabe, que la igualdad entre la mujer y el hombre está ligada a las leyes, a la constitución y al referente islámico […]. El Partido Justicia y Desarrollo ha vencido en su aportación en

---

882 Aswab, Mohamed (2011): "Les Islamistes et la Constitution: Le PJD monte au créneau sur la liberté de croyance", *Aujourdhui le Maroc*, Rabat, 14 de junio de 2011. Disponible en: http://aujourdhui.ma/focus/les-islamistes-et-la-constitution-le-pjd-monte-au-creneau-sur-la-liberte-de-croyance-77700. Visto por última vez 24.01.19.

883 *Alaoual presse*. (13 de julio de 2016). *Dos horas con* Binkīrān. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=BN1bquwV2zA. Visto por última vez 24.01.19.

884 Mouaqit, Mohamed (2015): "Liberté de conscience et de religión, liberté d'expression", Séminaire régional pour les hauts cadres de l'administration, Rabat, 14-17 de septiembre de 2015. Disponible en: https://www.mmsp.gov.ma/uploads/file/unidem_2015_MOUAQUIT.pdf. Visto por última vez 24.01.19.

885 Zeroual, Abdelhadi. (20 de junio de 2011). *Discurso del secretario general en el mitin electoral por la reforma democrática en Rabat*. [Archivo de vídeo] Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=afhZXyXU_gs. Visto por última vez 24.01.19.

> salvaguardar en esta constitución la identidad islámica del Estado marroquí, es una grandiosa victoria[886].

Ninguna otra formación política pudo hacer de contrapeso al PJD en la defensa de la libertad de conciencia. La izquierda, representada en el Gobierno por la USFP y el PPS, adoptó un perfil bajo en todo el período de la primavera marroquí, mientras que la izquierda extraparlamentaria era marginal. Las críticas al PJD provinieron de las asociaciones de los derechos humanos y de activistas por las libertades individuales.

La posición adoptada por el PJD en el transcurso de la primavera marroquí, el periodo comprendido entre febrero, que supuso el inicio de las manifestaciones para pedir reformas hasta el referéndum constitucional de julio de 20111 tiene cuatro niveles. En primer lugar, un discurso nacionalista-monárquico, de defensa a ultranza de la monarquía, en el que su secretario general ʻAbd al-Ilāh Binkīrān vinculó la existencia del Estado marroquí a la monarquía y al islam. Para Binkīrān el Estado marroquí existe desde hace doce siglos, y la monarquía personificada en un rey comendador de los creyentes preserva el islam y garantiza la unidad del Estado. Por lo tanto, el PJD como partido monárquico tiene que defender a la monarquía.

En segundo lugar, la defensa de la identidad islámica del país. No bastaba, para el PJD, que el rey fuera comendador de los creyentes. La Constitución tenía que remarcar el carácter islámico del país, la pertenencia de Marruecos a la comunidad islámica y árabe, y que las leyes tuvieran un referente islámico. Binkīrān llegó a afirmar que si el rey aceptaba la primera versión de la Constitución sería un gran problema, amenazando con hacer una campaña llamando al no en el referéndum constitucional. Binkīrān era consciente de que la aprobación de la Constitución requería no solo el visto bueno del rey, sino también la aprobación de las fuerzas políticas más representativas, y su partido representaba la corriente social conservadora-islamista. Por lo tanto, el sí de su partido a la Constitución era importante. Cuando amenazó en la prensa y en sus mítines con el no a la Constitución sabía que esa amenaza complicaría de sobremanera el panorama político del país, en una situación de excepcionalidad, máxime cuando el Movimiento 20 de Febrero rechazó de entrada todo el procedimiento de reforma constitucional, al igual que el movimiento Justicia y Espiritualidad. Lo cierto es que en el proyecto final no apareció la libertad de conciencia y, aunque la Constitución estipuló la paridad entre hombre y mujer, la supeditó a las "constantes nacionales"[887]. Por último, Binkīrān se apuntó que la nueva constitución no estipulase la sacralidad[888] del rey Muḥammad VI, ya que la anterior Constitución de 1996 consagraba al rey como persona sagrada. Esta vez solo aparece el rey como inviolable.

---

[886] Ibid.

[887] He mencionado anteriormente el artículo 19 de la constitución en referencia a la paridad hombre-mujer.

[888] La sacralidad del rey incomodaba al PJD ya que, según el partido, la sacralidad solo la tiene Dios. Y según cuenta Binkīrān, pidió en las reuniones de la comisión técnica de seguimiento presidida por Muḥmmad Muʻtaṣim. que la nueva constitución no hiciera mención a la sacralidad del rey.

En tercer lugar, el discurso del PJD se basaba en la insistente denuncia de la corrupción y la situación social del país. En este punto de su discurso coincidía con el Movimiento 20 de Febrero. Binkīrān denunciaba, ante sus seguidores, el paro, la situación de la educación, la sanidad o de la vivienda. Se lamentaba de la situación de desamparo en que quedaban las mujeres viudas con hijos a cargo o las mujeres divorciadas. El problema principal del país era corrupción practicada por los lobbies que saqueaban las riquezas del país. Lobbies compuestos por personas que acudían a la política con la intención de enriquecerse y por gente con influencia, cercana a palacio, los que él llama "*taḥḥakkum*" (control), personas allegadas a la monarquía y que se benefician de esta cercanía para apropiarse de forma ilegítima de las riquezas del país. Binkīrān presentaba a su formación como el partido de los buenos principios, de los buenos modales, de la honradez, que habían venido a la política para reformar los asuntos públicos y para trabajar por el bien general.

Finalmente, en cuarto lugar, el discurso del PJD pretendía ejercer presión sobre Gobierno para garantizar la limpieza de las elecciones, la eliminación de las listas electorales, y la adopción del DNI solamente como requisito para votar. Un nuevo mapa electoral, es decir, un nuevo diseño de las circunscripciones electorales. Su partido estaba en una posición política fuerte que le permitía pedir importantes cambios en la ley electoral, para su propio beneficio.

El politólogo Mohamed Tozy apunta lo siguiente, sobre el papel del PJD en el periodo de la redacción de la Carta Magna:

> La posición adoptada por el partido islamista durante la redacción de la Constitución responde a un cálculo preciso. El PJD acarició la esperanza de convertirse simplemente en el partido del rey. Las negociaciones entre el partido y el Ministerio del Interior sobre el código electoral [división electoral, condiciones de elegibilidad, etc.] rápidamente lo convencieron de su error. De repente, recurrió a un discurso moral [integridad de los candidatos, lucha contra la corrupción electoral...] para acercarse a Kutla y sentar las bases para una alianza con él[889].

Lo cierto es que la posición política del PJD dio un vuelco radical en enero de 2011. Tenía a presos en la cárcel y se encontraba políticamente en una situación de aislamiento. La aparición del Movimiento 20 de Febrero, reafirmó la posición pro monárquica tomada del partido y aupó a Binkīrān como líder indiscutible del mismo.,

El PJD pasó al ataque político contra sus adversarios y le convirtió en un partido central en la escena política nacional. Esta centralidad fue muy bien aprovechada para presionar lo máximo posible al rey y conseguir que la nueva Constitución fuera lo más

---

[889] Barrada, Hamid (2011) : Tozy, Mohamed :"au Maroc, le PJD voulait être le parti du roi", *Jeune Afrique,* 24 de noviembre de 2011. Disponible en: http://www.jeuneafrique.com/189213/politique/mohamed-tozy-au-maroc-le-pjd-voulait-tre-le-parti-du-roi/. Visto por última vez 24.01.19.

favorable posible a su visión, y, a la vez, presionar al Gobierno para recibir contraprestaciones políticas por su apoyo a las instituciones del país y al orden.

El PJD salió muy fortalecido**.** Por una parte, se mostraba sensible a las demandas sociales de la calle, expresadas por el Movimiento 20 de Febrero, y por otra tuvo una actitud de defensa sin complejos de la monarquía, de las instituciones, de la estabilidad del país, mostrándose como un partido institucional, de orden y fiel a la Corona. El PJD a través de Binkīrān, que ya había adquirido popularidad y notoriedad dentro y fuera del país, era el único partido político que jugaba un rol importante en la escena política. En una situación de excepcionalidad del país los actores políticos que jugaban papeles importantes se limitaban a la monarquía, que reaccionó con el discurso del rey el 9 de marzo, el PJD y el Movimiento 20 de Febrero. Los demás partidos institucionales, carentes de todo liderazgo político, iniciativa política e influencia en la calle, estaban perdidos, apenas salían en los medios de comunicación.

Capítulo 6: La batalla electoral de 2011: El PJD como esperanza de cambio

El PJD a través de Binkīrān como líder y estrella política afrontó la campaña electoral con un mensaje muy claro: el partido no solo buscaba ser primero, sino ganar con una diferencia importante para conseguir un verdadero cambio para el pueblo[890]. Binkīrān centró su discurso en mejorar la situación social de las capas populares, los desfavorecidos y los marginados de la sociedad, lo que él denominaba "el pueblo" (*al-ša'b*). El segundo eje de su discurso era la lucha contra la corrupción y proyectarse a la vez como el líder de un partido político independiente, limpio y transparente. El islam estaba presente en el discurso del líder del partido, pero era secundario, y siempre hizo uso de los principios morales, éticos y culturales del islam para conectar emocionalmente con el electorado. Uno de los rasgos importantes del discurso de Binkīrān fue el de apelar a los sentimientos, a la emotividad, a la sensibilidad de los electores, junto con algunas dosis de populismo y oportunismo.

El lema de la organizada y medida campaña electoral ya era llamativo: "nuestro voto es nuestra oportunidad contra la corrupción y el despotismo" (*ṣawtunā furṣatunā ḍid al-fasād wa-l-istibdād)*[891]. La campaña electoral fue muy novedosa para un partido conservador como es el PJD. El partido sacó una canción que sonaba en cada mitin, e incluso invitó a un rapero en el mitin de Mequinez[892]. Además, se podía ver de forma clara en los mítines hombres y mujeres mezclados, y no separados por sexo, como era la costumbre. Binkīrān presentó al PJD como el "partido que ha salido del vientre de la sociedad"[893], como el partido que representaba la verdadera esperanza del cambio para el pueblo y, repetía una y otra vez en cada ciudad donde iba: "somos una esperanza de cambio para el pueblo".

Pese a que el programa electoral del PJD era abultado con una auténtica batería de propuestas en el ámbito económico, social y educativo, en sus mítines por el todo país, Binkīrān no hizo mención alguna a las grandes propuestas e intenciones de su partido. Lo que le interesaba era convencer a la gente de que él era un hijo del pueblo honrado, transparente y serio que estaba en la política para intentar arreglar los problemas del pueblo. Las palabras que más repetía eran "serio"e "hijo del pueblo".

---

890 Zeroual, Abdelhadi. (20 de noviembre de 2011). *El secretario general en un festival de discursos en Salé.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Sh5oxe4z9sQ. Visto por última vez 09.12.18.

891 Es necesario remarcar que el programa electoral del PJD tenía el título de: "por un nuevo Marruecos: Marruecos de la libertad, dignidad, desarrollo y justicia".

892 Zeroual, Abdelhadi. (20 de noviembre de 2011*). Justicia y Desarrollo combate la corrupción con arte intencional*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=0-r3P-74t-E. Visto por última vez 09.12.18.

893 Zeroual, Abdelhadi. (17 de noviembre de 2011). *SG Mihrajan Titwan 141111.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=SY1NM2i9pyc. (Desde el minuto 7:00 hasta el minuto 07: 16). Visto por última vez 09.12.18.

En el mitin electoral en la ciudad de Salé, ciudad contigua de Rabat y feudo tradicional del partido, y donde Binkīrān se presenta y sale elegido de forma ininterrumpida desde 1999, no se cansó de repetir que "el pueblo puede vencer", vinculando la victoria de su partido a la victoria del pueblo, y decía:

> Queremos la presidencia del Gobierno […] para que vuelva a ser un Gobierno del pueblo, queremos la presidencia del Gobierno para que piense en el pueblo, queremos la presidencia del Gobierno para que planifique para el pueblo, queremos la presidencia del Gobierno para que haga unos presupuestos para el pueblo, al servicio del pueblo, el pueblo vencerá[894].

Para Binkīrān el pueblo eran los desfavorecidos (*al-mustaḍ'ifūn)*, los débiles (*al-ḍu'afā'*), los pobres (*al-fuqarā'*), los discapacitados, las personas ancianas, las mujeres viudas, los pobres del mundo rural, los que no tienen ingresos, los que no tienen trabajo y los que no saben protestar ante el Parlamento[895]. Binkīrān quería conectar con los que él llamaba "nuestros débiles y pobres"[896]. Y se preguntaba en el mitin de Salé:

> ¿Qué hará la mujer en el siglo XXI sí le muere su marido y tiene cuatro hijos pequeños? ¿Qué hará la pobre? ¿Cómo pagará la luz, el agua, el alquiler y el pan? […]. Hoy está abandonada para sí misma, abandonado está el pobre, abandonado el anciano, abandonada la viuda, abandonado el discapacitado, nadie se preocupa[897].

En Tánger, otro feudo tradicional del partido, proclamó: "el primer partido que venga tiene que cambiar la forma de gobernar Marruecos"[898], y afirmaba: "queremos un Estado al servicio del pueblo", […] queremos un Gobierno que se preocupe de los ciudadanos"[899], y acusaba al Estado de abandonar a los más débiles, y se preguntaba: "¿qué hace el Estado? Nos trae Shakira, nos trae Elton John"[900], y acusó al mismo Estado dar el equivalente a diez millones de euros a Elton John y Shakira solo por participar una noche en el festival Mawazine[901], y afirmó entre los aplausos de la multitud, que diez millones de euros pueden dar trabajo a cien personas[902].

---

894 Zeroual, Abdelhadi. (20 de noviembre de 2011). *El secretario general en un festival de discursos en Salé.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Sh5oxe4z9sQ. (Desde el minuto 19:30 hasta el minuto 21:00). Visto por última vez 09.12.18.

895 Zeroual, Abdelhadi. (17 de noviembre de 2011). *SG MihrajanTi twan 141111.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=SY1NM2i9pyc. (Desde el minuto 8:15 hasta el minuto 9:20). Visto por última vez 09.12.18.

896 Zeroual, Abdelhadi. (20 de noviembre de 2011). *El secretario general en un festival de discursos en Salé.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Sh5oxe4z9sQ. (Desde el minuto 17:35 hasta el minuto 17:41). Visto por última vez 09.12.18.

897 Ibid. (Desde el minuto 17:41 hasta el minuto 18:22)

898 Idriss 99474. (24 de noviembre de 2011). *Boulif et benkiran a Tánger*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=TSM1tdjuC2s&t=1006s. (Minuto 43:47)

899 Ibid. (Desde el minuto 44: 27 hasta el minuto 44:55). Visto por última vez 09.12.18.

900 Ibid. (Desde el minuto 46:30 hasta el minuto 46:44).Visto por última vez 09.12.18.

901 En verano del 2010 Elton John fue el invitado estrella del festival de música Mawazine, que se celebra cada año y atrae a miles de seguidores y artistas internacionales de primer nivel. La participación de Elton John fue muy polémica por la condición sexual del cantante. Vean Erena Calvo: "Elton John viene a

Binkīrān no se cansaba de repetir que en caso de que su partido quedase primero en las elecciones, su prioridad sería arreglar los problemas de la gente: la educación, la sanidad, el paro, la vivienda y la justicia serían sus prioridades, eso sí, sin entrar en detalle de qué es lo que quería hacer. Su Gobierno tenía que trabajar para hacer volver el equilibrio a la sociedad.[903] Y anunciaba: "ha llegado la hora de que vuelvan las cosas a su sitio, para que vuelva el equilibrio a la sociedad, de que se de atención a los pobres y débiles primero y antes que nada"[904].

El segundo eje del discurso de Binkīrān en la campaña electoral era la lucha contra la corrupción. Para él la corrupción tenía nombres y apellidos, los corruptos eran las élites políticas y los que rodeaban al rey, su diana iba dirigida a Fū'ād 'Alī al-Himma, que aún no era consejero del rey, e Ilyās al-'Umarī, uno de los fundadores del PAM, junto con Ṣalāḥ al-Dīn Mezwār, ministro de economía por entonces y jefe del RNI. Decía Binkīrān ante los suyos en Salé refiriéndose a ellos: "estos no tienen interés en nosotros, no tienen bondad hacia nosotros, […] no somos sus hijos, no somos sus hermanos, no somos su familia, el pueblo no les ha votado"[905]. Les mencionaba como el grupo de control (*taḥakkum)*, el grupo corrupto, el grupo opresivo, el grupo que está escondido en los círculos del rey, que se enriquece sin derecho y el grupo que se llevaba las riquezas del pueblo.[906] En el mitin de Tetuán decía:

> Al grupo del control, al corrupto, al opresivo, al que come el dinero del pueblo sin derecho, al que posee el poder que rechaza el cambio, al que está escondido en los círculos de influencia real, le decimos que nos deje entre nosotros y nuestro rey a través de un Gobierno salido de las elecciones limpias y un Parlamento fuerte y no os entrometáis[907].

Binkīrān era muy atrevido y cauto a la vez, por un lado, defendía abiertamente la monarquía y al rey como pilar del Estado marroquí, y por otro, y de forma clara acusaba a los consejeros del rey de entrometerse en las labores del Gobierno, y acusaba a Fū'ād 'Alī al-Himma, amigo personal de Muḥammad VI, de valerse de su cercanía para dominar la escena política a través del recién creado PAM. Sorprendía la claridad con la que señalaba al entorno del rey como un círculo "corrupto" que dominaba el panorama

---

homosexualizar Marruecos", *El Mundo*, 14. 04.2010. Disponible en https://www.elmundo.es/elmundo/2010/04/14/cultura/1271235632.html. Visto por última vez 09.12.18.

902 Idriss 99474. (24 de noviembre de 2011). *Boulif et benkiran a Tánger*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=TSM1tdjuC2s&t=1006s. (Desde el minuto 46:30 hasta el minuto 46:44). Visto por última vez 09.12.18.

903 Zeroual, Abdelhadi. (17 de noviembre de 2011). *SG MihrajanTi twan 141111.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=SY1NM2i9pyc. (Desde el minuto 7:30 hasta el minuto 9:25). Visto por última vez 09.12.18.

904 Ibid. (Desde el minuto 7:30 hasta el minuto 9:25). Visto por última vez 09.12.18.

905 *El secretario general en un festival de discursos en Salé.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Sh5oxe4z9sQ. (Desde el minuto 16:40 hasta el minuto 17:10). Visto por última vez 09.12.18.

906 *SG Mihrajan Titwan 141111.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=SY1NM2i9pyc. (Desde el minuto 2:10 hasta el minuto 3:00).

907 Ibid. (Desde el minuto 2:10 hasta el minuto 2:50). Visto por última vez 09.12.18.

político y económico del país. No obstante, hay que señalar que el Movimiento 20 de Febrero apuntaba al entorno del rey (especialmente contra al-Himma y Munīr al-Mājidī[908], secretario personal del rey), como las figuras más visibles de la corrupción en el reino. Es evidente que Binkīrān buscaba hacer suyas las demandas de la calle, y presentar al PJD como el único partido que podía luchar contra la corrupción y realizar un verdadero cambio en el país. Y por esa razón repetía en los mítines electorales: "no habrá un Gobierno que reciba instrucciones por teléfono (en referencia a la intromisión de los consejeros del rey en los asuntos del Gobierno), solo recibiremos instrucciones de su majestad el rey".

En el mitin de Marrakech, Binkīrān se ponía a sí mismo como ejemplo de humildad y de transparencia y dijo: "yo no me he hecho un chalé en Suisi y mi puerta cerrada a la gente, no, mi casa es una casa donde viene gente humilde"[909]. Binkīrān se ha vanagloriado en repetidas ocasiones de vivir en una casa humilde comprada por su mujer pese a ser diputado doce años de forma ininterrumpida. El ejemplo de su "casa humilde" no es banal, sino que lo usa hábilmente para demostrar que él no se ha enriquecido de la política, y que pese a llevar más de una década de diputado no ha cambiado de casa. Se quiere mostrar a sí mismo en contraposición a los demás jefes políticos de los grandes partidos, que viven en barrios exclusivos de Rabat o Casablanca. Por otra parte, también afirmaba que no tenía coche particular, sino que utilizaba uno propiedad de su partido.

A Binkīrān le interesaba transmitir la imagen del político transparente en el ejercicio de la política y decía a sus simpatizantes en Marrakech:

> [E]ste país necesita gente seria, os diré: ¿Qué esperáis de 'Abd al-Ilāh Binkīrān, aunque se convierta en jefe del Gobierno? ¿Cada uno que tenga una casa derrumbada vendré a arreglarla? ¿Cada uno que tenga una chabola le daré un apartamento? ¿Haré que todos estudien y les daré becas? Estáis soñando, seguir soñando. Yo solo una cosa os prometo cumplir, vendré a deciros que es lo que hay, con claridad y veracidad, os diré las posibilidades del país, estos son los presupuestos. Lo que haré es dar prioridad a los más necesitados, a los más pobres, a proyectos estructurales para que vuestros hijos puedan encontrar trabajo, intentaré ayudaros para que vuestros hijos estudien y se formen[910].

Lo que quería transmitir y convencer es que con él como jefe del Gobierno la política estaría al servicio de los ciudadanos, el Gobierno al servicio de los ciudadanos.

Los partidos políticos rivales y ciertos medios de comunicación atacaban al PJD en cuanto a su concepción conservadora de las libertades, y en la supuesta pretensión de

---

[908] Munīr al-Mājidī es secretario personal y jefe de los negocios del rey Mohamed VI. Majidi es quien gestiona la fortuna millonaria de Mohamed VI. Su nombre salió a la luz debido a los famosos cables de Wikileaks, que le implican en prácticas muy graves de corrupción económica.

[909] Zeroual, Abdelhadi. (23 de noviembre de 2011). *Sg Marrakech 221111.flv.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=KUeMTZooJ8U&t=260s. (Desde el minuto 24:40 hasta el minuto 25:00).Visto por última vez 09.12.18.

[910] Ibid. (Desde el minuto 21:40 hasta el minuto 22:30). Visto por última vez 09.12.18.

imponer una lectura particular del islam a los marroquíes. Consciente de ello, y para contrarrestar el discurso del miedo hacia el PJD, Binkīrān defendía la moderación y en el uso del referencial islámico en la política como fuerza moral, como un referente ético en la gestión del dinero público[911], para no caer en la corrupción o en la malversación. "Somos moderados y abiertos"[912], declaraba en Tánger. El líder del PJD quería garantizar que su Gobierno no se inmiscuiría ni controlaría las libertades individuales. Su Gobierno se dedicaría a gestionar los asuntos públicos y en mejorar la vida de los ciudadanos.

Como en su partido se definen como partido moderado de referencia islámico, en un programa en la cadena Medi 1 TV, la presentadora le preguntó qué entendía sobre el significado de partido con referencial islámico, y respondió:

> Cuando el Partido Justicia y Desarrollo habla del referencial islámico, quiere decir que cuando hagas política no te olvides que eres musulmana, y que tu religión estipula una serie de cosas, entre ellas: cuidar a los padres, el buen trato a la esposa, educar a los hijos en el bien, o establecer la concertación[913].

En el mitin inaugural del partido en Rabat, Binkīrān afirmó que el PJD viene a hacer reformas y resolver los problemas de la gente, y apuntó: "el PJD lo dice abiertamente, en cuanto a las libertades públicas no tiene intención de volver atrás, defiendo las libertades individuales."[914] Afirmó estar en contra del rigorismo o del extremismo. Además, añadió: "no creo en que la mujer vuelva otra vez a su casa, la mujer ha salido, tiene derecho a salir."[915] Sin embargo, defendió favorecer a que la mujer puede conciliar el trabajo con la familia, que pueda trabajar cerca de su familia, o ampliar el permiso de maternidad de seis meses y un año para que pueda cuidar a su hijo[916].

En Tetuán Binkīrān avisaba a los presentes:

> Os empezarán a confundir y os dirán que el PJD prohibirá el alcohol, no os dejará ir a la playa, comenzará vigilar a las chicas si van vestidas de forma larga o corta. Os voy a decir: quién ve que en su país la educación pública está en peligro de hundirse, la sanidad ha llegado al punto en que las mujeres tienen partos en las puertas de los hospitales, el

---

911 Ibid. (Desde el minuto 25:00 hasta el minuto 25:35). Visto por última vez 09.12.18.

912 *Būlīf y Binkīrān en Tánger*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=TSM1tdjuC2s&t=1006s. (Desde el minuto 17:20 hasta el minuto 17:37).Visto por última vez 09.12.18.

913 *Binkīrān, 'Abd al-Ilāh*. (17 de noviembre del 2014*).Benkiran en el programa 90 minutos para convencer en Midi 1 tv*. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=d_ACpl5_Zek&t=383s. (Desde el minuto 5:56 hasta el minuto 6:20).Visto por última vez 09.12.18.

914 Zeroual, Abdelhadi. (13 de noviembre de 2011). *Discurso del Secretario General del Partido Justicia y Desarrollo en la ceremonia de apertura de la campaña electoral del partido*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=4mlFVpEBRrs&t=11s. (Desde el minuto 35:00 hasta el minuto: 35:20). Visto por última vez 09.12.18.

915 Ibid. (Desde el minuto 35:50 hasta el minuto 35:58). Visto por última vez 09.12.18.

916 Ibid. (Desde el minuto 36:06 hasta el minuto 36: 50). Visto por última vez 09.12.18.

> empleo, decenas de miles de jóvenes deambulan en las calles, […] la vivienda insalubre […]. ¿El islam nos da derecho a meternos en la libertad individual de las personas? ¿Podemos volver para atrás? […]. Tiene que haber libertad garantizada para los jatibs, son ellos los que tienen que ordenar el bien y prohibir el mal, los jatibs de los viernes. […] No habrá nadie que pueda entrometerse en la vida personal de nadie, os digo, nadie podrá meterse en la vida personal y en la libertad individual de la gente[917].

El islam también puede ser un referente de unidad, de hermandad y de amor en momentos de seria dificultad para Binkīrān. Binkīrān es arabófono y defensor a ultranza de la preeminencia del árabe en Marruecos por encima de la lengua amazigh y del francés. Aunque estuvo a favor de que el amazigh fuera lengua oficial, sin embargo, se opuso a que la nueva constitución estipulara la igualdad jurídica con el árabe, y llegó a pedir que el amazigh fuese transcrito en alfabeto árabe, y no en tifinagh, que es el alfabeto que se utiliza para transcribir el amazigh. Binkīrān llegó comparar el alfabeto amazigh con el chino en un mitin electoral. Más tarde tuvo que disculparse debido a la lluvia de críticas que recibió. Durante su mitin en la ciudad de Segangan, en la provincia de Nador[918], tuvo que recurrir al islam ya que un asistente al mitin le recriminaba sus palabras sobre el tifinagh. Binkīrān respondió al público de la siguiente forma:

> Soy un marroquí puro, siempre había creído en este Marruecos y en los elementos que lo han constituido, ya sean árabes, africanos o amazigh, somos hermanos, el islam nos ha unido, como unió a nuestros padres y abuelos a lo largo de siglos, y es el motivo del amor que existe entre nosotros, de nuestra unidad y del establecimiento de nuestro Estado independiente hasta hoy[919].

Las palabras de Binkīrān revisten gran importancia, porque convierte la religión en el principal elemento identitario de los marroquíes y de la unidad del país. Pero más importante aún es que apeló al islam como elemento de hermandad y amor entre los marroquíes, un llamamiento emocional a la gente, de emotividad ante un público sensible al vocabulario religioso. Esta es una cuestión muy singular del PJD y de Binkīrān respecto a los demás rivales políticos, porque apelan mucho al islam en términos emocionales, ya sea en forma de pronunciar versículos del Corán o dichos del profeta que apelen a los corazones de la gente.

El recurso de la religión en los mítines electorales, encuentros internos e incluso en sede parlamentaria de los dirigentes del PJD es una singularidad muy importante del partido respecto a las demás formaciones políticas del país. Esta singularidad se basa en el manejo del discurso religioso, del léxico coránico, dichos del profeta e incluso de la historia del islam, es producto de la formación religiosa de varios líderes del partido o de ser autodidactas. Importantes dirigentes con fuerte presencia mediática como Sa'ad

---

917 *SG Mihrajan Titwan 141111.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=SY1NM2i9pyc&t=1s. (Desde el minuto 21 hasta el minuto 25). Visto por última vez 09.12.18.

918 Nador es una provincia rifeña donde la gran mayoría de sus habitantes hablan el rifeño, un dialecto del amazigh.

919 Zeroual, Abdelhadi. (18 de noviembre de 2011). *Discurso del secretario general 'Abd al-Ilāh Binkīrān en el festival del discurso de Nador.* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=6EM7b3oscdI&t=1556s. (Desde el minuto 25:18 hasta el minuto 25:50). Visto por última vez 09.12.18.

al-Dīn al-'Utmānī, licenciado en sharía islámica en el Instituto Superior *Dār al-Ḥadīṯ al-Ḥasaniyya*, Muṣṭafā Ramīd, abogado de profesión pero con varios años de predicador en una mezquita de Casablanca o el secretario general, 'Abd al-Ilāh Binkīrān, muy autodidacta en la religión, ya desde muy joven ingresó en una escuela para la memorización del Corán. Fue predicador en los años ochenta tanto en mezquitas como en las asociaciones que precedieron a la creación del PJD.

El grupo fundador del PJD proviene de la Juventud Islámica, que a partir de los años ochenta fundó la Comunidad Islámica, cuyas actividades eran esencialmente de predicación del islam y la ayuda social, tal como he explicado en el capítulo 3. Por lo tanto, la gran mayoría de los dirigentes actuales del partido pasaron de la predicación al ejercicio de la política con gran manejo del lenguaje religioso que han sabido y saben utilizar en el discurso político. Citar versículos coránicos, dichos del Profeta, hazañas, acciones y hechos ocurridos en la vida profética o en historia islámica por los dirigentes del partido, y de forma más recurrente, 'Abd al-Ilāh Binkīrān, les conecta con importantes capas de la sociedad, sobre todo aquellas capas conservadoras y religiosas, muy sensibles y receptivas a las proclamas religiosas. El lenguaje coránico y la defensa de los valores morales y éticos del islam es el cordón que une al partido con sus bases.

6.1. Programa electoral de 2011. Por un nuevo Marruecos: el Marruecos de la libertad, dignidad, desarrollo y justicia

El programa electoral del PJD tenía el título de: "por un nuevo Marruecos: el Marruecos de la libertad, dignidad, desarrollo y justicia".[920] El programa era muy abultado, más que un programa de gobierno, era a mi entender un manual de 133 páginas de buenas intenciones y promesas, con varias medidas sino de difícil cumplimiento eran de imposible realización. En la introducción del programa el partido hacía este alegato de buenas intenciones:

> Nuestra percepción en el PJD de la sociedad deseada está en la construcción de una sociedad equilibrada, estable, armoniosa y próspera con una clase media amplia, con un sistema de solidaridad que logre una vida digna para sus pobres y, proporcione seguridad y condiciones de efectividad y responsabilidad social a los ricos[921].

A continuación, el partido escribía que el eje central de su programa era:

> Propiciar el buen gobierno a nivel político, económico, social, cultural y exterior, basado en la verdadera democracia y responsabilidad, competencia leal, transparencia e imparcialidad. Y una nueva lectura de nuestra referencia islámica, y de nuestra identidad

[920] PJD (2011): *Al-barnāmaŷ al-intijābī: Min 'aŷl Magrib ŷadyyd: Magrib al-huriyya wa-l-karāma wa-l-tanmiyya wa-l- 'adāla*. Rabat, PJD.
[921] Ibid., p. 5.

marroquí con múltiples componentes, para optimizar nuestro potencial y oportunidades[922].

El programa contaba con cinco grandes ejes:

> 1- construir el estado de las instituciones, la democracia, y combatir la corrupción. 2- construir una economía fuerte, competitiva y productiva, y asegurar la justicia social. 3- Construir una sociedad cohesionada, armoniosa y próspera, con una familia fuerte y una mujer respetada. Juventud excelente, fundamentada sobre la escuela de excelencia y los fundamentos de la dignidad. 4- Revivir y renovar el sistema original de valores marroquí sobre la base de la identidad islámica. 5- Conservar la soberanía, fortalecer la imagen marroquí y aumentar la eficiencia.

Mi conclusión analizando el programa es que el PJD es un partido conservador socialmente y liberal en lo económico. El partido apuesta por la emancipación de las mujeres, una mayor participación de las mujeres en la vida pública, en la sociedad y en la política, eso sí, el partido llama a establecer un equilibrio entre sus compromisos del cuidado de la familia y el trabajo. En el programa no hay ninguna medida o iniciativa que pueda generar polémica, ser regresiva o que pueda limitar las libertades individuales ya conseguidas. No hay ninguna mención al Código de Familia vigente desde 2004, no se menciona la prohibición del alcohol, ni de la prostitución, ni de los casinos, ni los bares. En cuanto a las propuestas económicas, son similares a las propuestas de un partido liberal de derechas europeo, con iniciativas donde abundan las bajadas de impuestos a las empresas y a las clases medias y bajas, favorecer las inversiones extranjeras, ampliar el papel de la Bolsa como árbitro entre empresas, mejora del clima de los negocios y la competitividad, apoyo a las medianas y pequeñas empresas, y control del déficit fiscal del 3% del PIB, entre las medidas más destacadas.

Como es un partido de referencia islámica siempre hay un lugar para la defensa o promoción de los valores religiosos. Esta vez la promoción y defensa de la identidad islámica está en cuarto lugar, con propuestas limitadas y discretas en comparación con citas electorales anteriores. Las propuestas se limitaban a apoyar el Ministerio de Asuntos Islámicos, un Ministerio que depende de Palacio, con propuestas como la de aumentar la construcción de mezquitas, apoyo a la educación y la enseñanza islámica, aumentar la producción de libros del Corán, preparar mejor a los predicadores, aumentar las horas de emisión tanto de la radio como de la cadena de televisión al-Assādissa (La Sexta), dedicadas exclusivamente a emitir programas religiosos. La promoción de la lengua árabe, la lengua amazigh y la cultura nacional[923].

El último bloque del programa está dedicado a la política exterior, relegada al quinto y último lugar de las preocupaciones del partido. Las propuestas más destacadas del PJD

---

[922] Ibid., p. 6.
[923] Ibid., pp. 107-118.

se basaban en mantener excelentes relaciones con los países europeos y los Estados Unidos, así como corregir los desequilibrios en los acuerdos comerciales existentes. Por último, el partido llamaba a establecer un diálogo con España para recuperar Ceuta y Melilla[924].

A continuación, expongo un resumen de las iniciativas más destacadas de los cinco ejes del programa.

1. Construir el estado de las instituciones, la democracia, y combatir la corrupción.

> Promover la buena gobernabilidad, combatir la corrupción, moralizar la vida pública, reformar el Estado, la administración, los sistemas de servicios públicos y promover una regionalización avanzada. Reformar la ley electoral, establecer la supervisión judicial de las elecciones. Promover la eficacia del poder Judicial y velar por su integridad. Una nueva era de libertades y de respeto a los derechos humanos. Proporcionar garantías de juicio justo y hacer efectivo el principio de igualdad ante los tribunales. Revisión de las penas relacionadas con la libertad en la prensa. Establecer el principio de la reintegración en la política carcelaria[925].

2. Construcción de una economía nacional fuerte, competitiva, productiva y que asegure la justicia social.

> Lanzar un nuevo enfoque para el crecimiento de la economía nacional basado en la buena gobernanza, atraer inversiones productivas extranjeras, diversificar las fuentes de crecimiento y rehabilitación de la industria. Fomentar la inversión en el turismo. Acabar con la economía de renta, el monopolio y la hegemonía, y reducir los impuestos. Aumentar la competitividad y la productividad de la economía nacional. Establecer reglas de transparencia, eficiencia, poner fin al monopolio en el sistema económico y mejora del clima de negocios. Un nuevo sistema de finanzas públicas y un marco fiscal basado en la eficiencia, la simplificación y la integración. Impulsar las finanzas islámicas. Un marco eficaz para la redistribución de los beneficios del crecimiento. La lucha contra la pobreza, la lucha contra el desempleo y el fortalecimiento de la clase media. Elevar el salario mínimo a 300 dirhams mensuales, elevar la pensión mínima a 150 dirhams mensuales y aumentar un 5% en 2016 las pensiones inferiores a 300 dirhams.

[924] Ibid., p. 127.
[925] Ibid., pp. 29-53.

> Establecimiento de un sistema de azaque nacional como mecanismo voluntario de solidaridad social. [926]

3. Construir una sociedad cohesionada, armoniosa y próspera, con una familia fuerte y una mujer respetada. Juventud excelente, fundamentada sobre la escuela de excelencia y los fundamentos de la dignidad.

> Lanzamiento de la escuela de excelencia, y construir el liderazgo de la Universidad marroquí, fortalecer la investigación científica. Política de salud efectiva. Adoptar un nuevo enfoque para una vivienda decente y digna. Adoptar un desarrollo social efectivo y adoptar una política social justa. Establecer las estructuras de supervisión, orientación y rehabilitación dirigidas a los jóvenes. Cuidado para personas con necesidades especiales. Proporcionar las condiciones de un renacimiento deportivo. Continuar el proyecto de generalizar la escolarización en general y promover la escolarización en el mundo rural. Desarrollar la educación y los valores en la escuela nacional basados en el pacto nacional para la educación y la formación. Apoyar las escuelas coránicas. Reducir la tasa de analfabetismo general al 20% en el horizonte de 2016, y al 10% en el horizonte de 2020, y acabar con el alfabetismo en edades comprendidas entre 15-24 en 2015. Garantizar el derecho al tratamiento médico en todos los casos de parto y urgencias. Ampliar la base de beneficiarios de los sistemas de protección social en el campo de la salud. Fortalecer a la familia y adoptar una política efectiva para favorecer el avance de la mujer. Doblar el apoyo a la caja de solidaridad familiar para apoyar la estabilidad de las familias ayudar a las mujeres a equilibrar sus obligaciones familiares y su trabajo.[927]

4. Revivir y renovar el sistema original de valores marroquí sobre la base de la identidad islámica.

> Promover el papel del Ministerio de Asuntos Islámicos y elevar la efectividad de las instituciones religiosas. Construir mezquitas y desarrollar la educación religiosa. Doblar la impresión del Corán para garantizar que se cumplan las necesidades. Lanzar un proyecto integrado y eficaz para la promoción de los valores y la cultura islámica que contribuya y fortalezca el sistema nacional de valores. Adoptar una política lingüística nacional basada en la diversidad, el mantenimiento de la unidad y la garantía de apertura y el logro de la soberanía lingüística. Una política cultural y artística que refuerce la identidad

[926] Ibid., pp. 58-78.
[927] Ibid., pp. 84-105.

marroquí y los derechos humanos, la libertad, responsabilidad y creatividad. Reformar y desarrollar la Universidad *al-Qarawiyyin* y el Instituto Superior *Dār al-Ḥadīṯ al-Ḥasaniyya.* Facilitar las condiciones de la peregrinación del *ḥaŷŷ y la umra*. Apoyar y fortalecer la presencia de la lengua árabe en todos los niveles educativos, económicos, sociales, culturales y en el resto de ámbitos de la vida pública. Eliminar las penas de privación de libertad asociadas a la libertad de opinión y de expresión[928].

5. Conservar la soberanía, fortalecer la imagen marroquí y aumentar la eficiencia.

Un enfoque nuevo, integrado y eficaz para la defensa de la integridad territorial y el tratamiento de la cuestión de Ceuta y Melilla y las islas ocupadas. Integrar a los marroquíes que residen en el extranjero en la estrategia diplomática y en las políticas nacionales. Mantener excelentes relaciones con el espacio europeo y americano y adoptar una política para corregir los desequilibrios en las asociaciones existentes. Fortalecer las relaciones con el espacio árabe, islámico y africano. Renovar la diplomacia nacional, revisando la política de nombramientos. Construir un sistema de buen gobierno y adoptar un enfoque democrático y participativo profesional[929].

El programa del PJD aspiraba a conseguir los siguientes objetivos económicos fundamentales entre el periodo 2011-2016:

Tasa de crecimiento del 7% sobre una base del 5% en periodo de crisis económica. Reducir la tasa de desempleo en dos puntos. Reducir la tasa de pobreza a la mitad. Aumentar el ingreso per cápita en un 40 por ciento en los próximos cinco años. Controlar el déficit presupuestario dentro del 3% del PIB. Mejorar el ranking de Marruecos en el índice de competitividad a 60 y el índice de facilidad de negocios a 70. Multiplicar la rentabilidad de la inversión pública. Aumentar el beneficio de los proyectos de inversión a partir de incentivos excepcionales reduciendo el límite de inversión elegible de 200 millones de dirhams a 100 millones. Implicar a las pymes nacionales pequeñas y medianas en la ejecución de al menos el 30% de los contratos públicos. Reforma tributaria efectiva que incluya: la reducción de las cargas fiscales por

928 Ibid., pp. 109-120.
929 Ibid., pp. 124-131.

ingresos a las clases pobres y medias, y aumentarla a las capas con más recursos, reducir los impuestos a las empresas[930].

Respecto a los objetivos sociales los fundamentales eran:

Mejorar el ranking de Marruecos en el Índice de Desarrollo Humano debajo del puesto 90. Llegar al 0.5% del producto interno bruto en investigación científica antes del final de 2015. Mejorar el ranking de Marruecos en el Índice global de lucha contra la corrupción hasta 40. Aumentar la protección médica garantizada a las madres y a los bebés. Aumentar el número de viviendas sociales. Conceder una beca anual de integración en el mercado laboral para 100.000 jóvenes en busca de trabajo[931].

6.2. Las elecciones de noviembre de 2011: baja participación y fragmentación política

Después del "exitoso" referéndum constitucional del 1 de julio de 2011 en el que entró en vigor la nueva Constitución con el 97, 58 % de los síes, el siguiente paso fue la celebración de las elecciones legislativas. Los comicios se adelantaron un año porque había prisas para cerrar la breve etapa de la primavera marroquí, y la mejor forma eran elecciones y nuevo Gobierno. Para la realización de las elecciones programadas para noviembre el Parlamento aprobó entre septiembre y octubre una serie de leyes relacionadas con el proceso electoral.[932]

Estas leyes fueron elaboradas por el Ministerio del Interior, quien organiza y supervisa todo el proceso electoral. Interior estableció una ronda de consultas con todos los partidos políticos entre los cuales estaba el primer ministro, 'Abās al-Fāsī, líder del Istiqlal, primer partido en el país por entonces. Al-Fāsī recibió la información del contenido de las leyes igual que los jefes de los demás partidos políticos[933]. El debate en el Parlamento sobre esas leyes fue pobre, se aprobaron con una gran ausencia de diputados. La ley orgánica de los partidos políticos fue aprobada por 52 votos a favor y 24 votos en contra, en una Cámara de Representantes compuesta entonces por 325

---

930 Ibid., p. 22.

931 Ibid., p. 23.

932 Ley nº 30.11 que establece las condiciones y modalidades para la observación electoral independiente y neutral, promulgada el 29 de septiembre de 2011. Ley orgánica nº.27.11 sobre la elección de la Cámara de Representantes y el régimen electoral, promulgada el 14 de octubre de 2011. Decreto nº 2.11.603 que desarrolla la ley nº 27.11 promulgado el 19 de octubre de 2011, por el que se establecen los distritos electorales locales para la elección de los miembros de la Cámara de Representantes y se fija el número de escaños asignados a cada uno de ellos. Ley orgánica nº 29.11 sobre Partidos Políticos, promulgada el 22 de octubre de 2011.

933 Kirhlani, Said (2011): "Marruecos. Reflexiones sobre las nuevas reglas del juego electoral". Madrid, Opemam. Disponible en http://www.opemam.org/node/806. Visto por última vez 20.01.19.

diputados[934]. El Ministerio del Interior que siempre gestionó y supervisó los procesos electorales seguía siendo omnipresente en la vida política del país.

La Cámara baja del Parlamento marroquí (Cámara de Representantes) se compone de 395 diputados, 70 diputados más respecto a las elecciones de 2007. Hay dos listas electorales, una local, donde se escogen 305 diputados repartidos entre 92 circunscripciones locales, siendo el mínimo de escaños por cada circunscripción 2 y el máximo 6. Se estableció un mínimo del 6% de votos por cada circunscripción para aspirar a conseguir diputado. La segunda lista es nacional, con una única circunscripción, y un mínimo de 3% de los votos para aspirar a conseguir escaño. En la lista nacional se escogen 90 diputados, 60 de ellas mujeres y 30 escaños para jóvenes menores de 40 años. La lista nacional se implantó en 2002 para asegurar la presencia en la Cámara baja del Parlamento marroquí de al menos un 15% de mujeres, para impulsar la integración de las mujeres en la política institucional[935]. En 2011 a la lista nacional se le añadió la lista juvenil para rejuvenecer el Parlamento, por una parte, y por otra parte había la necesidad de integrar a la juventud en la vida política del país, ya que hay un gran porcentaje de jóvenes que o bien se inhiben de la política o la boicotean.

Es preciso realizar algunas apreciaciones sobre el régimen electoral y la organización de las elecciones. En Marruecos para que los ciudadanos voten se imponen dos requisitos; tener un mínimo de 18 años y estar registrado en las listas electorales o censo electoral. Cada vez que hay elecciones legislativas o locales el Ministerio del Interior abre un periodo de tiempo, generalmente de un mes previo a la fecha de las elecciones para que los ciudadanos se inscriban o actualicen sus datos en el censo electoral. Solo quienes se han registrado pueden ejercer el derecho de voto. En noviembre de 2011 el Ministerio del Interior informó que el número de votantes registrados era de 13.475.435, un 67% de la población mayor de 18 con derecho a voto[936].

Respecto al sistema electoral, el Gobierno marroquí adoptó por primera vez el sistema de la Representación Proporcional con el mayor sistema restante, con lista cerrada y a una sola ronda para la elección de la Cámara de Representantes durante las reformas

---

934 Ibid.

935 Kathleen, Meredith (2014). "Female Representation in Morocco's House of Representatives", Independent Study Project (ISP). Disponible en https://www.academia.edu/10149404/The_Political_Gender_Filter_the_reality_of_Moroccos_national_list_quota.

936 López García, Bernabé (2011): "MARRUECOS. La relativización del triunfo islamista y las perspectivas del gobierno de Benkirane".Madrid, Opemam. Disponible en: http://opemam.org/sites/default/files/AEMarruecos_2011_Relavitizacion_del_triunfo_islamista.pdf
-Dato recogido también en: National Democratic Institute, (2011). Final report on the Moroccan legislative elections, Washington, NDI.

electorales de agosto de 2002. El sistema se aplicó en las elecciones de 2007 y siguió en vigor con algunos retoques[937] para las elecciones de noviembre de 2011.

Esta ley tiene dos lagunas importantes a mi parecer. Primero, no hay un criterio para definir las circunscripciones electorales, -Marruecos está dividido territorialmente y administrativamente en 12 regiones, 13 prefecturas y 62 provincias-, de las cuales algunas están establecidas en base a la provincia. Este es el caso, por ejemplo, de Tetuán, Larache o Nador. Sin embargo, hay otras provincias que cuentan con más de una demarcación electoral, como es el caso de Kenitra, Taounate, Khemisset o Taroudant. Respecto a las prefecturas, hay algunas como es el caso de Tánger-Assilah, Meknes, Oujda o Agadir, que cuentan con una sola circunscripción electoral, sin embargo, otras prefecturas como es el caso de Fez, Rabat o Salé cuentan con dos demarcaciones electorales. Casablanca, la ciudad más poblada del país, está dividida en hasta ocho circunscripciones electorales.

La ley que regula el régimen electoral no especifica con claridad los criterios para establecer una circunscripción electoral[938]. Para el investigador en política marroquí de la Universidad Autónoma de Madrid, Said Kirhlani existe vaguedad[939] en la definición de la circunscripción electoral. Como resultado de esta división electoral hay un abultado número de circunscripciones, un total de 92, número mayor que la suma de provincias y prefecturas juntas, que suman 75. La conclusión es que el mapa electoral marroquí no se divide en base a la organización territorial del país sino por intereses políticos, ya que detrás de esa división electoral está la lucha de los partidos políticos para crear o preservar ciertas circunscripciones electorales a su medida, en base a sus zonas de influencia, o las zonas de influencia de sus caciques.

La segunda carencia de la ley que regula las elecciones reside en que no hay una proporcionalidad entre los escaños asignados a cada circunscripción respecto a su peso demográfico. La ley establece que: "la delimitación de los distritos electorales debe, en la medida de lo posible, tender hacia un equilibrio demográfico".[940] Sin embargo, si analizamos los datos demográficos[941] oficiales de cada provincia y prefectura en Marruecos del año 2011 (ya que las elecciones fueron en noviembre de 2011), junto con los datos de las personas inscritas en el censo electoral[942] de cada circunscripción

---

937 López García, Bernabé (2011):"Análisis pre-electoral: Marruecos ¿Circunscripciones a medida?"Madrid, Opemam. Disponible en: http://opemam.org/sites/default/files/APMarruecos_2011_Circunscripciones_a_medida.pdf.

938 Loi organique nº 27-11 relative à la Chambre des Représentants. Disponible en:http://www.chambredesrepresentants.ma/sites/default/files/bo_5992_fr_loi2711.pdf.

939 Kirhlani, Said (2011): "Marruecos. Reflexiones sobre las nuevas reglas del juego electoral".op. cit.

940 Loi organique nº 27-11 relative à la Chambre des Représentants.

941 El histórico de datos sobre el número de habitantes en cada municipio, provincia, prefactura y región alojados en https://www.hcp.ma/downloads/Maroc-en-chiffres_t13053.html.

942 Datos sobre los inscritos en cada circunscripción electoral obtenidos de National Democratic Institute, (2011). *Final report on the Moroccan legislative elections*, Washington, NDI. Disponible en: https://www.ndi.org/sites/default/files/Morocco-Final-Election-Report-061812-ENG.pdf.

muestra todo lo contrario, es decir, no hay equilibrio alguno entre los escaños asignados a cada circunscripción respecto a su peso demográfico.

Voy a poner algunos ejemplos. La circunscripción electoral de Tanger-Assilah tenía asignados 5 escaños en las elecciones de 2011, según los datos oficiales la prefectura de Tánger-Assilah contaba con 910.400 habitantes, un 93% de ellos residían en el ámbito urbano, mientras que el número personas registradas en el censo electoral, que son las personas con derecho a voto, era de 299.327 personas. La circunscripción electoral de provincia de Sidi Kacem tenía asignados 5 escaños, y contaba en 2011 con 503.500 habitantes, el 68% de los cuales residían en el ámbito rural, y con 203.387 personas registradas en el censo electoral. ¿Cómo es posible que la provincia de Sidi Kacem tuviera casi un 45% menos de población que Tánger-Assilah, sin embargo, tuviera asignados 5 escaños igual? Más ejemplos de la desproporción e incongruencia entre escaños asignados a cada circunscripción y su peso demográfico. Hay dos provincias que tienen bastante menos población que Tánger-Asilah, sin embargo, tienen más escaños asignados. Es el ejemplo de Taounate, que tiene 6 escaños asignados y contaba con 669.900 habitantes, el 89% de los cuales residían en el ámbito rural. Según las estadísticas oficiales Taounate tiene registrados en el censo electoral 237.605 personas. Otro ejemplo es la provincia el Jadida, que tenía 6 escaños asignados y contaba con 719.100 habitantes, 64% de ellos residen en ámbito rural, y 278.810 personas inscritas en el censo electoral de la provincia.

Los resultados muestran que el PJD ganó de forma holgada en Tánger-Assilah obteniendo 3 escaños de 5. Mientras que en el Jadida obtuvo 1 escaño sobre 6, y en Taounate no consiguió escaño alguno.

Mi análisis de la distribución de los 305 escaños a nivel local del que he ofrecido algunos ejemplos constata que el régimen electoral prima en exceso a las circunscripciones con predominio rural en detrimento de las circunscripciones con predominio urbano. Como consecuencia de este repartimiento desequilibrado de escaños el PJD sale notablemente perjudicado, porque su fortaleza reside en las grandes y medianas ciudades. Analizando los resultados desde las elecciones de 2002 muestran que el PJD tiene buenos resultados en circunscripciones con predominio urbano.

En el exhaustivo informe sobre las elecciones de 2011 de los observadores del Instituto Nacional democrático (NDI), instituto vinculado al partido Demócrata americano, que fue observador de las elecciones, se apunta la necesidad de revisar el mapa electoral y la distribución de los escaños en base a criterios demográficos.

> La revisión adicional del sistema y mapa electoral debe incluir el diálogo con los partidos políticos, los expertos electorales y los grupos de la sociedad civil. La representación proporcional actual con el mayor sistema restante ha tenido más éxito en los países que salen de un conflicto, donde la inclusión amplia de las fuerzas políticas sirvió como un mecanismo necesario de fomento de la confianza. Los marroquíes deberían considerar si los resultados de este sistema son los más apropiados y constructivos para sus

> prioridades actuales de gobernanza. Además, las autoridades deberían revisar la delimitación de distritos y la asignación de escaños para garantizar que la variación en el número de votantes representados por cada escaño esté dentro de los estándares internacionales aceptados. Como mínimo, los principios delineados en el marco legal, incluido el equilibrio demográfico entre los distritos, deben traducirse en una revisión sistemática de los distritos que incluya el análisis de la población[943].

Respecto a la organización de las elecciones hay una cuestión importante a resaltar, no existe una comisión o instancia independiente del Gobierno encargada de gestionar y supervisar los procesos electorales, el Ministerio del Interior es quien organiza, supervisa y ofrece los resultados oficiales. Aunque la ley permite a los partidos políticos tener delegados o interventores en cada colegio electoral y supervisar el recuento electoral en cada colegio, la ausencia de una instancia independiente hace que existan sospechas o dudas sobre la transparencia total de las elecciones. En todas las democracias conocidas existe una comisión, instancia o institución encargada de supervisar los procesos electorales. Túnez instauró una comisión independiente electoral en todos los procesos electorales en la era post Bin 'Alī.

Es indispensable y primordial para el funcionamiento de una democracia o para el éxito de una transición democrática de cualquier país dotarse de un régimen electoral transparente que pueda garantizar la representatividad equilibrada de los ciudadanos, y, sobre todo, garantizar la gobernabilidad del país, máxime si Marruecos tiene como sistema político una monarquía constitucional parlamentaria, siendo indispensable una mayoría parlamentaria para gobernar. La piedra angular de un régimen electoral transparente es una comisión, instancia o institución análoga imparcial e independiente del poder político que vele por la transparencia de todo proceso electoral, porque de esta forma se legitima la opción vencedora en las elecciones, aumenta la confianza de los ciudadanos en el proceso electoral y se evita cualquier posible injerencia política o de poderes fácticos en el proceso electoral.

Por lo tanto, es una cuestión enigmática e inexplicable la ausencia de una comisión independiente que supervise los procesos electorales marroquíes, dirija y supervise el censo electoral, supervise el gasto de los partidos políticos en las campañas electorales, además de controlar los espacios televisivos que tenga cada partido. Entre las muchas observaciones que hizo la misión internacional de observadores del NDI estaba la ausencia de una comisión independiente electoral, haciendo la siguiente observación:

> Considerar el establecimiento de una comisión electoral independiente. Como se recomendó en 2007, el Gobierno marroquí debería explorar la viabilidad de una comisión electoral independiente con poderes de supervisión sobre elecciones futuras y reconocer formalmente el papel de dicha comisión en el código electoral. Dichas

---

943 National Democratic Institute (NDI), (2011): *Final report on the Moroccan legislative elections*, op. cit., p. 24.

> comisiones son una característica común en los procesos electorales en todo el mundo que buscan generar confianza pública. El empoderamiento de dicho órgano y su papel como actor neutral en el proceso electoral también ayudaría a superar el escepticismo público de las estructuras administrativas y gubernamentales[944].

Las consecuencias del actual régimen electoral marroquí son muy negativas, primero tienen como resultado una Cámara de Representantes excesivamente fragmentada, en 2002 un total de 22 partidos políticos consiguieron entrar en la Cámara baja, en 2007 consiguieron representación parlamentaria 20 formaciones políticas, y en 2011 accedieron a la Cámara baja del Parlamento 18 partidos políticos. La segunda cuestión negativa reside en que ese régimen electoral hace difícil la composición de un Gobierno homogéneo, haciendo necesario varios partidos políticos de diferente ideología para conformar una mayoría gubernamental que casi nunca es estable. El Gobierno de Jettou en 2002 estuvo formado por seis partidos políticos (USFP, PI, RNI, MP, MNP, PPS). El Gobierno de ʻAbās al-Fāsī en 2007 se compuso de cinco partidos políticos (PI, MP, RNI, USPF, PPS), y el Gobierno de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān en 2011 se compuso de cuatro partidos (PJD, MP, PI, PPS).

Hay otra cuestión preocupante referida a las elecciones legislativas es la baja participación. Según los datos oficiales de la Alta Comisión del Plan, HCP (siglas en francés), un total de 21.642.000 millones de marroquíes tienen derecho a voto[945], pero solo están inscritos en las listas electorales 13.475.435 millones de personas[946], mientras que el porcentaje de personas que acudieron a votar fue del 45,4% del censo electoral. Descontando los votos nulos, el total de votos válidos fue en las elecciones de noviembre de 2011 de 4.745.453[947]. El porcentaje real de participación, aunque difícil de cuantificar estaría sobre 28,6%. Estos datos hacen que Bernabé López García considere "relativa la victoria electoral del PJD"[948].

Hay que constatar que todos los partidos políticos reconocieron la transparencia del proceso electoral, además, tanto el Consejo Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) como los observadores internacionales, caso del NDI americano, como el equipo de observadores del Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (Opemam), vinculado a la Universidad Autónoma de Madrid, han certificado la limpieza y transparencia del proceso electoral, eso sí, con objeciones, y en el caso del NDI americano hizo una batería de objeciones y recomendaciones[949].

---

944 Ibid., p. 25.
945 López García, Bernabé (2011): "MARRUECOS. La relativización del triunfo islamista y las perspectivas del gobierno de Benkirane", op. cit.
946 Ibid.
947 Ibid.
948 Ibid.
949 National Democratic Institute (NDI), *Final report on the Moroccan legislative elections*, op. cit., pp. 24-34.

Los observadores del Opemam han podido certificar en los colegios que estuvieron presentes la "meticulosidad" del recuento de los votos sin observar irregularidad alguna.[950]

Pese a los esfuerzos de los diferentes gobiernos marroquíes en hacer que los procesos electorales sean transparentes, y en promover y facilitar que haya un aumento de la participación ciudadana en las elecciones, como por ejemplo, la habilitación de una página web por parte del Ministerio del Interior para que los ciudadanos se inscriban en el censo electoral desde casa, el Estado marroquí todavía no ha institucionalizado sus diferentes procesos electorales, tanto a nivel local, regional como legislativo. El Gobierno marroquí junto con las fuerzas políticas deberían de institucionalizar sus procesos electorales mediante el establecimiento de una comisión independiente siguiendo la estela de los países democráticos[951] o en transición, caso tunecino, por ejemplo.

Además, es necesario establecer con criterios objetivos el mapa de circunscripciones electorales, y hacer una distribución de escaños que tenga en cuenta el peso demográfico de cada circunscripción. Sumado a la necesidad de que la extensa comunidad marroquí en el extranjero pueda ejercer su derecho al voto en igualdad de condiciones que lo marroquíes en el interior como estipula la nueva Constitución de 2011. En las elecciones de 2011 los marroquíes residentes en el extranjero se les permitió votar de forma delegada, mediante la delegación del voto en una persona residente en Marruecos. A todo esto, hay que añadirle la necesidad de cambiar algunos aspectos referidos a la celebración de las elecciones, como, por ejemplo, cambiar el día de votación, tradicionalmente fijado en los viernes, día laborable por el domingo, día festivo. Traspasar el día de votación al domingo podría ayudar a elevar la participación.

6.3. El PJD: un partido urbano implantado a nivel nacional y de clase media-baja

Los datos[952] indican que el PJD consiguió 1.080.914 votos, equivalente al 27, 8%, que se transformaron en 107 diputados, repartidos en 83 diputados locales y otros 24

---

950 López García, Bernabé et al. (2011). "MARRUECOS. Legislativas 2011.Informe de la Observación electoral TEIM", Madrid, Opemam. Disponible en: http://opemam.org/sites/default/files/AE_Marruecos_2011_Informe_Observacion.pdf

951 En un estudio sobre sistemas electorales y modelos de organismos electorales en relación con su grado de independencia respecto a los gobiernos, el Profesor Rafael López-Pintor afirma que el modelo de comisión independiente u órgano independiente que gestiona las elecciones es el mayoritario en los países considerados democráticos. López-Pintor, Rafael (2000): *Electoral Management Bodies as Institutions of Governance*, New York, Bureau for Development Policy United Nations Development Programme (UNDP), pp. 20-30, 119-122.

952 Todos los datos que he ofrecido respecto a las elecciones legislativas de 2011, porcentaje de participación, porcentaje de votos obtenidos por cada partido tanto a nivel nacional como local son

obtenidos en la lista nacional, de los cuales 16 eran mujeres y 8 jóvenes[953]. De las 16 regiones[954] administrativas que componían Marruecos, el PJD consiguió obtener diputados en 15. El partido no pudo sacar ningún diputado en la región de Guelmim-Smara. El PJD obtuvo excelentes resultados en las regiones de Casablanca y Tánger-Tetuán, Souss-Massa, Rabat-Salé Zemmour-Zaer y Marrakech-Tensift-al-Hauz. Los 83 diputados del PJD en la lista local se distribuyen de la siguiente forma a nivel regional.

Región	Total de diputados en juego	Número de diputados conseguidos por el PJD
Chaouia-Ouardigha	19	4
Doukkala-Abda	18	2
Fez-Boulmane	16	4
Gharb-Chrarda Beni Hsen	15	4
Gran Casablanca	34	17
Guelmim-Smara	10	0
Laayoune-Boujdour	7	1
Marrakech-Tensift- al-Hauz	28	8
Mequinez- Tafilalet	21	6
Oriental	21	4
Oued Eddahab-Lagouira	4	1
Rabat-Sale Zemmour-Zaer	24	9

recopilados de las siguientes fuentes: National Democratic Institute (NDI), *Final report on the Moroccan legislative elections*, op., cit. López García, Bernabé et al. (2011): "MARRUECOS. Legislativas 2011. Informe de la Observación electoral TEIM", Madrid, Opemam. Op. cit. López García, Bernabé (2011): "MARRUECOS. La relativización del triunfo islamista y las perspectivas del gobierno de Benkirane", op. cit. El diario *Attajdid*, nº especial del 2/12/2011. Del diario leconomiste, *Législatives 2011: "Résultats définitifs"*. Disponible en: https://www.leconomiste.com/sites/default/files/cartographie.pdf.

953 De los 8 escaños obtenidos por el PJD destaca el nombre de Yassin Ahajjam, joven actor popular que se integró en el PJD pocos meses antes de las elecciones. La integración o fichaje de Ahajjam obedeció a un interés del PJD en abrirse a nuevos sectores de la sociedad, en este caso al sector de la cultura.

954 A partir de 2015 de las 16 regiones administrativas de Marruecos pasaron a ser 12 regiones.

Souss-Massa	30	9
Tadla-Azilal	16	3
Tánger-Tetuán	25	10
Taza-Taounate-al-Hoceima	17	1
16	305	83

Fuentes: El diario *Attajdid*, nº especial del 2/12/2011. Leconomiste: *Législatives 2011: "Résultats définitifs".* Disponible en: https://www.leconomiste.com/sites/default/files/cartographie.pdf

El siguiente cuadro muestra los diputados obtenidos por parte del PJD en cada circunscripción electoral local.

Región	Distrito electoral	Número de diputados en juego	Diputados ganados por el PJD
Chaouia-Ouardigha	Benslimane	3	0
	Berrechid	4	1
	Khouribga	6	2
	Settat	6	1
Doukkala-Abda	El Jadida	6	1
	Safi	6	1
	Sidi Bennour	4	0
	Youssoufia	2	0
Fez-Boulmane	Boulemane	3	0
	Fez Norte	4	2
	Fez Sur	4	2
	Moulay Yacoub	2	0
	Sefrou	3	0

Gharb-Chrarda Beni Hsen	El Gharb	3	1
	Kenitra	4	2
	Sidi Kacem	5	1
	Sidi Slimane	3	0
Gran Casablanca	Ain Chok	3	2
	Ain Sbaa´-Hay Muhammadi	4	2
	Al Fida-Mers Sultan	3	2
	Ben M'sik	3	1
	Casablanca-Anfa	4	2
	Hay Hassani	3	2
	Mediona	2	0
	Muhammadia	3	2
	Moulay Rachid	3	1
	Nouaceur	3	1
	Sidi Bernoussi	3	2
Guelmim-Smara	Assa-Zag	2	0
	Guelmim	2	0
	Smara	2	0
	Tan Tan	2	0
	Tata	2	0
Laayoune-Boujdour	Boujdour	2	0
	Laayoune	3	1
	Tarfaya	2	0
Marrakech-Tensift-al-Hauz	El Haouz	4	1
	Essaouira	4	0

	Chichaoua	4	1
	Gueliz Nakhil	3	1
	Kela' Sraghna	4	1
	Marrakech el Madina Sidi Youssef Ben Ali	3	2
	Marrakech Menara	3	2
	Rhamna	3	0
Meknes- Tafilalet	El Hajeb	2	1
	Errachidia	5	2
	Ifrane	2	1
	Khenifra	3	0
	Meknes	6	2
	Midelt	3	0
Oriental	Berkane	3	1
	Driouch	3	0
	Figuig	3	0
	Jerada	2	0
	Nador	4	1
	Oujda-Angad	4	2
	Taourirt	2	0
Oued Eddahab-Lagouira	Aousserd	2	0
	Oued Eddahab	2	1
Rabat-Salé Zemmour-Zaer	Khemisset-oulmes	3	1
	Rabat-Chellah	3	1
	Rabat-Ocean	4	2

	Sale-Al Jadida	3	1
	Salé-Al Madina	4	2
	Skhirat-Tamara	4	2
	Tiflet-Romani	3	0
Souss-Massa	Agadir Ida Outanane	4	2
	Chtouka Ait Baha	3	1
	Inezgane-Ait Melloul	3	2
	Ouarzazate	3	1
	Sidi Ifni	2	1
	Taroudant-Sur	4	1
	Taroudant-Norte	3	0
	Tinghir	3	1
	Tiznit	2	0
	Zagora	3	0
Tadla-Azilal	Azilal-Damnate	3	0
	Beni Mellal	6	2
	Bzou Ouaouizerth	3	0
	Fkih Ben Salah	4	1
Tánger-Tetuán	Chefchaouen	4	1
	Fahs-Anjra	2	1
	Larache	4	1
	M'diq-Fnideq	2	1
	Ouazzane	3	1
	Tánger-Asilah	5	3

	Tetuán	5	2
Taza-Taounate-al-Hoceima	Al-Hoceima	4	0
	Guercif	2	0
	Karia Ghafsai	3	0
	Taounate-Tissa	3	0
	Taza	5	1

Fuentes: El diario *Attajdid*, nº especial del 2/12/2011. Leconomiste: *Législatives 2011: "Résultats définitifs".* Disponible en: https://www.leconomiste.com/sites/default/files/cartographie.pdf

La victoria electoral del PJD se cimentó en las grandes y medianas ciudades del país, que fueron su feudo electoral incontestable. Ganó de forma holgada en Tánger (46,95 % votos), capital del Norte, en Oujda (38,62 % votos) capital de la zona Oriental, y, ya en el centro se impuso en Fez (42% votos) y Mequinez (30,81% votos). Fue en Casablanca, la ciudad más grande, la más poblada y capital económica del reino donde el PJD sacó sus mejores resultados, obteniendo 14 de los 26 diputados en juego (43,3% votos). El PJD también fue primero de forma destacada en la capital, Rabat (40,36% votos) y en la ciudad contigua de Salé (39,61 votos). El PJD se impuso asimismo en la ciudad de Marrakech (38, 29% votos), otra de las grandes ciudades, además de la capital turística del reino. Y finalmente el PJD se impuso en la capital del Sur, Agadir (39% votos). Así pues, el PJD consiguió mejorar notablemente su apoyo electoral en las grandes ciudades respecto a las elecciones legislativas de 2007[955]. Respecto a las ciudades medianas y pequeñas el PJD fue primero en Tetuán, Larache, Nador, Chefchaouen, Ouazzane, Berkane, Inezgane, Aït Melloul, Témara, Muhammadia, Beni Mellal, Khouribga, Fkih Ben salah, Errachidia y Ouarzazate.

Otra de las novedades importantes en la victoria del PJD en 2011 radica en que consiguió arañar diputados en circunscripciones con predominio rural que le ayudaron a tener un buen resultado. Consiguió sacar escaño en la provincia norteña de Fahs-Anjra[956], provincia exclusivamente rural, otras circunscripciones mayormente rurales donde el PJD consiguió obtener diputado fue en: Oued Ed-Dahab (Río de oro), Chtouka Ait Baha, El Gharb, Sidi Kacem, el Haouz, Chichaoua, Tinghir y Kela' Sraghna.

Finalmente, si se compara la evolución del voto de las ocho grandes formaciones políticas del país entre las últimas cuatro elecciones legislativas (1997, 2002, 2007 y 2011), el único partido que evoluciona positivamente es el PJD. La evolución más

[955] Piermay, Jean-Luc (2007): "Maroc 2007. Les élections législatives du 7 septembre", op. cit. Disponible en red: https://journals.openedition.org/echogeo/2051. Visto por última en 24.01.19

[956] Fahs-Anjra fue la única circunscripción que el PJD puso a una mujer, Souad Boulaich como cabeza de lista consiguiendo ser diputada.

espectacular se da entre las elecciones de 2007 y 2011, como muestra el siguiente cuadro más abajo. Por otra parte, se observa que el resto de partidos políticos (excepto el PAM que se presentó por primera vez en las elecciones de 2011), bajan notablemente en votos entre 1997 y 2011. El partido que más baja es la Unión Socialista de Fuerzas Populares, otrora primera fuerza del país en 1997, que ha ido perdiendo apoyos sucesivamente hasta perder casi la mitad de los votos, quedando en 2011 con tan solo el 8,6% de votos.

Partidos	Votos 2011	% votos	Votos 2007	% votos	Votos 2002	% votos	Votos 1997	% votos
PJD	1.080.914	22,78	503.396	10,9	595.439	9,84	264.324	4,1
PI	562.720	12,00	494.256	10,7	598.226	9,88	840.315	13,2
RNI	537.552	11,33	447.244	9,7	561.514	9,28	705.397	11,1
PAM	524.386	11,0						
USFP	408.108	8,60	408.945	8,9	718.725	11,87	884.061	13,8
MP	354.468	5,80	426.849	9,3	396.932	6,56	659.331	10,3
UC	275.137	5,80	335.116	7,3	310.939	5,13	647.746	10,1
PPS	269.336	5,68	248.103	5,4	275.024	4,54	274.862	4,3

Fuente: López García, Bernabé (2011): "MARRUECOS. La relativización del triunfo islamista y las perspectivas del gobierno de Benkirane", Madrid, Opemam. Disponible en: http://opemam.org/sites/default/files/AEMarruecos_2011_Relavitizacion_del_triunfo_islamista.pdf.

Analizando los cuadros estadísticos arriba mencionados, más la información ofrecida en los capítulos 5, 6 y 7 sobre los resultados obtenidos por el PJD en las elecciones de 1997, 2002 y 2007, muestra que el PJD ha conseguido tener sólidos e importantes apoyos electorales que han sido regulares en las grandes ciudades del país. De Casablanca, Rabat, Salé, Kenitra, Fes, Mequinez, Marrakech, Agadir, Oujda, Errachidia, Beni Mellal, Tánger, Tetuán y Larache procede el grueso de los votos del PJD. Se puede afirmar que el PJD ha conseguido una cierta fidelización de voto en las ciudades mencionadas, y son las que representan el grueso de su base social, y donde el PJD cuenta con más simpatizantes y adeptos. Por otra parte, el fortalecimiento del PJD en las grandes ciudades ha ido aparejado a una fuerte caída de la izquierda en las mismas. En 2011 la izquierda en su conjunto no consiguió ganar en ninguna gran ciudad, obteniendo pobres resultados.

6.3.1. Las claves de la victoria del PJD

La importante victoria electoral del PJD obedece a tres motivos a mi entender. El primer motivo radica en que el PJD se presentó como un partido reformista moderado con un discurso cuyo énfasis era el de ser un partido transparente que quería gobernar para luchar contra la corrupción, mejorar la vida de las capas más desfavorecidas de la sociedad e implantar reformas en los ámbitos económico, social y político. Todo esto dentro de la estabilidad y con respeto a las instituciones y al marco legal vigente. Este discurso caló, convenció e incluso ilusionó a una parte importante de marroquíes para que confiaran en el PJD.

El segundo motivo radica en que el PJD se benefició del voto del descontento, del enfado por la dura situación que vivían importantes capas de la sociedad. Al estar el PJD en la oposición sin haber tocado nunca el poder, se benefició del voto de castigo a los partidos políticos tradicionales. Encarnó para muchos el cambio político necesario para salir de la crisis y la renovación de las élites políticas del país.

El tercer motivo que ayudó a ganar al PJD fue el de beneficiarse del voto de castigo al PAM y al denominado G8. El PAM era muy denostado por importantes segmentos de la sociedad marroquí; toda la izquierda, los islamistas, el Movimiento 20 de Febrero junto con varios intelectuales y académicos rechazaban a este partido por su origen muy vinculado al entorno del rey y al Ministerio del Interior, por querer controlar el panorama político del país, y por tener una élite dirigente vinculada a la corrupción y con trayectorias oscuras.

El G8 era una coalición de ocho partidos políticos formada de forma exprés, antes de las elecciones legislativas. Esta coalición estaba liderada por Ṣalāḥ al-Dīn Mezwār, ministro de Economía por entonces y líder del RNI y cercano al denostado PAM. El G8 tenía en su seno a partidos liberales de derechas; el Renacimiento Nacional de Independientes (RNI), Movimiento Popular (MP), la Unión Constitucional (UC) y el Partido Autenticidad y Modernidad (PAM), junto con tres partidos de izquierda marginales; el Partido Socialista (PS), el Partido de los Trabajadores (PT) y el Partido de la Izquierda Verde (PGV, siglas en francés), y finalmente la coalición la completó un partido marginal de tendencia conservadora, escindido del PJD en 2004, el partido del Renacimiento y la Virtud (PRV). Esta amalgama de ocho partidos que se presentó para defender la "democracia y la libertad"[957] se interpretó como una maniobra más del PAM, para cobijarse entre siete partidos políticos para ganar las elecciones y catapultar a su principal socio, el RNI de Ṣalāḥ al-Dīn Mezwār a presidir el Gobierno. El PJD recibió una cantidad importante de votos en el medio

[957] *La Vieeco*, 10 de octubre de 2011. Disponible en https://www.lavieeco.com/news/maroc/politique/un-g8-politique-pour-defendre-la-democratie-et-la-modernite-20431.html. Visto por última vez el 05.12.18.

urbano de personas que, si bien no comulgaban ideológicamente con el partido, sin embargo, rechazaban a todo lo que rodeaba al PAM.

¿Qué piensan los miembros del PJD sobre las causas de la victoria? Muḥammad Jūja, miembro del Consejo Nacional del partido considera que la victoria del PJD se debe a las siguientes claves: "Une bonne organisation, des militants intègres, un discours homogène et un leadership qui a concrétisé l'idée réformiste du parti"[958].

Para Muḥammad Šelāī, miembro de las juventudes del partido, las claves de la victoria son las siguientes:

> 1- Convencer a la gente de la idea central de reforma bajo la estabilidad. […] También el deseo de los ciudadanos de probar el Partido Justicia y Desarrollo, ya que nunca había dirigido asuntos públicos. Otra clave es que los líderes y los miembros del partido son bien conocidos por los ciudadanos porque el partido es del vientre del pueblo.
>
> 2- 'Abd al-Ilāh Binkīrān, fue un elemento importante en la victoria de 2011, debido a que influenciaba a los ciudadanos en los discursos electorales, ya sea durante la campaña electoral o durante la llamada a votar sí a la Constitución de principios de julio de 2011.
>
> 3 - Lo que distingue a los islamistas de Marruecos es la moderación en sus posiciones políticas y siempre ponen en primer lugar el interés del país en sus posiciones y decisiones políticas. La historia les muestra que son los primeros que renunciaron a la violencia y creyeron en el trabajo dentro de las instituciones constitucionales del país.
>
> 4- La fuerza del Partido Justicia y Desarrollo es la claridad de su discurso y la proximidad de sus militantes a los ciudadanos, también su profunda fe en los principios del país y sus instituciones, y su deseo de reformar junto con todas las corrientes y tendencias del país.
>
> 5- Cada etapa tiene su propio líder, y esta etapa es ciertamente la etapa del profesor 'Abd al-Ilāh Binkīrān[959].

La revista semanal *Jeune Afrique* especializada en asuntos africanos publicó un interesante trabajo sobre las causas de la victoria electoral del PJD en la que se cuestionaba si la llegada al poder del partido conservador podía suponer el aterrizaje de una nueva élite islamista. El politólogo Mohamed Tozy, declaró a la revista que el voto del 25 de noviembre estaba relacionado con un "vote sanction contre des élites"[960]. Mientras que Mohamed, un estudiante de ciencias políticas de la Universidad Mohamed V, declaró a la revista que el PJD hablaba el mismo idioma que el suyo: "Est-ce que j'ai quelque chose à voir avec Moncef Belkhayat? Est-ce que Salaheddine Mezouar me

---

[958] Entrevista mediante correo instantáneo Facebook. 31.10.2018

[959] Entrevista mediante correo instantáneo Facebook. 24.09.2018

[960] Slimani, Leïla (2012). "Maroc: une élite peut en cacher une autre". Jeuneafrique, 10 de enero de 2012. Disponible en https://www.jeuneafrique.com/188776/societe/maroc-une-lite-peut-en-cacher-une-autre/. Visto por última vez el 04.12.18.

ressemble? Au moins, avec le PJD, j'ai l'impression de voir émerger une élite qui parle le même langage que moi"[961].

Caso aparte fue de Karim Tazi, un conocido y peculiar empresario. Tazi se declara laico, hombre de negocios exitoso, muy crítico con las élites y con Palacio, y militante del Partido Socialista Unificado. Tazi apoyó públicamente al Movimiento 20 de Febrero y, sorprendió antes de las elecciones legislativas anunciando su voto al PJD. Tazi justificó su decisión con los siguientes argumentos:

> Il y a d'autres gens tout aussi éloignés que moi de la sensibilité du PJD et qui ont choisi de voter pour lui. Leur vote, c'est le rejet d'un système qui s'évertue à se reproduire et à reproduire ses élites. Je ne retrouve pas chez le PJD des valeurs importantes pour moi, comme la laïcité ou l'émancipation de la femme, mais au moins ce parti a une certaine indépendance par rapport au pouvoir, un fonctionnement interne démocratique, un véritable ancrage populaire, et fait un travail parlementaire sérieux[962].

La clave del éxito electoral del PJD fue porque consiguió dar importantes razones a una importante porción de aquellos marroquíes que pese a no comulgar ni con la ideología ni los valores del partido, sin embargo, le votaron por varios motivos; ya sea por un voto de castigo a las élites, a los partidos políticos tradicionales, por hartazgo de la situación, por ser un partido anticorrupción o por probar un nuevo experimento.

6.4. ¿La victoria del PJD es relativa o importante?

La excesivamente baja participación en las elecciones hace que en términos de números sea relativa la significación o el alcance de la victoria del PJD, tal como apunta algunos analistas y politólogos especialistas en política marroquí, entre ellos Bernabé López García. Sin embargo, considero que la victoria del PJD tiene una gran importancia política, y ha representado un punto de inflexión en la política marroquí.

Primeramente, la victoria del PJD significó el fin del Movimiento 20 de Febrero. El triunfo del PJD automáticamente hizo que se desviara la atención mediática hacia 'Abd al-Ilāh Binkīrān[963] y su partido en detrimento de las manifestaciones populares. Las elecciones habían sido consideradas transparentes, todos los partidos políticos

---

[961] Ibid.

[962] Ibid.

[963] A principios de diciembre el semanario marroquí *Actuel* publicaba en portada que ocho de cada diez marroquíes tenían confianza en Benkirane como Jefe de Gobierno. Según un sondeo encargado a una empresa demoscópica realizado entre el 5 y el 10 de diciembre de 2011. A la semana de su nombramiento como Jefe de Gobierno. El semanario afirmaba que"rara vez el jefe del gobierno se habrá beneficiado de esa adhesión el día después de su nombramiento". *Courrier International*, 13 de diciembre de 2012. Disponible en https://www.courrierinternational.com/une/2011/12/13/benkirane-monsieur-82?start=0. Visto por última vez el 04.12.18.

aceptaron los resultados. El viernes 25 de noviembre fue el día de las elecciones, el sábado siguiente el Ministerio del Interior anunció los resultados provisionales, y el martes 29 'Abd al-Ilāh Binkīrān se presentó ante el rey en la ciudad de Midelt, y en conformidad con la Constitución el rey le encargó formar Gobierno.

La victoria del PJD obligó al movimiento Justicia y Espiritualidad, el principal movimiento social y político del país a posicionarse, seguir con el M20F o retirarse. Un mes después de las elecciones Justicia y Espiritualidad se retiró del M20F y automáticamente descendió notablemente la afluencia a las manifestaciones. A partir de allí el M20F ya no tuvo ninguna capacidad de movilización y pasaría a la marginalidad para poco tiempo después desaparecer.

Justicia y Espiritualidad emitió un comunicado el 19 de diciembre justificando su decisión en dos motivos principales: la primera razón esgrimida consistía en que el movimiento de protesta se llenó de personas o grupos que hicieron todos los esfuerzos para controlar a los jóvenes, difundir rumores y imponer un cierto límite al movimiento de protesta y desviarlo de sus objetivos iniciales de cambio real. La segunda razón esgrimida era la voluntad de ciertos grupos dentro del M20F de pintar el movimiento de protesta en un tono ideológico izquierdista y laico, en contra de la identidad de los musulmanes marroquíes[964]. Pero detrás de los motivos defendidos por el movimiento de Yāsīn está la hipótesis de que su continuidad en el seno del M20F solo favorecía a 'Abdal-Ilāh Binkīrān y su partido, que se aprovecharían de las movilizaciones en la calle en su favor para conseguir mayores cuotas de poder en las negociaciones para formar Gobierno.

Si con la iniciativa de reforma Constitucional, Muḥammad VI se avanzaba a los posibles efectos de contagio de la primavera árabe en Marruecos[965], la victoria del PJD tuvo una importancia capital, significó que Marruecos dejara definitivamente atrás la primavera árabe que en otros países árabes se había llevado por delante a regímenes consolidados pero despóticos y dictatoriales, como era el caso de Túnez, Libia y Egipto.

La segunda conclusión reside en que la victoria del PJD ha supuesto un cambio importante en el panorama político del país. En las elecciones legislativas de 2007 la diferencia en el porcentaje de votos entre los cuatro partidos más votados era muy reducida, casi de un cuádruple empate entre el PJD, el más votado, el PI, MP y RNI. Sin embargo, en las elecciones de 2011 el PJD dio un importante salto alcanzando el 22,78% de los votos, superando en 10 puntos, que son medio millón de votos respecto al

---

964 Aljamaa.net (2011): "La Comunidadal-'Adl wa-l-Ihsān decide detener su participación en el Movimiento 20 de febrero", Aljamaa.net, 19 de diciembre de 2011. Disponible en: https://www.aljamaa.net/ar/2011/12/19/%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D9%86-%D8%AA%D9%82%D8%B1%D8%B1-%D8%AA%D9%88%D9%82%D9%8A%D9%81-%D9%85%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%83/. Visto por última vez 24.02.19.

965 Segura, Antoni (2013): *Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial: De la crisis de los rehenes de 1979 a la primavera árabe,* op., cit., p. 267.

segundo, el Partido Istiqlal (PI). Por lo tanto, las elecciones de 2011 depararon un nuevo panorama político con el PJD en cabeza, con una importante distancia respecto a un grupo de tres partidos (PI, RNI y PAM), con resultados muy ajustados entre los tres. El resto del arco parlamentario está formado por 14 partidos (con un porcentaje de votos que oscila entre el 0,25% y 8,60%).

6.5. El PJD: un partido institucionalizado y democrático

La cuestión organizativa siempre ha sido central en las organizaciones islamistas en todo el mundo árabe, si bien el PJD ha ido implantando un modelo organizativo democrático y singular. Binkīrān y sus compañeros siempre han manifestado la importancia de la cohesión, la disciplina y la democracia interna de su formación política, así como la voluntad política de disponer de un fuerte aparato organizativo que le permita tener una correcta gestión interna y ser un partido activo en la sociedad. Como consecuencia de esta voluntad, el PJD ha ido experimentando, de forma progresiva y planificada, un proceso de institucionalización.

La politóloga Eva Wenger, ha estudiado la institucionalización del PJD, y afirma que la cuestión organizativa fue primordial para los compañeros de Binkīrān:

> Aunque el acuerdo de integración no se oficializó hasta 1996, los líderes islamistas intentaron hacerlo realidad desde el principio a través de una inversión deliberada en la organización del partido. La creación de estructuras partidistas comenzó en las ciudades, donde los islamistas podrían confiar en las estructuras del Movimiento ya existente, principalmente en Casablanca, Tánger, Fez y Oujda[966].

Órganos del partido: Secretariado General, Consejo Nacional y congreso nacional

El PJD cuenta con tres órganos de decisión; el Secretariado General, el órgano ejecutivo del partido, el Consejo Nacional, el órgano legislativo del partido, y el congreso nacional, el órgano más importante del partido, es la instancia capacitada para renovar la doctrina del partido, escoger al secretario general y al Consejo Nacional.

El Secretariado General es el órgano que dirige el partido y establece la orientación política. Bajo su responsabilidad está el grupo parlamentario, los ministros si está en Gobierno, la organización territorial, la organización exterior (Europa y Canadá), la administración general y las organizaciones paralelos del partido. El PJD estableció la limitación a dos mandatos consecutivos de cuatro años del secretario general, es una

[966] Wenger, Eva (2011): *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party Justice and Development in Morocco*, Syracuse University Press, New York, p. 34.

práctica democrática, pero a la vez el partido lo utiliza astutamente para atacar a los demás partidos políticos con liderazgos casi vitalicios e incontestables.

En el V congreso de 2004, Jaṭīb decidió apartarse de la dirección del partido, por voluntad propia y por problemas de salud, convirtiéndose en secretario general Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī. Ya sin la vieja guardia del MPCD y copado el partido casi íntegramente por adeptos del Movimiento Unidad y Reforma, diseñaron un sistema de reparto de poder entre el Secretariado General y el Consejo Nacional. Este sistema está hecho para que no pueda existir un poder personalista, es decir, que el secretario general no ostente un gran poder[967] o primacía en el partido. Las grandes decisiones políticas del partido, así como la conformación del Secretariado General necesitan la aprobación del Consejo Nacional. Los vicesecretarios, y demás miembros del Secretariado General, quince miembros como mínimo, según los estatutos del partido, más el resto de puestos importantes del partido, son propuestos por el secretario general al Consejo Nacional, quien tiene que dar el visto bueno.

Es necesario señalar el procedimiento democrático y singular, y a la vez burocrático de elección del secretario general del partido. La singularidad del proceso reside en que ningún miembro del partido puede presentarse a ser secretario general, sino que tiene que ser propuesto por el Consejo Nacional. La elección del secretario general tiene lugar cada cuatro años, los congresistas primeramente escogen al Consejo Nacional, el parlamento del partido, en proporción territorial. Los nuevos miembros del nuevo Consejo Nacional más los miembros del Consejo saliente proponen una serie de candidatos y aquellos que hayan alcanzado el 10% de los votos y no hayan renunciado pasan a ser aspirantes a secretario general. Después los aspirantes se someten al debate y a la deliberación del Consejo Nacional, teniendo que responder al cuestionamiento de sus miembros. Después de las deliberaciones tiene que ser el congreso nacional quien vote al secretario general.

El segundo órgano que más poder tiene en el partido es el Consejo Nacional, formado por un mínimo de 160 miembros, de los cuales el 40% deben ser mujeres[968]. El Consejo es quien aprueba las decisiones más estratégicas, además tiene potestad para destituir al secretario general y demás miembros de la dirección. El Consejo Nacional ratificó el memorándum sobre la constitución elaborado por el Secretariado General, dio su aprobación a la nueva constitución, con el 90% de los apoyos y, después de ganar las elecciones legislativas, estableció una comisión compuesta por miembros del Consejo Nacional y del Secretariado para escoger a sus ministros.

---

967 El investigador Thierry Desrues tiene una opinión diferente respecte al poder que tiene el secretario general dentro del partido, considera que tiene un poder bastante amplio. Desrues, Thierry (2017): "El Partido Justicia y Desarrollo (PJD) en Marruecos (2011-2017). Teoría y praxis de gobierno", Documento de Trabajo Opex Nº 85/2017, Fundación Alternativas, pp. 12-15. Disponible en http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/opex_documentos_archivos/e528eacfbecdcc783b013639e1642a29.pdf. Visto por última vez 24.01.19.

968 Ibid., pp. 6-7.

Respecto a la celebración de los congresos del partido, los analistas coinciden en la buena organización y democracia de los mismos. El congreso nacional general[969] cuenta con las siguientes atribuciones tal como está estipulado en sus estatutos:

- Aprobar y enmendar el programa general del partido según corresponda.
- Ratificar y enmendar el Estatuto del partido según corresponda.
- Determinar las orientaciones del partido para la siguiente etapa.
- Evaluar el balance del partido entre dos congresos.
- Elegir el secretario general del partido por votación secreta cada cuatro años de conformidad con un procedimiento aprobado por el Consejo Nacional.
- Elegir los miembros del Consejo Nacional por votación secreta, de conformidad con un procedimiento aprobado por el Consejo Nacional.
- Decidir fusionarse con otro partido por la mayoría de sus miembros

6.5.1. Fuerte institucionalización interior: sistema de elección de candidatos a las elecciones legislativas, y múltiples organismos internos y paralelos.

El procedimiento de selección de candidatos del PJD a las elecciones legislativas es un proceso largo y complejo, en el que ningún miembro puede postularse o aspirar a ser candidato. Primeramente, es el Consejo Nacional del partido quien, en cada contienda electoral, establece el procedimiento para escoger a los candidatos. Es un proceso que puede durar meses. En él intervienen el Secretariado General y los afiliados del partido a nivel local.

El proceso, pilotado por la dirección del partido, empieza con la convocatoria de asambleas generales en cada circunscripción. Estas asambleas están formadas por los militantes que eligen a un comité llamado "instancia nominadora". Este comité es una especie de comité de sabios a nivel local, personas conocedoras de la demarcación electoral que se encarga de seleccionar una terna de candidatos entre militantes locales o personas cercanas al partido más capacitadas o las que tienen más posibilidades de conseguir escaño. Los criterios para elegir al candidato son su buena reputación, su credibilidad, su capacitación política, su activismo político, social y cultural y su nivel académico. Después de deliberar sobre los potenciales candidatos, el comité nominador diseña la lista final de su demarcación electoral y la hace llegar a la dirección del partido. Una vez recibidas las listas electorales de todo el país, el Secretariado General es quien tiene la última palabra, pudiendo cambiar tanto el orden como los cabezas de lista[970].

---

[969] PJD (2011)*: Estatuto general del Partido Justicia y Desarrollo*, Rabat, PJD, p. 6. Disponible en http://www.pjd.ma/epace-institutionnel/القانوني-الإطار-5. Visto por última vez 24.01.19.

[970] Zeroual, Abdelhadi. (29 de septiembre de 2011). *Discurso del secretario general del Partido Justicia y Desarrollo, Abdelilah Benkirane, a los órganos de propuesta y nombramiento del partido*. [Archivo de

Este sistema de selección de candidatos, tanto para las elecciones legislativas como locales, se implantó según Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī a partir de las elecciones legislativas de 2002 y sigue vigente hoy en día con algunos matices[971]. Este formato está diseñado en base a tres objetivos, el primero es evitar las tensiones, disputas, favores o luchas a la hora de nombrar candidatos, cuestión muy recurrente en los demás partidos políticos. El PJD siempre ha tenido como orientación distinguirse del resto de formaciones políticas. La segunda cuestión es la de permitir a la militancia participar en los procesos de elección de sus candidatos, aunque sea de forma indirecta. La tercera obedece al objetivo que el candidato tenga que pasar varios filtros, un filtro local y un segundo filtro nacional, en la dirección de Rabat. Desde que el PJD entró en el Parlamento, ha tenido como lema central la rectitud y honradez de sus candidatos. Este sistema pretende que no haya personas corruptas o que tengan comportamientos o actitudes contrarios a los que el partido predica.

Pero este complejo sistema de elección de candidatos causa tensiones internas. El problema surge cuando los comités de sabios que diseñan las listas no incluyen a los dirigentes y, por lo tanto, impiden el acceso a un escaño a líderes del partido y miembros del Secretariado General. En la composición de listas para las elecciones de 2011 se produjeron sonados problemas entre el Secretariado General y las bases del partido. Muḥammad Yatīm, dirigente histórico, no fue propuesto para ser candidato. La dirección del partido tuvo que imponerlo en la circunscripción de Sidi Bernoussi como cabeza de lista para asegurarle escaño, ya que Sidi Bernoussi es feudo del partido. Este hecho provocó agrias protestas de las bases, que querían otros candidatos más jóvenes. Otros dirigentes como 'Abd Allāh Baḥā vicesecretario del partido, no pudo siquiera presentarse a las elecciones y Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī se aseguró el escaño presentándose en la segura circunscripción de Muhammadia.

Por otra parte, dentro del amplio organigrama del PJD hay un importante número de comisiones y departamentos que demuestran la alta institucionalización del partido. Resaltar entre los muchos departamentos existentes un departamento específico para captar técnicos y expertos, un departamento encargado de velar por la integridad y la transparencia, cuya función es velar que los cargos electos del partido no incurran en irregularidades en la gestión de los asuntos públicos. La comisión central de elecciones, que se encarga de la planificación de la campaña electoral, de elaborar el programa y de proponer el procedimiento de elección de los candidatos. El departamento encargado de las relaciones exteriores, el departamento encargado de la comunicación y de relaciones públicas, importante departamento que se encarga de diseñar la política de comunicación del partido y la gestión de sus medios de comunicación oficiales, entre

---

video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v= YApsXlJKNQ&t=90s. Visto por última vez 24.01.19.

971 PJD. (10 de septiembre de 2016). *Cómo elige el partido Justicia y Desarrollo a sus candidatos locales*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=J14nTZWBx7o. Visto por última vez 24.01.19.

ellos su página web, las redes sociales, radio y televisión del partido. La Organización de Mujeres del partido, las Juventudes del partido, la Asociación de Consejeros (concejales).

Además, el PJD cuenta con organizaciones autónomas profesionales o gremiales que funcionan de forma autónoma, pero son dependientes orgánicamente del partido, estas organizaciones están englobadas bajo el nombre de "organizaciones paralelas", son: el Espacio Marroquí de Profesionales (empresarios), la asociación de Abogados del partido, la asociación de Médicos del partido, la Coalición Nacional de Farmacéuticos del partido y la asociación de Ingenieros del partido. Por otra parte, el PJD cuenta con un sinfín de organizaciones afines, donde hay un sindicato, asociaciones culturales, sociales, estudiantiles y juveniles. Los más destacados son el sindicato la Unión Nacional de los Trabajadores Marroquíes (UNTM), muy implantado en la educación secundaria y primaria. El Forum Azzahra de la Mujer Marroquí, una asociación para la defensa de los derechos de la mujeres, el Fórum al Karama por los derechos humanos, el partido también cuenta con una pequeña organización empresarial cercana, Amal Entreprises[972] (alrededor de unos 500 pequeñas y medianas empresas), incluso el partido cuenta con una organización infantil afín de scouts.

Conscientes de la existencia de millones de marroquíes en el extranjero, el PJD ha acelerado su presencia en el exterior. Ha otorgado 6 puestos en el Consejo Nacional para la diáspora, y en las elecciones de 2011 Nezḥa al-Wāfī[973], residente en Italia obtuvo escaño en el Parlamento. A nivel organizativo el partido cuenta un departamento específico para las actividades del partido en el exterior, llamado "Comité de Supervisión General de las actividades del partido en el exterior". El PJD cuenta con una asociación legal establecido en Europa bajo el nombre de *Asociación Marruecos Desarrollo*, esta asociación está dirigida por miembros del partido afincados en Europa y financiada desde Rabat. *Marruecos Desarrollo* ha ido estableciendo delegaciones en Bélgica, Holanda, Italia, Alemania, Reino Unido, España y Dinamarca. Cuenta ya con una delegación en Canadá. En España la cabeza visible del PJD es la doctora en finanzas islámicas Najia Lotfi, diputada actual del partido, y afincada desde hace tiempo en Barcelona. En una reunión de la asociación en Barcelona en 2014 sus responsables me justificaron la existencia de tal asociación para dar completa protección legal a las actividades políticas y culturales de los miembros y simpatizantes del partido en Europa.

Pero la red del PJD en Europa no se limita a *Marruecos Desarrollo*, sino que cuenta una red de asociaciones culturales, educativas y religiosas afines. Otros partidos políticos marroquíes como el Istiqlal y la USFP también cuentan con delegaciones y asociaciones

---

[972] Sin nombre ni fecha de publicación, Mais qui est Amal Entreprises? Disponible en http://www.economie-entreprises.com/mais-qui-est-amal-entreprises/. Visto por última 24.01.19.

[973] Nezḥa al-Wāfī (1970), es actualmente ministra de Desarrollo Sostenible, algo así como un Ministerio de Medio Ambiente.

afines en Europa, pero el PJD a través de sus miembros se adentra en las asociaciones religiosas.

Por otra parte, y prueba de la importancia que da el partido a su acción exterior, los ministros del PJD cuando realizan viajes oficiales aprovechan para realizar actos partidistas ya sea para *Marruecos Desarrollo* o para otras asociaciones afines. 'Abd al-Ilāh Binkīrān hizo su primer viaje oficial de trabajo a España en mayo de 2012, le dio tiempo de entrevistarse con el entonces presidente del Gobierno español Mariano Rajoy en la Moncloa, de dar una conferencia en el IEMed[974], de pronunciar una conferencia privada para los adeptos de su partido en Barcelona y de apuntalar la asociación *Marruecos Desarrollo* en España.

6.5.2. Campaña electoral dinámica y utilización de las redes sociales.

Debido al éxito de las movilizaciones de la primavera árabe y la configuración del Movimiento 20 de Febrero a través de las nuevas redes sociales, Facebook en concreto, sumado al masivo aumento de usuarios de internet en Marruecos[975], el PJD que tenía nula presencia en las redes sociales a principios de 2011, se adaptó rápidamente a la nueva realidad social. La clave en su rápida penetración en el mundo virtual han sido las juventudes del partido.

Los movimientos islamistas en Marruecos ya contaban con una amplia experiencia en el uso y la distribución ideológica a través de los medios de comunicación tradicionales, tales como publicaciones regularmente periódicas y casetes de audio y video[976]. A partir de la segunda mitad de la década de 2000 el PJD desarrolló su página web ampliando progresivamente sus contenidos, en la web predominaba la información sobre el partido; comunicados oficiales, y documentos elaboradas por los distintos órganos del partido, asimismo la web informaba sobre las actividades de los cargos electos del partido; grupo parlamentario, secretario general y actividades regionales y locales. Y finalmente las noticias más relevantes en el ámbito nacional e internacional con prevalencia de la causa palestina[977].

Pero el salto cualitativo tanto en la política de comunicación del partido como su presencia en las redes sociales se produjo en plena ebullición de la primavera árabe en 2011. Poco antes de las elecciones legislativas de noviembre el partido se introdujo en

---

974 IEMed Barcelona. (21 de mayo de 2012*). Conférence de M. Abdelilah Benkirane, chef du gouvernement du Royaume du Maroc à l'IEMed*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=hnKuaCvmKVA. Visto por última vez 24.01.19.

975 Macías Amoretti, Juan Antonio (2011): "La virtualización del discurso y la acción política en el Magreb", Barcelona, Revista CIDOB d'Afers Internacionals, núm. 93-94, abril, 2011. pp. 53-71.

976 Ibid.

977 Ibid.

las redes sociales con fuerza, estableciendo su página oficial en Facebook, y, ya en noviembre creó su página oficial en twitter.

Las juventudes del partido tuvieron un papel trascendental en la rápida expansión en Facebook, la red social más utilizada en Marruecos, y sobre todo la más utilizada por los jóvenes marroquíes. Además de la aparición de multitud de páginas de forma descontrolada con el logo del PJD, los juventudes y simpatizantes del partido empezaron a inundar Facebook foros y grupos en apariencia sin ningún distintivo o logo del PJD, pero que sin embargo demandaban un cambio político, lucha contra la corrupción y los corruptos, atacaban y ridiculizaban a los oponentes políticos del PJD en contraste con la clara ausencia de activismo de militantes o adeptos de otras formaciones políticas en la red social.

Esta inundación de páginas anónimas en Facebook antes y durante la campaña electoral en pro de las tesis del PJD y de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān buscaban claramente influenciar en el máximo posible de usuarios marroquíes de la red social. Independientemente de los resultados de esa campaña para atraer el voto hacia el PJD, y evidenció el alto grado de movilización política tanto de las juventudes como de los simpatizantes del partido.

El PJD también aprovechó las grandes posibilidades que ofrecían las nuevas herramientas de comunicación virtual. El partido creó su propia radio justo antes del inicio de la campaña electoral el 13 de noviembre de 2011. La emisión se efectuó a través de Internet, transmitiendo los mítines electorales, ofreciendo entrevistas con los candidatos del partido, y dando voz a los ciudadanos. La radio del PJD fue la primera experiencia de una emisora de un partido político en Marruecos. Asimismo, el partido y en clara diferenciación respecto a las demás formaciones políticas retransmitió a través de Facebook, Youtube y la página web del partido los principales mítines electorales del secretario general, ʻAbd al-Ilāh Binkīrān.

Para Eva Wenger el desarrollo organizativo ha sido una política estratégica del partido, y afirma que:

> El desarrollo organizativo ha sido relevante para los islamistas marroquíes en el proceso de su inclusión formal en las instituciones políticas. Más allá de la constante revisión y ajuste de procedimientos, el PJD ha invertido mucho trabajo y recursos materiales en su organización durante la última década mediante la celebración de sus congresos regularmente, multiplicando organismos del partido, creando nuevas secciones, integrando y formando a nuevos miembros, y fundando organizaciones complementarias con el fin de articular la organización. Estas inversiones demuestran la aspiración del liderazgo de construir una organización fuerte y sólida que puede competir con otros partidos marroquíes y es más probable que afronte con éxito los desafíos derivados de participación en regímenes autoritarios[978].

---

978 Wenger, Eva (2011): *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: the Party Justice and Development in Morocco*, op., cit., p.70.

Así pues, la institucionalización del PJD ha ido en paralelo a su crecimiento político. La multiplicación de organismos y departamentos del partido ha sido una inversión estratégica como consecuencia del aumento de su presupuesto[979] debido a los buenos resultados obtenidos en las elecciones de 2002, 2007 y 2011.

El progresivo aumento de departamentos, instancias y comisiones internas tiene como objetivo dotarse de un funcionamiento interno sólido, y hasta cierto punto democrático, con el objetivo de que el partido crezca a nivel nacional y tenga una gran capacidad de movilización en las contiendas electorales. Por otra parte, la creación de organizaciones paralelas en diferentes ámbitos profesionales, y el establecimiento de alianzas con un amplio abanico de asociaciones de diferente índole (empresariales, sociales, caritativas, culturales y sindicales) obedece a una clara voluntad de llegar a todas las capas de la sociedad marroquí.

6.6. El Partido Justicia y Desarrollo visto por sus miembros y simpatizantes

El PJD se denomina oficialmente como partido político de referencia islámica que aspira a construir la democracia y trabajar por el desarrollo social y económico del país. Les hice a varios miembros del PJD la pregunta de qué significa un partido de referencia islámica, y cuál debe de ser la relación entre la política y la religión.

'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn, politólogo, diputado actualmente del partido y, miembro durante casi diez años del Secretariado General, me dijo al respecto lo siguiente:

> Diferenciamos muy bien entre un partido de referencia islámica, un partido religioso y un partido islámico. [El PJD] es un partido político nacional que actúa en la esfera política partiendo de los valores islámicos. […] La religión tiene palabra en la política relacionada con los valores del islam, relacionada con los grandes objetivos del islam, que son la justicia, la igualdad y la libertad. […] Asimismo, el referente islámico tiene una carga moral en la práctica política en contra de la corrupción[980].

'Abd al-Laṭif Borūhū, diputado del PJD desde 2002, y responsable de su comité económico, me contestó a la pregunta de la siguiente forma:

---

[979] En Marruecos los partidos políticos tienen tres vías para financiarse, la primera y más importante es la financiación pública, la financiación estatal se otorga proporcionalmente en base a los resultados obtenidos en las elecciones legislativas. La segunda vía es la financiación procedente de los cargos electos de los partidos políticos, diputados, alcaldes, ministros y presidentes de regiones. Los cargos electos colaboran con sus partidos aportando parte de su sueldo público. Finalmente, la tercera fuente de ingresos son las cuotas que tienen que pagar los afiliados de cada partido.

[980] Entrevista con 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn el 26.01.15, Rabat.

> Un partido político civil, que trabaja en el marco de los mecanismos democráticos y dentro de las instituciones constitucionales, y su referencia islámica es en términos de su comportamiento y principios que influyen en sus posiciones políticas[981].

La diputada en la Cámara de Representantes desde 2016 Imān al-Yaʿkūbī, afirma al respecto: "Es un partido cuyos miembros derivan sus valores personales de la referencia –islámica- que une a los marroquíes, que es la referencia del país"[982].

Muḥammad Jūja, miembro del Consejo Nacional del partido sobre la misma pregunta afirma:

> Cela signifie que ce parti pratique la chose politique avec une grande considération d'éthique et de la moralité de références islamiques. Cela dit le statut de références islamiques gère les différentes situations de désaccord au sein du parti. Nos statuts s'inspirent de ce référentiel qui cadre nos relations et atténue le degré de conflit[983].

Muḥammad Šelāī, miembro de las juventudes del partido afirma que:

> Cuando hablamos de un partido con una referencia islámica, es un partido que cree que la política es moral y que, por lo tanto, cumple los compromisos que contrae con los ciudadanos y sus aliados en la gobernabilidad, también significa su deseo de conseguir el desarrollo económico y justicia social[984].

Ningún entrevistado o entrevistada me mencionó la sharía islámica, sino que todos han hablado de "la referencia islámica"del PJD en el sentido de concebir el islam en su dimensión ética y moral y, por lo tanto, el ejercicio de la práctica política teniendo en cuenta la ética y la moralidad islámica, nunca la imposición a la sociedad de una visión particular del islam. Como asegura la diputada Imān al-Yaʿkūbī, la referencia islámica: "generalmente rige el comportamiento de individuos y miembros de la organización y no es un medio para imponer una forma de gobierno"[985]. Mientras que Saʿīd Muʿatabī, simpatizante y votante del partido entiende que: "sí, el partido se mantiene con la referencia islámica. Pero no puede imponer su referencia sobre el país y los ciudadanos, especialmente cuando entra en una alianza con fuerzas de izquierda y con otras corrientes que contradicen su referencia"[986]. En consecuencia, el proyecto político del partido tiene como prioridad el reformismo con el objetivo de conseguir el desarrollo económico y justicia social. Para Muḥammad Šelāī, la llegada al Gobierno del PJD tenía como objetivo principal el reformismo y afirma que el PJD: "no vino a imponer el velo ni a prohibir el alcohol… vino con un único objetivo que es la reforma"[987].

---

981 Entrevista con ʿAbd al-Laṭif Borūhū mediante correo instantáneo Facebook. 31.10.2018.
982 Entrevista con Imān al-Yaʿkūbī mediante correo instantáneo Facebook. 23.09.2018.
983 Entrevista con Muḥammad Jūja mediante correo instantáneo Facebook. 31.10.2018.
984 Entrevista con Muḥammad Šelāī mediante correo instantáneo Facebook. 24.09.2018.
985 Entrevista con Imān al-Yaʿkūbī, op. cit., 23.09.19.
986 Entrevista con Saʿīd Muʿatabī mediante correo instantáneo Facebook. 29.09.2019.
987 Entrevista con Muḥammad Šelāī mediante correo instantáneo Facebook. 24.09.2018.

Por lo tanto, la conclusión que he extraído de estas y otras entrevistas con votantes y miembros del PJD es que los entrevistados tienen bien asimilado que el islam no se puede imponer como proyecto ni al país ni a la sociedad, sino que tiene que ser un referente cultural y ético, y que el Gobierno presidido por el PJD tiene que tener una clara orientación reformista con el fin de luchar contra la corrupción y mejorar la situación social y económica de los ciudadanos y del país.

CONCLUSIONES

Desde que el PJD entró en el Parlamento marroquí en 1997 hasta su histórica victoria en las elecciones legislativas de 2011, ha vivido tres etapas bien diferenciadas en su proceso gradual de transformación ideológica. La primera etapa va desde 1997 hasta 2003, la segunda etapa abarca el periodo comprendido entre 2003 hasta 2010. Finalmente, la tercera está ligada al inicio de la primavera marroquí a principios de 2011, un intenso año en el que pasaron muchas cosas (como la aparición del M20F, el referéndum sobre la nueva constitución, las elecciones legislativas anticipadas y la consiguiente llegada al Gobierno del PJD).

La primera etapa: por la implantación de la ley islámica

La primera etapa (1997-2003) del PJD en la arena política oficial estuvo marcada por un programa y discurso que abogaba por la implantación de la ley islámica. Así, en su primer programa electoral en las elecciones legislativas de 1997, el partido -entonces bajo el nombre de Movimiento Popular Constitucional y Democrático- apostaba por defender la identidad y moral islámica, la moralidad de la gestión pública y la justicia social. Todo ello en el seno de una monarquía constitucional y haciendo del referente islámico el referente superior del Estado marroquí.

Fue el eje identidad-moralidad el que le diferenció notablemente del resto de partidos políticos. La defensa de la identidad islámica del PJD significaba que todas las leyes, políticas y programas gubernamentales se tenían que adecuar a la ley islámica, además de suspender todas las leyes contrarias al islam. Una de las causas por las que el PJD abandonó su apoyo crítico al Ejecutivo de ‘Abd al-Rahman al-Yūsfī en 2000 fue la crítica feroz al proyecto gubernamental de los microcréditos con intereses, ya que el partido demandaba la implantación de la banca islámica, y la consiguiente introducción de los créditos islámicos, que funcionan sin intereses.

La parte más polémica de su doctrina ideológica era la tutela de los valores y de la moral de la sociedad. El partido propugnaba fortalecer la religiosidad y la moralidad en la sociedad y, criticaba en sede parlamentaria, “los malos modales tanto en el espacio público como privado”. Querían limitar el uso del bikini, prenda considerada “indecente y contraria a la moral islámica”, y pedían la creación de playas y albergues exclusivamente islámicos, la supresión de los casinos, denunciaban “la corrupción moral y las desviaciones del turismo” y querían prohibir la venta de alcohol para los musulmanes, entre otras muchas medidas.

Cada vez que se abría un comercio de venta de alcohol o casino en alguna provincia del país, el PJD montaba en cólera en el Parlamento, se oponía a los conciertos de artistas occidentales, a las celebraciones de fin de año gregoriano, demandaba la prohibición de la prostitución, los clubes nocturnos, discotecas y clubes de ocio, donde según el partido había mezcla de sexos y comportamientos indecentes contrarios a la educación y moral islámica. Así como la prohibición de la lotería y los juegos de apuestas por estar prohibidos por el islam.

El PJD no se quedaba ahí, la cultura y los medios de comunicación también tenían que regirse por la ley islámica, los programas tenían que ser adecuados y respetuosos con las normas islámicas, defendía establecer un comité de ulemas que supervisara la producción cinematográfica con el fin de ajustarse a los preceptos islámicos. Su duro posicionamiento sin complejos a favor de una sociedad regida por la sharía iba acompañado de un duro lenguaje. Por ejemplo, en el programa electoral de 2002, el PJD utilizó expresiones como *taṭhīr (*depurar), para referirse a la eliminación de los recursos financieros provenientes de los impuestos al alcohol y los juegos. *Munāhaḍa* (oponerse) a las actividades turísticas, culturales, los intereses de la banca, la corrupción moral, los insultos u ofensas a los símbolos del islam. Por lo tanto, hasta el 2003 tenemos a un PJD como partido islamista clásico, sin complejos, que defendía de forma abierta un Estado y una sociedad acorde con los "preceptos de la ley islámica".

Segunda etapa del PJD: moderación ideológica

Los atentados del 16 de mayo del 2003 provocaron una sacudida política en el país y en el PJD. Primeramente, las fuerzas de seguridad se enseñaron con los grupos de tendencia salafista, con detenciones masivas, cerca de tres mil personas, la gran mayoría de ellos no tenían nada que ver con los atentados, fue una caza de barbudos por su ideología radical. Amnistía Internacional y las diversas organizaciones de los derechos humanos denunciaron las violaciones de los derechos humanos, incluso el rey, en una entrevista con el diario *El País*, reconoció la existencia de excesos. El PJD tuvo que moderar su discurso bajo la amenaza de disolución. El V congreso de 2004 supuso la reconciliación del partido con la élite política del país. La elección de Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī, un intelectual moderado, pragmático y bien visto tanto por la clase política como por Palacio sirvió para proyectar una nueva imagen de partido moderado. El rey envió una carta de felicitación al nuevo secretario general como lo hace habitualmente con los nuevos líderes de todas las formaciones políticas con representación parlamentaria, pero en esa ocasión, Muḥammad VI exhortó a Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī a que su partido sea fiel a los pilares del Estado marroquí, que no eran otros que la comandancia de los creyentes como máxima autoridad y referente religioso, y la defensa del islam suní moderado y abierto.

A partir de ahí el partido fue virando hacia posiciones pragmáticas, poniendo énfasis en la moralidad de la gestión pública, la denuncia de la corrupción, la denuncia de los graves desajustes sociales que sufría el país; paro, pobreza, abandono escolar, los problemas de la sanidad, de la educación, del mundo rural, las infraestructuras. Mientras que en el terreno económico el PJD abrazó el liberalismo, defendió el capital privado, las inversiones extranjeras y la competitividad.

La moderación iniciada a partir de los atentados de mayo de 2003 se plasmó en las elecciones legislativas de 2007. El PJD era muy consciente de que era claro favorito para ganar esas elecciones y presentó un programa electoral en donde primaba la mejora de la educación, de la economía, y el fortalecimiento de la democracia. Si las cuestiones identitarias y morales eran centrales tanto en el programa como en su discurso en las elecciones de 1997 y 2002, en 2007 fueron relegados a un segundo plano. De los ocho grandes temas de su programa electoral, la cuestión identitaria y moral estaba en el quinto lugar de forma muy escueta, el partido apostaba por "fortalecer los valores nacionales y el referente islámico de Marruecos". Las serias expectativas de ganar hacían necesario la moderación.

En su viaje gradual de transformación ideológica, fue muy importante el VI congreso de 2008. El partido venía de un fracaso electoral, al no conseguir la victoria que le auguraban las encuestas. No solo eso, sino que a la hora de formar Gobierno fue ninguneado pese a ser el partido más votado y quedar segundo en número de escaños. El partido debatió en el congreso la línea ideológica y política a seguir. Las conclusiones del importante cónclave reafirmaron al PJD como: "un partido político civil de referencia islámica, que tiene un programa político y trabaja para implementarlo según las reglas democráticas". Asimismo, en la declaración se apuntaba también lo siguiente: "destacar que la esfera de actividad del partido es la esfera política y la gestión de los asuntos públicos no significa que el partido deje de interesarse por las cuestiones sobre el referencial islámico".

Con esa declaración el partido quería dejar claro que es un partido político civil que tiene un programa político y utiliza los mecanismos democráticos para aplicarlo, partiendo desde un referente moral y cultural islámico y, en el que aseguraba que entiende el islam desde una perspectiva abierta y moderada, respetando las libertades, y en concreto, la libertad de culto. Asimismo, el PJD rechazaba el calificativo de partido religioso o islamista. Y afirmaba que su prioridad de cara al futuro era la construcción de la democracia, la lucha contra la corrupción y la construcción de instituciones fuertes. En el manifiesto no hubo ninguna mención o referencia a la sharía islámica.

Pero el hecho más importante en el VI congreso fue la elección de ʻAbd al-Ilāh Binkīrān como nuevo secretario general del partido. Binkīrān, al igual que Saʻad al-Dīn al-ʻUtmānī, es un político moderado y pragmático, pero tiene grandes dotes de comunicación, un político que atrae constantemente la atención mediática tanto por sus salidas mediáticas muchas veces incontroladas de tono y forma, como por su habilidad

en conectar con la ciudadanía a través de un lenguaje muy cercano al ciudadano medio marroquí. ‘Abd al-Ilāh Binkīrān ha estado al frente del partido desde 2008 hasta 2017, y es bajo su liderazgo que el PJD ha conseguido sus mejores resultados electorales tanto a nivel local como nacional.

La tercera etapa: primavera árabe y llegada al Gobierno.

A finales de 2010 el PJD estaba en una difícil situación política. El partido estaba en la oposición y sin influencia política alguna en el panorama político y por si fuera poco, Wikileaks destapó que el rey Muḥammad VI abominaba del PJD. Sin embargo, la aparición del Movimiento 20 de Febrero supuso un punto de inflexión en la historia de Marruecos, cambió la situación política del PJD y aceleró su transformación ideológica.

El nacimiento del M20F provocó un seísmo político en el país. Tanto por la afluencia de las marchas, que cada vez eran más numerosas y se extendían por todo el país, como por las demandas del movimiento de protesta, demandas revolucionarias para la cultura política del país. El movimiento demandaba una Asamblea Constituyente, la dimisión del Gobierno, una monarquía parlamentaria verdadera en el que el rey reine y no gobierne. Asimismo, el M20F demandaba el fin del despotismo, juzgar a los corruptos y la justicia social.

Binkīrān jugó un papel fundamental en las decisiones políticas que tomó el partido, y que cambiaron el rumbo para siempre del PJD. Primeramente, Binkīrān impuso su autoridad como jefe del partido para prohibir a las juventudes de su formación apoyar las protestas. Luego, con el apoyo de algunos miembros de la dirección del partido afines a él consiguió que todo el partido y las demás organizaciones afines no apoyaran al M20F.

A partir de ahí la posición adoptada por el PJD respecto a las protestas fue sutil. Primeramente, el partido rechazó poner en riesgo la monarquía como pilar fundamental del Estado marroquí, y defendió la estabilidad del país. Pero a la vez, admitió que el país estaba en una verdadera crisis política y económica, y reconoció y adoptó parte del discurso del M20F. De esa forma el PJD se presentaba como un partido leal a la monarquía, leal a las instituciones del país y un partido de orden, y a la vez, presionó para que se llevasen a cabo reformas políticas, sociales y económicas dentro de la estabilidad.

El PJD se convirtió en un partido clave para la estabilidad del país y para la aprobación de la nueva Constitución, e hizo valer su posición de fortaleza para presionar a la monarquía para no incluir en la nueva Constitución la libertad de conciencia, para que se garantizase la confesionalidad islámica del país y su pertenencia cultural al mundo arabo-islámico. La cúpula del PJD era muy consciente que para que el país saliera de la

crisis política era necesario un cambio de Gobierno, un cambio político. La necesidad para la monarquía de pasar cuanto antes la página de la primavera árabe convirtió al PJD en un partido con serias aspiraciones de ganar las elecciones anticipadas de noviembre de 2011. El hecho de pasar a tener posibilidades serias de gobernar fue motivo de una calculada estrategia de moderación del discurso.

El triunfo del PJD en las elecciones legislativas se basó en cuatro elementos interrelacionados: el primero fue la adopción de un discurso de lucha contra la corrupción y las promesas de mejora de la vida de las capas empobrecidas de la sociedad. El segundo elemento fue el éxito del partido en atraer los votos de aquellos votantes que aún estando lejos de los planteamientos ideológicos del partido le votaron ya sea como voto de castigo contra la élite política tradicional, contra el PAM o contra la corrupción. El tercer elemento fue el carisma de ‘Abd al-Ilāh Binkīrān, un hombre con una excelente oratoria y habilidad política, dirigió un discurso emocional a la gente, en el que hablaba del marroquí pobre, del discapacitado, del anciano, de la mujer viuda y de las familias que no llegaban a final de mes. Binkīrān supo conectar y convencer a cientes de miles de votantes de que el PJD es la mejor opción como partido honrado para el buen gobierno y el mejor antídoto contra la corrupción. Y finalmente la buena organización democrática interna del partido, que sirvió para movilizar a los votantes, sobre todo en las ciudades. La aparición de las redes sociales y su buen manejo por parte de las juventudes del PJD también fue un factor que ayudó en la movilización del voto a favor del PJD.

Hay que destacar que en el programa electoral del PJD 2011 no hubo ninguna referencia al cambio o reforma del Código de Familia, a la prohibición del alcohol, al turismo, a la limitación o retroceso de las libertades individuales. Fue llamativo que en el primer mitin del PJD que sirvió para dar el pistoletazo de salida a la campaña electoral, Binkīrān dijo que su partido no se metería en la libertades individuales de la gente, ni mucho menos iba a adoptar políticas regresivas contra los derechos de las mujeres, porque según él, “la mujer ha salido a la vida pública, se ha integrado en la sociedad”, y que su partido no puede ser regresivo.

Defiendo que el PJD ha padecido una significativa e irreversible transformación ideológica por el cual ha dejado de ser islamista para transformarse en un partido político conservador moderado reformista. Considero que el PJD ha padecido una transformación ideológica profunda porque ha renunciado a varios postulados centrales de su ideología y programa político. Primeramente, el partido a abandonado de forma definitiva, todo proyecto de imposición de la ley islámica, porque el término ley islámica ha desaparecido de su ideario y programa. Ha abandonado toda pretensión de querer imponer su visión islámica a la sociedad, de querer tutelar los valores de la sociedad, que es el proyecto inicial del islamismo político. Ha reformulado en gran medida su ideario sobre los derechos de las mujeres y su papel en la vida social y pública. El PJD aunque sigue siendo más conservador respecto al resto de partidos políticos, defiende abiertamente mayor protagonismo de las mujeres en la vida pública,

en la economía y en la política, ha defendido que la constitución incluya la igualdad entre mujeres y hombres en todos los ámbitos a excepción de la herencia. Respecto a los demás asuntos importantes, el partido defiende de forma clara los derechos humanos, la libertad de la prensa, de asociación, de reunión, de sindicarse. Ha abandonado su programa de islamizar la economía, y ha aceptado el liberalismo económico, es más, el partido tiene un programa económico liberal.

Aunque el partido se adjetiva como partido político de referencia islámica, yo lo califico como partido conservador moderado y reformista, porque tanto su discurso como su programa giran en torno a la idea central del reformismo en el ámbito social, político y económico, moralidad de la gestión pública y lucha contra la corrupción, y en el que su referente islámico ha quedado limitado a la defensa de los valores y principios morales y cultura islámicos, y en la defensa de la familia.

Sin embargo, el PJD cuenta con una singularidad importante respecto a los demás partidos políticos, una singularidad basada en la pervivencia del vocabulario religioso en algunos mítines y encuentros políticos del partido. Otras singularidades del PJD respecto a los demás contrincantes políticos es que promueve un mayor apoyo económico al Ministerio de Asuntos Islámicos. O que los alcaldes de las ciudades donde el PJD gobierna financian programas o actividades culturales religiosos.

Transformarse para normalizarse

La transformación ideológica gradual del PJD ha sido posible debido a la interacción con el sistema político marroquí; la monarquía y los partidos políticos y, por el pragmatismo del partido. La monarquía, como institución hegemónica en el sistema política marroquí, deja a los partidos políticos un limitado marco de acción y independencia, por ejemplo, la monarquía deja fuera a los partidos políticos del diseño de la política exterior, la política de defensa, los asuntos religiosos o la cuestión del Sáhara Occidental, entre otros temas. La monarquía impulsó e impuso la reforma del Código de Familia en 2004 que el PJD acabó aceptando a regañadientes. Otra cuestión en el que la monarquía empujó al PJD hacia la moderación es en la política exterior, el partido era muy crítico con los Estados Unidos y criticaba los acuerdos comerciales y económicos con la Unión Europea. La crítica del PJD al acuerdo de libre comercio entre Marruecos y los Estados Unidos enervó al rey Muḥammad VI como demostraron los cables secretos de Wikileaks. El PJD acabó defendiendo las relaciones comerciales, económicas y culturales tanto con los Estados Unidos como con la Unión Europea.

Respecto a los partidos políticos, el PJD nunca ha sido bienvenido en el panorama partidista, el partido estuvo largamente aislado en el hemiciclo parlamentario, no había partidos políticos que se coordinaban o entablaban alianza política alguna en la oposición. Era embarazoso para los demás partidos políticos tejer alianzas a nivel local o nacional con un partido islamista. No fue hasta el 2009 cuando el PJD pudo romper

parcialmente su aislamiento, fue a nivel local, en el que consiguió establecer alianzas políticas importantes con la Unión Socialista de las Fuerzas Populares y el Partido Istiqlal para gobernar varias ciudades importantes del país.

Finalmente, el pragmatismo ha sido y es una de las señas de identidad del partido, adaptarse, aclimatarse y acomodarse no sólo al sistema político marroquí, sino también a los impulsos de la sociedad. El PJD siempre ha sido sensible a las demandas y a los cambios sociales de la sociedad marroquí. Las pruebas más fehacientes de la adaptación del PJD a los cambios sociales es la utilización de las redes sociales, su cambio de visión sobre un mayor protagonismo de las mujeres en la vida pública, o asumir las demandas sociales y políticas del Movimiento 20 de Febrero.

Por lo tanto, defiendo que la transformación ideológica del PJD no solo le ha ayudado a llegar al Gobierno, sino que ha significado el inicio de la normalización del partido a nivel social, político, institucional y con la élite económica del país. Normalizarse en el sentido que el PJD ha dejado ser visto como un partido peligroso para los derechos de las mujeres, para las libertades, para la economía del país, y para su imagen exterior, para empezar a ser visto como un partido normal, que puede ser votado por cualquier ciudadano/a marroquí, que tiene un programa político que puede ser criticable o discutible como todos los programas del resto de formaciones políticas, pero que ya no crea alarma en ningún sector de la sociedad o en las élites económicas.

Ser visto como un partido normal y moderado, y no peligroso, ha sido una vieja aspiración de la élite dirigente del PJD, que ha tenido que hacer frente a lo largo de varios años al discurso dominante del miedo hacia al PJD acuñado por parte de sus rivales políticos, parte importante de los medios de comunicación, algunos intelectuales y académicos marroquíes e extranjeros.

Un hecho importante explica el inicio del proceso de normalización del PJD. El partido formó coalición de gobierno en 2011 con el Partido Istiqlal (PI), partido conservador y cercano ideológicamente, el Movimiento Popular (MP), un partido bereber y conservador liberal, pero la gran sorpresa vino al conocerse que el Partido Progreso y Socialismo, un partido de orígenes comunistas que se había convertido en un partido socialdemócrata iba a formar parte del Gobierno también. Al PJD le bastaba con el PI y el MP para tener mayoría absoluta, o incluso recurrir a la Unión Constitucional (UC), un partido conservador liberal para tener una amplia mayoría, pero apostó fuertemente por el PPS. El PPS y el PJD mantenían una relación casi de odio, porque ideológicamente estaban muy lejos. Esta alianza entre la socialdemocracia marroquí y el PJD es inédita en Marruecos.

Una victoria para cambiar el panorama político

Respecto a la segunda hipótesis referida a los posibles cambios tanto en el panorama político como en la práctica política provocados por la victoria del PJD, considero que su histórico triunfo no ha revolucionado el panorama político marroquí, pero sí que ha producido cambios muy sustanciales. Los resultados indican que el PJD con el 22, 8% de los votos ganó de forma destacada, seguido de tres partidos políticos (Istiqlal, RNI y el PAM, con el 11% de los votos), y luego siguen una decena de partidos políticos con resultados mediocres. Hay que remontarse lejos para encontrar que un partido político consiga ser primero con similar porcentaje de votos, y remontarnos tan lejos sirve de poco, porque sería ir a analizar las elecciones bajo el reinado de Ḥasan II, que estaban manipuladas. En las elecciones de 2007, el Istiqlal ganó con el 10,7% de los votos.

El PJD ha basado su victoria en las ciudades, consiguiendo excelentes resultados en casi todas las grandes urbes del país. Y en las ciudades el voto es más político, en comparación con las zonas rurales, donde el voto está ligado al candidato. Por lo tanto, la victoria del PJD ha sido la victoria de la estrategia política, de la rapidez con que el PJD se ha adaptado a las nuevas circunstancias y exigencias de la primavera marroquí, la victoria de un partido institucionalizado, con un liderazgo fuerte y carismático frente a unos partidos políticos estancados, todavía vinculados o dependientes de los caciques y notables para obtener una buena representación en el Parlamento, unos partidos con líderes casi desconocidos por la opinión pública, o que no han logrado contactar con el electorado. El PJD ha puesto el listón muy alto en la práctica política, el resultado de las elecciones demuestra que hay un partido fuerte, cohesionado, con bases sociales importantes y con un liderazgo y discurso muy reconocible frente a todos los demás partidos políticos. En las elecciones no ha habido ningún partido en condiciones de rivalizar con el PJD.

La nueva situación del partido dirigiendo el Gobierno hace que los parámetros para juzgarle cambien. Puesto que antes estaba en la oposición, se le juzgaba principalmente a través de su discurso y programa. Ahora en el Gobierno se le va a juzgar por su gestión de los asuntos públicos principalmente, y no tanto por sus proclamas y discursos. Por lo tanto, el futuro más inmediato del partido dependerá en buena medida de su gestión gobernativa.

Es necesario mencionar dos factores clave que afectarán de lleno al PJD en su nueva andadura. En Marruecos el rey goza de legitimidad religiosa, además ostenta el título de príncipe de los creyentes o comendador de los creyentes. Este hecho es significativo y clave, ya que si el PJD quiere ser un partido con vocación de permanecer en el Gobierno no solo tiene que gestionar bien los asuntos públicos, sino que, además, tiene que respetar los dominios reservados de la Corona, y en especial el campo religioso.

Otro factor clave es el sistema político marroquí, un sistema político basado en el multipartidismo creado por ley, ya que la ley electoral está hecha con el objetivo de que en el Parlamento haya muchos partidos políticos, además de dificultar, sino de imposibilitar que un partido político llegue apenas a rozar 30% de los votos. Este hecho hace que el PJD tenga que ceder y negociar para conformar alianzas políticas para sacar adelante el programa político del gobierno.

La conversión a un partido de Gobierno, junto a las características del sistema político marroquí, hará que el pragmatismo ocupe un lugar primordial tanto en el discurso como en la práctica política del partido. La gestión gubernativa nos va aclarar más sobre esta transformación que está viviendo el partido.

Bibliografía

Abed Al-Jabri, Mohammed (1999): "L'ambition du gouvernement Youssoufi: une société démocratique, Confluence Méditerranée", N. 31 Automne, pp. 138-139.

Abitbol, Michel *(2014): Histoire du Maroc, Paris, Perrin.*

Agnouche, Abdelatif *(1987): Histoire politique du Maroc. Casablanca, Afrique-Orient.*

Alami-M'chichi, Houria (2004) : *Féminin-Masculin: la marche vers l'égalité au Maroc, 1993-2003*, Fes, Friedrich Ebert.

'Alawī al-Mdigrī, 'Abd al-Kabīr (2011): *Al-Ḥukūma al-multaḥiyya: dirāsa naqdiyya mustaqbaliyya* (*El Gobierno barbudo: estudio crítico del futuro)*, Rabat, Dar el Amana.

Al-Fāsī, 'Allāl (1999): *Maqāsid al-šarī'a al-islāmiyya wa makarramātiha* (Las intenciones de la ley islámica y sus beneficios), Rabat, Maktabat al-Risala.

Al-Fāsī, 'Allāl (1996): *Difā'an 'an al-*Šarī'a (en defensa de la sharía), Rabat, Maktabat al-Risala.

Al-Fāsī, 'Allāl (1979): *Naqd al-ḏātī* (Autocrítica), El Cairo, Imprenta al-'Ālamiyya.

Al-Fāsī, 'Allāl (1956): *Ḥadiṯ al-Maġrib fī al-Mašriq (Hablar de Marruecos en Oriente)*, El Cairo, al-Maṭba'aẗ al-'ālamiyyaẗ.

Al-'Utmānī, Sa'ad al-Dīn (1988): *Fī al-fiqh al-da'awī (En la jurisprudencia predicativa)*, Casablanca, Asociación la Comunidad Islámica.

Amghar, Samir (2012) :*Les islamistes ou défi du pouvoir: Évolutions d´une ideólogie*, Paris, Michalon Éditions.

Arigita, Elena (2010): "Al- 'Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?", Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Madrid, vol. LXV, n. o 1, pp. 113-136, enero-junio 2010.

Ayubi, Nazih (2000): *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Bassir, Abdelmoghite (2015). *Les Zaouias Darqawiyyas ou Maroc, Zaouia D'Albasir comme exemple*. Tesis doctoral, París, Université de Paris-Dauphine.

Belal, Youssef. (2013). L'islam politique au Maroc. *Pouvoirs*, 145(2), 71-81.

Belal, Youssef (2011): *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam Politique au Maroc*. Lyon, ENS Éditions.

Belhaj, Abdessamad (2006): "L'usage politique de l'islam: l'universel au service d'un État. Le cas du Maroc", *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37-2 | 2006, pp.121-139.

Ben el Mostafa, Okacha (2007): *Les Mouvements Islamistes au Maroc. Leurs Modes d*'*action et d'organisation*, Paris, L'harmattan.

Binkīrān, 'Abd al-Ilāh (1999): *Al-Haraka al-islāmiyya wu-al-iškāliyat al-minhaj (El Movimiento islámico y la problemática del enfoque)*, Casablanca, Manchurat al-Furqan.

Boutarbouch, Rachid (2014): *Los islamistas marroquíes y la participación política: Justicia y Espiritualidad*, Madrid, Diwan.

Bramon, Dolors (2017): *El islam político*, Madrid, los libros de la Catarata.

Buehler, Matt *(2013): "*The Threat to "Un-Moderate": Moroccan Islamists and the Arab Spring*", Middle East, Law and Governance, vol.5, pp.1-17.*

Bukhars, Anouar (2010): *Politics in Morocco: Executive Monarchy and Enlightened Authoritarianism*, New York, Routledge.

Burgat, François (1998): *El islamismo cara a cara*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Burgat, François (1988): L'islamisme au Maghreb, Paris, Karthala.

Catusse, Myriam and Lamia Zaki (2010*): "The Transformations of the Justice and Development Party in Morocco in the Face of Urban Governance", en Catusse, Myriam et Karam Karam (eds.): Returning to Political Parties? Partisan Logic and Political Transformations in the Arab World, Beirut, Presses de l'IFPO / Lebanese Center for Policy Studies.*

Chekrad, Mohamed (2006): "La posición de la Corona en la Constitución y su papel en el sistema político marroquí", en Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol nº 57, pp. 77-118.

Cubertafond, Bernard *(1997): Le système politique marocain. Paris, L'Harmattan.*

Daadaoui, Mohamed *(2011): Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power, New York, Palgrave Macmillan.*

Dalle, Ignace (2006): *Los tres reyes: la monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días, Barcelona, Galaxia Gutenberg.*

Daoud, Zakya *(1999): "*Le Plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel", Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol. 38, pp. 245.257.

Daoud, Zakya (1993): *Féminisme et politique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Ḏarīf, Muḥammad *(1985): al-'Adl wa-l-Ihsān: Qira'a fi masarat (Justicia y Espiritualidad: una lectura en la trayectoria)*, Casablanca, Al-Majalla al Magribiyya li- 'ilm al-ijtima 'al-siyasi.

Ḏarīf, Muḥammad *(1992): al-Islām al Siyāsī fī al-Magrib (El islam político en Marruecos), Casablanca, Al-Maŷala al-Magribiyya li'ilm al-Iŷtimā'al Siyāsī.*

Del Pino, Domingo (1990): *Marruecos, entre la tradición y el modernismo*, Granada, Universidad de Granada.

De Madariaga, María Rosa (2017): *Historia de Marruecos, Madrid, los libros de la Catarata.*

Desrues, Thierry (2017): "El Partido Justicia y Desarrollo (PJD) en Marruecos (2011-2017). Teoría y praxis de gobierno", Documento de Trabajo Opex Nº 85/2017, *Fundación Alternativas*, pp. 12-15.

Desrues, Thierry (2006)*:* "De la Monarchie exécutive ou les apories de la gestion de la rente géostratégique", *L'Année du Maghreb*, I | 2006, 243-271.

Dialmy, Abdessamad (2000)*:*"L'Islamisme marocain: entre révolution et intégration*", Archives de sciences sociales des religions, 110 | 2000, 5-27.*

El-Affendi, Abdelwahad (1991): *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London, Grey Seal.

El-Haya, Mustafa (2001): *Al-Mar'a al-magribiya bayna masarayn wa-masiratayn (Las Mujeres marroquíes entre dos caminos y dos manifestaciones)*, Rabat, Tub Bris.

El Mansour, Mohamed (1992): "Les oulémas et le makhzen dans le Maroc précolonial", en Santucci, Jean-Claude (1992): *Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition*? Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman.

El- Mossadeq, Rkia (1995) : "Les labyrinthes de l'alternance ou Maroc", en *Annuaire de l'Afrique du Nord,* tome XXXIV, 1995, CNRS Éditions, pp. 715-727.

Esposito, John L. (1996): *El desafío islámico*, Madrid, Acento Editorial.

Étienne, Bruno (1996): *El Islamismo radical,* Madrid, Siglo XXI.

Fernández Molina, Irene *(2013): La política exterior de Marruecos en el reinado Mohamed VI, (1999-2008): actores, discursos y proyecciones internas.* Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Ferran Izquierdo Brichs, Ferran *(2013): "El Islam político en el mediterráneo: radiografía de una evolución", Barcelona, CIDOB.*

Fuentelsaz Franganillo, Jorge *(2010): La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi ´Akif (enero de 2004-enero de 2010).* Tesis doctoral. Madrid, Universidad de Madrid.

García Rey, Marcos *(2007): "*El discurso del Partido Justicia y Desarrollo (PJD) marroquí ante las elecciones legislativas de septiembre de 2007", *Real Instituto Elcano*, Nº 92/2007, 10/08/2007.

Geertz, Clifford (1971): *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, the University of Chicago Press.

Gómez García, Luz (2009): *Diccionario del Islam e islamismo*, Madrid, Espasa.

González del Miño, Paloma (2011): "El movimiento islamista en Marruecos: entre la institucionalización y el asociacionismo", Barcelona, *Revista CIDOB d´Afers Internacionals*, núm. 93-94, pp. 33-51.

Hernando de Larramendi Martínez, Miguel *(2013): "*El islamismo político y el ejercicio del poder tras el Despertar Árabe. Los casos de Egipto, Túnez y Marruecos", *Cuadernos de Estrategia*, 163.

Hourani, Albert (2003). *La historia de los árabes.* Barcelona, Ediciones Vergara.

Howe, Marvine (2005): *Morocco: The Islamist Awakening and Other Challenges,* Oxford, Oxford University Press.

Hughes, Stephen (2001): *Morocco under King Hassan*, Michigan, Ithaca.

Jabbāš, Hamīd (2003): *al-Duktūr 'Abd al-Karīm Jaṭīb, maṣār hayāt (El doctor 'Abd al-Karīm Jaṭīb*, trayectoria y vida), Rabat, Afrīqiyā al Hurra.

Jādūr Muḥammad (2011): *Mu'sasa al-majzen fī tarīj al-Magrib (La Institución del Majzen en la historia de Marruecos)*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines.

Karbal, Nūr al-Dīn (2000): *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya: min al-musānada naqdiyya ilā al-mu'āraḍa al-nāṣiḥa* [Partido Justicia y Desarrollo: del apoyo crítico a la oposición constructiva], Casablanca, Imprenta Najah al-Jadida.

Kathleen, Meredith (2014): "Female Representation in Morocco's House of Representatives", Independent Study Project (ISP). Disponible en https://www.academia.edu/10149404/The_Political_Gender_Filter_the_reality_of_Moroccos_national_list_quota.

Khuri, Fuad Ishaq (2000): *Imanes y emires: ortodoxia y distancias en la sociedad árabe,* Barcelona, Edicions Bellaterra.

Kirhlani, Said (2011): "Marruecos. Reflexiones sobre las nuevas reglas del juego electoral". Madrid, Opemam. Disponible en http://www.opemam.org/node/806.

Kodmani-Darwish, Bassma et Chartouni-Dubarry, May (dir.) (1997): *Les États árabes face à la contestation islamiste*, Paris, Armand Colin.

Lacomba, Joan (2000): *Emergencia del islamismo en el Magreb*: *las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas,* Madrid, los libros de la Catarata.

Lahbabi, Mohamed (1975): *Le Gouvernement marocain á l'aube du XXéme siècle*, Casablanca, éd. Maghrébines.

Lamchichi, Abderrahim (2001): *Pour comprendre L'Islamisme politique*, Paris, L'Harmattan.

Laroui, Abdallah (2007): *Marruecos y Hassan II. Un testimonio,* Madrid, Siglo XXI.

Laroui, Abdallah (1997): *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912)*, Madrid. Editorial Mapfre.

Laroui, Abdallah (1994): *Marruecos: islam y nacionalismo*, Madrid, ensayos.

Lewis, Bernard (1990): *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Taurus.

Lezcano Morales, Víctor (2006): *Historia de Marruecos: de los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual*, Madrid, La Esfera de los libros.

López García, Bernabé (2012): "Marruecos: la voluntaria/involuntaria distancia política de Europa", en: Martínez Capdevila, Carmen (coord.): *Unión Europea-Marruecos: ¿Una vecindad privilegiada?* Madrid, Academia Europea de Ciencias y Artes.

López García, Bernabé (2011): "MARRUECOS. La relativización del triunfo islamista y las perspectivas del gobierno de Benkirane". Madrid, Opemam. Disponible en: http://opemam.org/sites/default/files/AEMarruecos_2011_Relavitizacion_del_triunfo_islamista.pdf.

López García, Bernabé (2011):"Análisis pre-electoral: Marruecos ¿Circunscripciones a medida?". *Madrid,* Opemam. Disponible en:

http://opemam.org/sites/default/files/APMarruecos_2011_Circunscripciones_a_medida.pdf

López García, Bernabé (2011):"Una década de elecciones en Marruecos: el desgaste de lo político", en Desrues, Thierry y Hernando de Larramendi, Miguel *(2011): Mohamed VI: política y cambio social en Marruecos, Córdoba, Almuzara.*

López García, Bernabé (2011): *Introducción a la historia del mundo islámico*, Madrid, UAM ediciones.

López García, Bernabé (2000): *Marruecos político: cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*, Madrid, Siglo XXI de España.

López García, Bernabé (2000): *Marruecos en trance: nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?* Madrid, Política Exterior.

López García, Bernabé *(1997): El Mundo árabe-islámico contemporáneo: una historia política,* Madrid, Editorial Síntesis.

López García, Bernabé *(1979): Procesos electorales en Marruecos: (1960-1977),* Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Lugan, Bernard (2008): *Histoire du Maroc: des origines à nos jours*, Paris, Critérion.

Macías Amoretti, Juan Antonio (2014): "El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: Contextualización ideológica y análisis del discurso*", Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, no. 16.*

Macías Amoretti, Juan Antonio (2013): "El Islam Político en Marruecos: la ética islámica como poder de poder político", en Izquierdo Brichs, Ferran: *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, Barcelona, CIDOB.

Macías Amoretti, Juan Antonio (2011): "La virtualización del discurso y la acción política en el Magreb", Barcelona, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, abril, 2011. pp. 53-71.

Macías Amoretti, Juan Antonio (2007): *El pensamiento político marroquí contemporáneo: islam y democracia en 'Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad 'Ābid al- Ŷābrī*. Tesis doctoral. Granada, Universidad de Granada.

Martín Muñoz, Gema *(2013):* "Las transiciones árabes a la democracia: año II", *Política Exterior Vol. 27, no. 151 (enero / febrero 2013), pp. 72-78, 80-84.*

Martín Muñoz, Gema (1999): *El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Martín Muñoz, Gema *(1996): Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb,* Madrid, Fundación Pablo Iglesias.

Martín Muñoz, Gema *(1991): Elecciones, participación, y transiciones políticas en el Norte de África,* Madrid, Agencia española de cooperación internacional.

Martínez Fuentes, Guadalupe (2011): "El islam político tunecino: Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009", Barcelona, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, abril, 2011. p. 89-109.

Martínez Núñez, María Antonia (2006)*:* "El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso*", en* Pérez Beltrán*, Carmelo (dir.) (2006): Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos,* Granada, Universidad de Granada.

Marx, Daniel (2015): *Cómo amañar unas elecciones: Un análisis de las estrategias de manipulación electoral de Argelia, Marruecos y Túnez (1989-2009).*Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Meneses, Rosa (2011):"La exclusión del islam político en Argelia: Implicaciones y consecuencias de la inacabada construcción del Estado", Barcelona*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, abril, 2011, pp. 73-88.

Mitchell, Richard P. *(1993): the Society of the Muslim Brothers,* New York*,* Oxford University Press.

Mohsen-Finan, Khadija *(2005): "*Maroc: l'émergence de l'islamisme sur la scène politique", *Politique étrangère*, printemps*, no. 1, pp. 73-84.*

Mohsen-Finan, Khadija, et Zeghal, Malika *(2006): "*Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement", *Revue française de science politique*, vol. 56, no. 1, pp. 79-119.

Monjib, Maâti (1992): *La Monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir. Hassan II face à l'opposition national de l'indépendance à l´état d´exception*, Paris, L´Harmattan.

Motaouakal, Abdelouahad *(2014): Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco.* Tesis doctoral, Exeter, University Exeter.

Muqtadir, Rašīd *(2016): Al-islamiyyūn al- islaḥiyyūn wa-l-sulta bil Magrib: muqabalat ḥawl al-ḥukm wa-l-siāsa (Los islamistas reformistas y el poder en Marruecos: encuentros sobre el Gobierno),* Rabat, Maroc Center.

Muqtadir, Rašīd (2010): *Al-Idmāŷ al-siyāsī lilquwā al-islāmiyya bi al-Magrib (La integración política de la fuerza islamista en Marruecos),* Doha, Markaz al-Jazīra li al-dirāsat.

Murgue, Bérénice (*2011): "*La Moudawana: les dessous d'une réforme sans précédent*", Les Cahiers de l'Orient, vol. 102, no. 2, 2011.*

Nabih El Sherif, Ashraf *(2012*):"Institutional and Ideological Re-construction of the Justice and Development Party (PJD): The Question of Democratic Islamism in Morocco", *Middle East Journal, Vol. 66, No.4 (Autumn 2012), pp. 660-682*

National Democratic Institute, (2011): *Final report on the Moroccan legislative elections, Washington, NDI.*

Ourid, Hassan *(2015): L'impasse de l'islamisme: cas du Maroc,* Rabat, el-Maarif al Jadida*.*

Parejo Fernández, Mª Angustias *(2015): "*Cambio y límites en Marruecos: propuestas de reforma constitucional sobre el Gobierno", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* nº.109, pp. 23-44.

Parejo Fernández, Mª Angustias *(2010): Entre el autoritarismo y la democracia: Los procesos electorales en el Magreb,* Barcelona, Edicions Bellaterra*.*

Pérez Beltrán, Carmelo y Macías Amoretti, Juan A. (2017):"La construcción de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 22, 1-34.

Pérez Beltrán*,* Carmelo *(dir.) (2006): Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos,* Granada, Universidad de Granada*.*

Perrault, Gilles (1991): *Nuestro amigo el rey*, Barcelona, Plaza & Janes/Cambio 16.

Piermay, Jean-Luc (2007) : "Maroc 2007. Les élections législatives du 7 septembre", EchoGéo [enlínea] *Sur le Vif*, disponible en: http://journals.openedition.org/echogeo/2051.

Qutb, Sayyid (2007): *Justicia social en el islam*, Córdoba, Almuzara.

Qutb, Sayyid (2005): *Milestones*, American Trust Publications.

Rabéa, Naciri (2014): "Le mouvement des femmes au Maroc, Nouvelles *Questions Féministes"*, vol. 33, no. 2, 2014, pp. 43-64.

Ramadan, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde los orígenes a los hermanos musulmanes,* Barcelona, Edicions Bellaterra.

Rivet, Daniel (2006): "12: Quelques propos sur la politique musulmane de Lyautey au Maroc (1912-1925)". En: Pierre-Jean Luizard (éd): (2006): *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte.

Rodrigo, Rafael Ortega (2012): "Los Hermanos Musulmanes: creación, evolución y objetivos", en Frank, Peter y Rodrigo, Rafael Ortega (coord.) (2012): *Los movimientos islámicos transnacionales: y la emergencia de un "islam europeo",* Barcelona, Edicions Bellaterra.

Rodríguez del Pozo, Laura (2016): *Educación, reforma e ideología en Marruecos.* Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Rollinde, Marguerite (2004): "L'alternance démocratique au Maroc: une porte entrouverte", *Confluences Méditerranée*, vol. 51, no. 4, 2004, pp. *57-67.*

Roy, Olivier (1996): *Genealogía del islamismo*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Roy, Olivier (1992): L'échec de l'Islam politique, Paris, Seuil.

Ruiz-Almodóvar, Caridad (2006): "Hacia un nuevo concepto de familia: principales cambios del nuevo código marroquí de la familia", en Pérez Beltrán, Carmelo (dir.) (2006): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 353-367.

Ruiz-Almodóvar, Caridad (2004). "El nuevo Código Marroquí de la Familia", Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Árabe-Islam, 53, 2009-272.

Saadi, Mohamed Said (2016): "L'experience marocaine d'integration de la femme audéveloppement",https://www.codesria.org/IMG/pdf/SAADI.pdf?793/4ac9c4912b9aa3165bb86de86fd585e02081b92c. (6-11-2016).

Santucci, Jean-Claude (2006) : "Le multipartisme marocain entre les contraintes d'un pluralisme contrôlé et les dilemmes d'un pluripartisme autoritaire", Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 111-112, mars 2006,

Santucci, Jean Claude (dir) (1992): Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition? Paris, Éditions du CNRS.

Sater, James N. *(2016): Civil Society and Political Change in Morocco, New York,* Routledge.

Satī, 'Abd al-Ilāh (2012): *Al-malakiyya wa al-islamiyyūn fi al-Magrib (La monarquía y los islamistas en Marruecos),* Rabat, Dafatir wiŷhat naḍar.

Segura, Antoni (2013). *Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial,* Madrid, Alianza Editorial.

Segura, Antoni (2001): *Más allá del islam: política y conflictos actuales en el mundo musulmán,* Madrid, Alianza Editorial.

Segura, Antoni (1994): *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

Seniguer, Haoues *(2011):* "Les paradoxes de la sécularisation/laïcisation au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD)", Confluences Méditerranée, 2011/3 (N° 78), pp. 49-62. Disponible en*: https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2011-3-page-49.htm.*

Soage Antepazo, Ana Belén *(2012): Aparición y desarrollo del pensamiento islamista en el mundo árabe a través de los textos de sus principales exponentes.* Tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada.

Soto, Paco *(2005): El islamismo político en Marruecos: retrato desde dentro,* Barcelona, Flor del viento Ediciones.

Ternisien, Xavier (2007): *Los Hermanos Musulmanes*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Tozy, Mohamed (2013): "Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du « croire ». Les péripéties d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc, La bureaucratisation néolibérale », Paris, La Découverte.

Tozy, Mohamed (2000): *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Tuquoi, Jean-Pierre *(2002): El último rey,* Barcelona, Galaxia-Gutenberg/Círculo de Lectores.

Vermeren, Pierre (2016): *La France en Terre d´islam: Empire colonial et religions, XIX-XX* siècles, Paris, Éditions Belin.

Vermeren, Pierre (2002): *Histoire du Maroc depuis l'indépendance,* Paris, La Découverte.

Wegner, Eva *(2011): Islamist opposition in authoritarian regimes: The Party of Justice and Development in Morocco.* Syracuse, Syracuse University Press.

Wickham, Carrie Rosefsky (2013): *the Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement,* Princeton, Princeton University Press.

Willis, Michael *(2014): Politics and Power in Magreb,* London, Oxford University press.

Yassine, Abdessalam *(2002): Winning the Modern World for Islam, Iowa, Justice and Spirituality Publishing.*

Yāsīn,'Abd al-Salām *(2001): al- Minhaŷ al-Nabawī: tarbiyya wa-tanẓīm wa-zaḥf, 4 ed. Casablanca, Dar al-Afaq.*

Yatīm, Muḥamed *(2017): Al-'Amal al-islamī w-al-ijtiyār al-ḥaḍarī (Acción islámica y opción civilizacional), Rabat, Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh.*

Zeghal, Malika (*2006): Islam e islamismo en Marruecos,* Barcelona, Edicions Bellaterra.

Zerari, Hayat (2006): "Femmes Du Maroc entre hier et aujourd'hui: Quels changements? "*Recherches Internationales,* n ° 77, 3 - 2006, pp. 65-80.

Documentación del PJD

PJD (2011): Al-*barnāmaŷ al-intijābī. Min 'aŷl Magrib ŷadyyd: Magrib al-huriyya wa-l-karāma wa-l-tanmiyya wa-l-'adāla*. Rabat, PJD.

PJD (2011): *Mudākira Hizb al- 'Adāla wa-l-Tanmiyya hawla al-islāh al-dustūrī (Memorándum del Partido Justicia y Desarrollo para la reforma constitucional), Rabat,* PJD.

PJD (2008): '*Otruhat al-mu'tamar al-watanī al-sādis*, Rabat, Top press.

PJD (2007): Al-*barnāmaŷ al-intijābī*: *Ŷamī 'an nabnī Magrib al- 'Adāla*, Rabat, PJD.

PJD (2002): Al-*barnāmaŷ al-intijābī Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya*: *Nahwa al-magrib afdal: al-asala wa-l-siyada wa-l-diymuqratiyya wa-l-'Adāla wa-l-Tanmiyya,* Rabat, Top Press.

Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya (2002)*: Fariq al-'Adāla wa-l-Tanmiyya bi-majlis al-nuwāb: ḥaṣīla sanawāt al-Jams iltiz*ām wa 'aṭā' (1997-2002), Rabat, Maṭba'a Bālmrīs.

Anexos

(A) Lista de entrevistas

Partido Justicia y Desarrollo

- **Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī**, uno de los fundadores del PJD, secretario general del partido entre 2004 y 2008, y desde 2017 es presidente del Gobierno y secretario general del partido. Le entrevisté el 25 de enero de 2015 en su despacho de trabajo en Rabat. Las preguntas fueron sobre la historia del PJD, la trayectoria del partido, las relaciones con la monarquía, con los demás partidos políticos, y sobre la transformación ideológica del partido. También le pregunté sobre la influencia del PJD en la política exterior de Marruecos, ya que al-'Utmānī fue ministro de exteriores entre 2012 y 2013.
- **'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn**, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad Mohamed V de Rabat y diputado actual de la Cámara de Consejeros. 'Abd al-Alī Ḥāmī al-Dīn me concedió dos largas entrevistas; la primera, el 26 de enero de 2015 en su despacho de la Facultad y la segunda, el 2 de febrero de 2015 en la sede de su Partido en Rabat. Las preguntas fueron sobre la integración del PJD en las instituciones oficiales, sobre cómo afectó al PJD los atentados de mayo de 2003, el resultado del VI congreso del PJD de 2008, sobre la concepción de la religión en la ideología del PJD, la primavera árabe y la relación del PJD con la institución monárquica.
- **Ṣādiq al-Najīl**, doctor en Ciencias Políticas y miembro del PJD, es secretario del grupo parlamentario del PJD en la Cámara de Representantes. Entrevistado el 5 de febrero de 2015 en el Parlamento. La primera parte de las preguntas fueron sobre las negociaciones entre Binkīrān, 'Abd al-Karīm Jaṭīb y el Estado que posibilitaron la entrada en el juego oficial del PJD. La segunda parte de las preguntas las formulé sobre la alternancia política y la llegada al Gobierno en 1997 de la Unión Socialista de Fuerzas Populares de 'Abd al-Raḥman al-Yūsufī.
- **Muḥammad 'Iṣām**, diputado del partido en la Cámara de Representantes entre 2011 y 2015, entrevistado el 16 de junio de 2016 en Rabat. Las preguntas fueron sobre la respuesta del PJD a los atentados de mayo del 2003, sobre las vicisitudes de los contactos del partido con el Ministerio del Interior. El resto de la entrevista versó sobre el Gobierno de Binkīrān y sobre la victoria del PJD en las elecciones locales y regionales de 2015.
- **Muḥammad Būlūz**, profesor universitario y miembro del Consejo Nacional del partido, le entrevisté en su casa de Rabat el 16 de enero de 2015. La mayor parte de la entrevista giró en torno al funcionamiento de la primera organización islamista marroquí, la Juventud Islámica, ya que Būlūz fue militante en su juventud. También le pregunté sobre la organización interna del PJD y sobre el Gobierno de Binkīrān.

- **Sa'īd Būrḥim**, miembro del Consejo Nacional del partido, residente en Madrid y presidente de la asociación *Marruecos Desarrollo* en España, entrevistado vía telefónica el 31 de octubre de 2018. La mayor parte de las preguntas fueron sobre *Marruecos Desarrollo,* la asociación del PJD en Europa, y su relación con el PJD. Otras preguntas a Būrḥim versaron sobre la concepción de la religión en la ideología del PJD y sobre las prioridades políticas del Gobierno de Sa'ad al-Dīn al-'Utmānī.
- **Imān al-Ya'kūbī**, diputada actual del partido en la Cámara de Representantes, entrevistada mediante correo instantáneo, Facebook, el 23 de septiembre de 2018. Entrevista transcrita íntegramente.
- **'Abd al-Laṭif Borūhū**, diputado actual del partido en la Cámara de Representantes, entrevistado mediante correo instantáneo, Facebook, el 31 de octubre de 2018. Borūhū es economista, y las preguntas versaron sobre el proyecto económico del partido. También pregunté sobre cómo concibe el PJD actual su referencia ideológica principal, el islam.
- **Muḥammad Jūja**, miembro del Consejo Nacional del partido, entrevistado mediante correo instantáneo, Facebook, el 31 de octubre de 2018. Entrevista transcrita íntegramente.
- **Muḥammad Šelāī**, miembro de las juventudes del partido, entrevistado mediante correo instantáneo. Facebook, el 29 de septiembre de 2018. Entrevista transcrita íntegramente.

Simpatizantes y votantes del partido

- **Ḥasan Badānī**, entrevistado mediante correo instantáneo, Facebook, el 27 de septiembre de 2018. Parte de la entrevista ha sido transcrita. Las preguntas han versado sobre el significado de la referencia islámica para él, dónde reside la fuerza del PJD, las claves de la histórica victoria del PJD en 2011, y sobre el factor Binkīrān en el auge del PJD.
- **Sa'īd Mu'atabī**, periodista y votante del PJD, entrevistado mediante correo instantáneo, Facebook, el 24 de septiembre de 2018. Las preguntas fueron sobre la ideología del PJD, sobre cómo ve la utilización de la referencia islámica del partido en la práctica política, sobre dónde se encuentra la fortaleza del PJD, y sobre el papel de Binkīrān en los éxitos del partido.

Movimiento Unidad y Reforma (MUR)

- **Aḥmad al-Raysūnī**, presidente del MUR entre 1996 y 2003, entrevistado el 29 de enero de 2015 en Rabat. Las preguntas versaron sobre el programa educativo del MUR, sobre la nueva constitución de Marruecos y sobre la relación del MUR con el PJD.
- **'Iz al-Dīn Tawfīq**, miembro de la oficina ejecutiva del MUR y profesor de la Universidad Hassan II de sharía islámica, entrevistado el 30 de enero de 2015 en Casablanca. Mis preguntas fueron sobre el programa educativo del MUR, la

comandancia de los creyentes, la *bay'a* y la organización de los asuntos religiosos en Marruecos.

Movimiento Justicia y Espiritualidad

- **'Abd al-Wāḥid al-Mutawakil**, presidente del Círculo político del movimiento, entrevistado el 11 de mayo de 2018 en Rabat. La entrevista versó sobre el proyecto político del movimiento Justicia y Espiritualidad.
- **Muḥammad Ḥassanī**, miembro del Consejo de Concertación del movimiento, entrevistado el 11 de febrero de 2017 en Londres. Mis preguntas fueron sobre la trayectoria del movimiento, su identidad, el programa educativo y el proyecto político del movimiento.
- **Yūnes Mūḥsīn**, miembro activo del movimiento, entrevistado el 13 de mayo de 2017 en Londres. Mis preguntas giraron sobre las características del programa educativo del movimiento, las actividades, la organización interna y las reglas internas.
- **Ḥasan Izrāl**, miembro activo del movimiento, profesor universitario de la Universidad Hassan II de Casablanca, entrevistado el 30 de enero de 2015 en Casablanca. Mis preguntas fueron sobre la trayectoria de Justicia y Espiritualidad, su activismo político y el proyecto político del movimiento.

Académicos

- **Muḥammad Darif**, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Hassan II, entrevistado el 6 de febrero de 2015 en Casablanca. Mis preguntas fueron sobre la trayectoria del movimiento Justicia y Espiritualidad y sobre su proyecto político.
- **Muḥammad L'azrī**, profesor de Historia Contemporánea de la Universidad Hassan II de Casablanca, entrevistado el 6 de febrero de 2015 en Casablanca. Mis preguntas fueron sobre la alternancia política diseñada por Hassan II en los años noventa, la reforma constitucional de 1996 y la entrada de los islamistas en el Parlamento en 1997.
- **Muḥammad Tozy**, politólogo y experto en islamismo, entrevistado el 23 de enero de 2015 en Rabat. Mis preguntas fueron sobre el islam político marroquí, PJD y Justicia y Espiritualidad, y sobre la nueva Constitución marroquí.

Políticos de otras formaciones políticas

- **Ḥasan 'Abyaba**, politólogo y miembro de la dirección política de la Unión Constitucional (UC). Entrevistado el 26 de enero de 2015 en Rabat. Mi conversación giró en torno al papel de su partido en la reforma de la Mudawana, ya que la Unión Constitucional rechazó el Proyecto de Integración de la Mujer en el Desarrollo del Gobierno al-Yūsfī en el año 2000 junto con el PJD. También le preguntó sobre la nueva constitución marroquí.

- **Muḥammad Jalīdī**, miembro del Secretariado General del Partido Justicia y Desarrollo entre 1996 y 2003. En 2005 fundó un nuevo partido político, el Partido del Renacimiento y la Virtud (PRV). Entrevistado el 28 de enero de 2015 en Rabat. Mi entrevista con Jalīdī giró en torno a efectos de los atentados terroristas de mayo de 2003 sobre el PJD, y sobre las negociaciones entre el Ministerio del Interior y el PJD. También le pregunté sobre las causas de su salida del PJD, y finalmente, sobre la ideología y programa político de su formación política.

Otras personalidades

-'Abd Allāl Turābī, periodista, director del semanario *Telquel.* Entrevistado el 10 de enero de 2015 en Rabat. Turābī es un periodista que sigue la actualidad del PJD, mi conversación con él giró en torno al papel del islam político en la primavera marroquí y sobre los cambios ideológicos del PJD.

(B) Transcripción de entrevistas (seleccionadas)

Imān al-Ya'kūbī, diputada actual del partido, entrevistada mediante correo instantáneo, Facebook, el 23 de agosto de 2018.

P: ¿Cuáles fueron las claves de la victoria del PJD en las elecciones de 2011?

R: "La claridad con los ciudadanos".

P: ¿y el fenómeno Binkīrān?

R: "No porque en 2011 Binkīrān no era tan popular como lo es ahora debido a su anuncio de no salir el 20 de febrero".

P: ¿La claridad fue el único motivo?

R: "Para mi sí, además, el comportamiento político de los miembros del partido fue consistente con los valores defendidos por el partido".

P: ¿qué significa un partido de referencia islámica?

R: "Es un partido cuyos miembros derivan sus valores personales de la referencia que une a los marroquíes, que es la referencia del país".

P: En Europa se puede entender su explicación de que el PJD es un partido secular.

R: "Europa tiene partidos religiosos. En Alemania están gobernados por un partido cristiano. Pero en Marruecos, tenemos partidos de referencia islámica, pero sus valores políticos son los valores del Estado que se reconocen en la constitución. La referencia generalmente rige el comportamiento de individuos y miembros de la organización y no un medio para imponer un modelo de gobierno".

P: ¿El PJD puede ser como los partidos demócratas cristianos en Europa?

R: "No, el PJD no es un partido religioso. Es un partido con referencia islámica".

P: ¿Qué significa en la práctica política?

R: "Es una referencia que rige el comportamiento de los individuos y los miembros y influye en sus relaciones con el Estado y los ciudadanos".

P: ¿Dónde cree que puede haber igualdad entre hombres y mujeres y donde no?

R: "La paridad puede ser en todos los ámbitos".

P: ¿incluso en la herencia?

R: “El tema de la herencia necesita una discusión de alto nivel que involucre al cuerpo de los ulemas. La decisión en el tema necesita un debate social liderado primero por los ulemas y no puede resolverse solo con los partidos políticos”.

P: ¿Tu opinión sobre la pena de muerte?

R: “Este es un tema que hay divergencias sobre él, pero también necesita un consenso entre los políticos y los religiosos”.

Muḥammad Jūja, miembro del Consejo Nacional del partido, entrevistado mediante correo instantáneo, Facebook, 31 de octubre de 2018.

P: ¿Que signifie être un parti politique du référentiel islamique?

R: "Cela signifie que ce parti pratique la chose politique avec une grande considération d'éthique et de la moralité de références islamiques. Cela dit le statut de références islamiques gère les différentes situations de désaccord au sein du parti. Nos statuts s'inspirent de ce référentiel qui cadre nos relations et atténue le degré de conflit".

P: ¿Êtes-vous d'accord avec moi pour dire que le PJD est un parti réformiste doté d'un référentiel symbolique et moral islamique?

R: "Oui parfaitement".

P: ¿Quelles ont été les clés de la victoire électorale de 2011? ¿Binkīrān Ou le discours?

R: "Une bonne organisation. Des militants intègres Un discours homogène et un leadership qui a concrétisé l'idée réformiste du parti".

P: ¿Quels segments de la société le PJD représente-t-il le plus? Les classes moyennes?

R: "Au niveau de la classe moyenne. Mais il est présent aussi au sein des autre classes".

P: ¿Comme le PJD voit la question de l'égalité homme -femme?

R: "Nous optons pour que l'état des droit s'applique à l'égard de tous hommes et femmes sans discrimination. Pour l'héritage c'est une autre question qui n'a rien à voir avec l'égalité Homme-femme".

P: ¿ la peine de mort doit-elle être abolie?

R: "Selon mon propre opinion non Car il y a des crimes qui mérite cette peine".

Muḥammad Šelāī, miembro de las juventudes del partido, entrevistado mediante correo instantáneo. Facebook, 29 de agosto de 2018.

P: 1. ¿Cuáles fueron las claves de la victoria del PJD en las elecciones legislativas de 2011?

R: "Convencer a la gente de la idea central de reforma bajo la estabilidad. […] También el deseo de los ciudadanos de probar el Partido Justicia y Desarrollo, ya que nunca había dirigido asuntos públicos. Otra clave es que los líderes y los miembros del partido son bien conocidos por los ciudadanos porque el partido es del vientre del pueblo".

P: ¿Fue importante Binkīrān en la victoria de 2011?

R: "Binkīrān, fue un elemento importante en la victoria de 2011, debido a que influenciaba a los ciudadanos en los discursos electorales, ya sea durante la campaña electoral o durante la llamada a votar sí a la Constitución de principios de julio de 2011".

P: ¿Qué significa un partido con referencia islámica en Marruecos?

R: "Lo que distingue a los islamistas de Marruecos es la moderación en sus posiciones políticas y siempre ponen en primer lugar el interés del país en sus posiciones y decisiones políticas. La historia les muestra que son los primeros que renunciaron a la violencia y creyeron en el trabajo dentro de las instituciones constitucionales del país".

P: ¿Dónde está la fuerza del PJD?

R: "La fuerza del Partido Justicia y Desarrollo es la claridad de su discurso y la proximidad de sus militantes a los ciudadanos, también su profunda fe en los principios del país y sus instituciones, y su deseo de reformar junto con todas las corrientes y tendencias del país".

P: ¿Tu opinión sobre Binkīrān?

R: "Cada etapa tiene su propio líder, y esta etapa es ciertamente la etapa del profesor 'Abd al-Ilāh Binkīrān".

P: ¿Qué significa en la práctica un partido de referencia islámica?

R: "Cuando hablamos de un partido con una referencia islámica, es un partido que cree que la política es moral y que, por lo tanto, cumple los compromisos que contrae con los ciudadanos y sus aliados en la gobernabilidad, también significa su deseo de conseguir el desarrollo económico y justicia social".

P: ¿Referente moral y ético islámico?

R: "Ética islámica".

P: ¿El PJD es un partido democrático conservador?

R: "Es solo un partido democrático... no puede considerarse un partido conservador. Aplica la democracia primero dentro de sus estructuras. El partido no vino a imponer velos ni a prohibir el alcohol, vino con el objetivo de la reforma".

Ḥasan Badānī, entrevistado mediante correo instantáneo, Facebook, 27 de septiembre de 2018.

P: ¿Qué significa para usted un partido político con referencia islámica en Marruecos?

R: "El PJD es un partido como otros partidos nacionales que han madurado con el tiempo, pero ha construido su referencia en base a la religión, y que sus partidarios podrían considerarlo como un derecho, mientras que sus oponentes lo consideran una explotación de la religión en la política, pero lo más importante es que respeta la ley".

P: ¿Dónde está la fuerza del PJD?

R: "La fortaleza del PJD se refleja en su fortaleza interna, su enfoque en el aspecto social y el respeto por las instituciones internas del partido. Además de fortalecer sus organizaciones paralelas (jóvenes, el movimiento, sindicatos, organizaciones y asociaciones)".

P: ¿La personalidad de Binkīrān fortaleció el PJD?

R: "El carácter de Binkīrān ha fortalecido la popularidad del PJD y le ha permitido llegar a la presidencia. El hecho de que Binkīrān sea de clase popular, además del uso frecuente de la darija unido a que Binkīrān fue inteligente en comunicarse con el ciudadano en el idioma que entiende".

P: ¿Cuáles son las claves del éxito del PJD?

R: "La fuerza del discurso utilizado, la fuerza de las organizaciones paralelas, la fortaleza del proyecto y las tesis del partido, la fuerza interna y la proximidad a los ciudadanos".