

Iconografía y simbolismo: el ceremonial tradicional jerifiano en la revista *Da‘wat al-Ḥaqq*

Lidia Fernández Fonfría
Universidad de Salamanca
Escuela de Traductores de Toledo (UCLM)

1. Introducción. La revista *Da‘wat al-Ḥaqq*

Tras la consecución de la Independencia marroquí en 1956, gran parte de los intelectuales involucrados en el Movimiento Nacional se incorporaron a puestos destacados en la administración. Como consecuencia, varios ministerios e instituciones iniciaron un proyecto cultural con el que se pretendía un continuismo de la ideología nacionalista y salafí (Fernández Parrilla, 167-169). De este modo, surgen numerosas publicaciones culturales impregnadas de dichos elementos ideológicos, siendo la primera de ellas la revista del Ministerio de Habices y Asuntos Islámicos *Da‘wat al-Ḥaqq*, cuyo primer número vio la luz en julio de 1957 con el subtítulo de *Mağalla šahriyya ta'nī bi-l-dirāsāt al-islāmiyya wa bi-šū'ūn al-taqāfa wa-l-fikr* 'Revista bimensual dedicada a los estudios islámicos, culturales y de pensamiento'. Se trata de una revista financiada por el Ministerio de Habices y Asuntos Islámicos y, por lo tanto, es una publicación controlada directamente por el gobierno marroquí, y por extensión, por la monarquía *'alawī*.

En un primer periodo, caracterizado por su proximidad con el partido Istiqlāl, *Da‘wat al-Ḥaqq* estuvo dirigida por importantes figuras vinculadas al movimiento de la *Nahḍa* y la *salafīyya*, y se situaba a medio camino entre los temas religiosos y los literarios y culturales (Fernández Parrilla, 167), tal y como la describía el Rey Muḥammad V en el primer número:

[...] Estamos complacidos de que el Ministerio de Habices publique una revista universitaria que se ocupe específicamente de la reforma religiosa, así como de tratar diferentes asuntos sociales y culturales, y tenemos la sincera esperanza de que los defensores del pensamiento, la cultura y la reforma, en este y otros países, se reúnan en torno a ella para realizar su tarea adecuadamente. Y tal vez la revista *Da‘wa al-Ḥaqq* siga el camino del éxito, el triunfo y la paz.¹

A pesar de que, como ya se ha mencionado, *Da‘wat al-Ḥaqq* nació como un proyecto cultural, en torno a la segunda mitad de la década de los años 60 se reorientó con el objeto de afianzar la posición de la monarquía como máxima autoridad religiosa del país y de establecerse como instrumento de control de las doctrinas religiosas. Por lo tanto, no es de extrañar que se perfile como una excelente fuente para examinar los fundamentos simbólicos más recurrentes de las estructuras tradicionales de poder en Marruecos y, más concretamente, los relacionados con la institución monárquica y su autoridad.

Esta publicación, sin embargo, todavía no ha sido objeto de un estudio monográfico, a excepción de Malika Zeghal –quien la emplea como una de sus fuentes secundarias en varias monografías (Zeghal 2005 y 2006)–, o el artículo inédito del profesor marroquí Muḥammad al-Qaḍī² sobre el orientalismo español en la revista, titulado "*Fī ufq al-iftitāh*

¹ Traducción propia de un extracto de las palabras del rey Muḥammad V en la introducción del primer número publicado en 1957.

² Agradezco al Profesor Muḥammad al-Qaḍī su amable ayuda y que me haya brindado la posibilidad de acceder a su artículo.

al-fikrī fī maġrib al-istiqlāl (al-istišrāq al-isbānī min ḥilāl maġalla Da‘wat al-Ḥaqq).” Es en este aspecto en el que radica la novedad del presente trabajo, ya que en las siguientes páginas se ofrecerá por primera vez un estudio en el que dicha publicación es el objeto de estudio y no una mera fuente secundaria.

Por otra parte, conviene tener presente que uno de los periodos más interesantes en la consolidación del Estado marroquí independiente es el comprendido entre los años 1971 y 1975. En este breve espacio de tiempo confluyen una serie de factores que propiciaron una situación de inestabilidad política y pusieron en riesgo la continuidad de la dinastía ‘*alawī*. En primer lugar, es inevitable referirse a las dos tentativas de Golpe de Estado que, contra todo pronóstico, potenciaron la idea de la *baraka* –el socorro que Dios dispensa a sus elegidos en la fe del islam– del rey Ḥasan II tras sobrevivir milagrosamente a los atentados contra su vida el 10 de julio de 1971 y el 16 de agosto de 1972. En segundo lugar, este periodo está determinado por representar el germen y consolidación de uno de los mayores logros históricos y políticos del reinado de Ḥasan II, la Marcha Verde –concretada el 6 de noviembre de 1975– ya que supuso el espaldarazo definitivo a la legitimidad política y religiosa de la monarquía.

Atendiendo a todos estos parámetros, es indudable que el análisis de los números de la revista *Da‘wat al-Ḥaqq* publicados en el primer lustro de la década de 1970, y en especial las imágenes que contienen, permite desentrañar los principales elementos simbólicos a los que recurrió Ḥasan II como elemento legitimador y unificador para afianzarse en el poder y, así, asegurar la pervivencia de la soberanía ‘*alawī* en Marruecos. Tal vez, al margen de la propia persona del gobernante, uno de los elementos con mayor fuerza visual y alcance en el imaginario colectivo sean las ceremonias tradicionales de origen jerifiano y toda la simbología que las envuelve. Este fenómeno se explica debido a que la cuestión del protocolo real y los ceremoniales simbólicos tiende a resolverse en la práctica, ya que la fuerza del ritual reside en la puesta en escena, esto es, basta con actuar públicamente.

2. Iconografía en *Da‘wat al-Ḥaqq*. Las ceremonias tradicionales jerifianas

A continuación, me detendré en el análisis iconográfico y en la función desempeñada por las imágenes que representan las tradiciones jerifianas más destacadas recogidas en la revista *Da‘wat al-Ḥaqq* en los números especiales publicados entre los años XIV (1971) y XVII (1975) ya que, tal y como se ha mencionado ya, se trata de un espacio de tiempo decisivo para el reinado de Ḥasan II, que supo aprovechar cualquier ventaja política para fomentar la dimensión inmutable de la monarquía, y para ello, se legitimó invocando su papel como *amīr al-mu‘minīn* ‘emir de los creyentes’ y jerife. No obstante, en el imaginario colectivo pesó más la faceta de jerife, hecho que tal vez deba explicarse por el tradicional valor de la *baraka* otorgado a los descendientes del Profeta en tierras magrebíes. En consecuencia, no resulta extraño que convirtiese la ascendencia profética de la dinastía ‘*alawī* en la piedra angular de su poder político.

Es necesario remontarse al gobierno del sultán Aḥmad al-Manṣūr (García-Arenal 2009) para fechar el inicio del complicado ritual ceremonial que se ha conservado como rasgo distintivo de Marruecos y sus gobernantes. Al-Manṣūr, tras recibir un legado muy debilitado, destacó sus orígenes jerifianos para refundar la dinastía *sa‘dī*, se proclamó califa universal y renovó sus arcas con grandes cantidades de oro que le permitieron construir un marco incomparable para llevar a cabo la escenificación del poder *sa‘dī*, el palacio *Badī‘* de Marrakech. Durante su reinado se instauró la tradición del uso del parasol ceremonial que cubre a los sultanes marroquíes hasta nuestros días (Dakhliya) y la celebración del عيد المولد ‘nacimiento del Profeta’ (Combs-Shilling, 157-174; Bourquia & Gilson Miller, 179-203; Kaptein; Knappert *et alii*; García-Arenal 2009, 120), tradiciones



Imagen 1. Mulay Hasan I. Año 14 (1971) nº 3, 60.

específicas de Marruecos –y en el caso de la celebración del nacimiento del Profeta, considerada una innovación para muchos musulmanes–, que celebran la gloria y honor del Profeta y de sus descendientes.



Imagen 2. Muḥammad V. Año 14 (1971) nº 3, 80 y Año 17 (1975) nº 6, 210.

Ambas celebraciones son características de Marruecos y refuerzan la legitimidad de las dinastías jerifianas marroquíes, pues son la expresión y representación del orden de la jerarquía social. Por lo tanto, forman parte de la legitimación tradicional y carismática que postuló Weber (1978, 1922) para clasificar la autoridad política y religiosa. Por una parte, es una dominación tradicional en tanto que la autoridad se transmite genealógicamente mediante la sangre del Profeta, mientras que la atribución carismática viene dada por la posesión de la *baraka*.

Probablemente no haya ninguna celebración o ritual en el que se escenifique mejor el poder del gobernante que la ceremonia de la *bay'a* o juramento de fidelidad. Por este motivo, analizaré las imágenes de *Da'wat al-Haqq* que capturan este momento en el periodo seleccionado y, posteriormente, examinaré su continuidad en el tiempo para comprobar si existe alguna modificación sustancial en el uso de estas representaciones.

La bay'a

Como se aprecia en las imágenes, siempre que el monarca aparece en el ceremonial de la *bay'a* o su reafirmación en la fiesta del Trono, viste la ropa tradicional marroquí, monta un caballo (generalmente blanco) y un sirviente negro porta el parasol que le distingue, mientras realiza el recorrido en el que sus súbditos le juran fidelidad y cantan sus alabanzas. Esta ceremonia obedece a reglas ancestrales y sigue un ritual muy particular, que comienza con el momento en el que las mujeres del harem ayudan a vestirse al rey, pasando por la elección de la montura que el rey escoge entre seis sementales de distinto pelaje y los cascos bañados en oro, hasta el desfile del rey ante sus súbditos (Tuquoi, 161-164). Los primeros en presentar su lealtad al rey son los más altos cargos del gobierno, es decir, el ministro de Interior, los válidos y los gobernadores. Tras ellos, las diferentes delegaciones de todas las regiones de Marruecos avanzan en fila y presentan sucesivamente su lealtad al rey. En un primer momento, el rey monta un caballo y posteriormente se rodea de los sirvientes del palacio vestidos con el atuendo tradicional. En todo momento uno de los sirvientes sostiene el parasol del que ya hemos hablado anteriormente. Uno de los sirvientes nombra la región de la delegación que se presenta y luego transmite a sus miembros, en voz alta, las oraciones y los deseos del rey. Tres o cuatro oraciones se recitan en voz alta, al final de las cuales los miembros de las delegaciones se postran y los sirvientes justo detrás de ellos cantan “Dios bendiga la vida de Sidī”.³ La misma secuencia se repite sucesivamente hasta que todas las regiones han prestado el juramento de lealtad.

Como señala Rachik (párrafos 79-80), el protocolo muestra claramente una gran distancia entre el rey y los participantes, y son los sirvientes personales del palacio, elegidos y carentes de una posición oficial, quienes median entre el rey y la élite política y administrativa presente en la ceremonia puesto que el rey permanece en silencio durante todo el acto. La ausencia de interacción entre el rey y sus súbditos en este ritual se remonta a la antigua costumbre según la cual el sultán se comunicaba con la audiencia a través de la mediación del chambelán.

Tal y como explica J. Benomar (551-552), la ceremonia de la fiesta del Trono es la ocasión en la que el rey subraya su papel tradicional, no solo como jefe del Estado, sino también como actor religioso hegemónico que determina, de acuerdo con sus propios intereses, la posición de poder respecto a los otros representantes subordinados como los partidos políticos, las zagüías y los ulemas. La forma en que se presenta la *bay'a* al rey

³ Las oraciones recitadas por uno de los sirvientes del palacio son las siguientes: “que Dios te ayude, dijo Sidi”, “que Dios esté complacido contigo, dijo Sidi” y “que te encuentres con lo bueno, dijo Sidi.”

indica que su propósito es hacer hincapié en la legitimidad como monarca y califa de toda la nación. En consecuencia, el rey es capaz de presentarse a sí mismo como alguien que ocupa el tercer lugar en la jerarquía después de Dios y el Profeta Muḥammad, su antepasado. Por lo tanto, el Rey como *amīr al-mu'minīn* tiene legitimidad otorgada tanto por Dios como por Muḥammad para monopolizar los poderes políticos y religiosos.

Según A. Laroui (281-283), este compromiso que se establece entre el soberano y el pueblo implica reciprocidad y, por lo tanto, debería hablarse de *mubaya'a*⁴ en lugar de *bay'a*. No obstante, el término que ha prevalecido es el segundo y quizás no de manera arbitraria, puesto que de esta manera se refuerza el deber de obediencia y fidelidad del pueblo para con el soberano. Así, la *bay'a* es interpretada como “una ceremonia conmemorativa de un acto primitivo por el que la comunidad se entrega de una vez para siempre, en cuerpo y alma, al Profeta y a sus descendientes” (Laroui, 283).

El parasol califal

En lo referente al uso del parasol califal (*šamsat al-jilāfa*, en Egipto *mizalla*), bajo el que se cobijan los sultanes en las imágenes, se trata de un símbolo propio de los gobernantes marroquíes y de los chiíes que tiene su origen en las dinastías jerifianas que gobiernan en Marruecos desde comienzos del siglo XVI en virtud de su condición de descendientes del Profeta.

Los gobernantes jerifianos tienen derecho al uso del parasol –que distingue su linaje y da a conocer su soberanía–, al igual que a una montura blanca. Esta costumbre del uso del parasol ya se ve reflejada en época de Mawlāy Ismā'īl, pues como bien señala P. Mercer:

He had no throne or jewellered regalia of audience, apart from a dagger, although in public appearances of particular solemnity he might appear seated on a warhorse, with a parasol above his head, and a lance, the weapon of authority, in his hand (Mercer, 531-553, 540).

Mercedes García-Arenal (2009, 121) también explica que Aḥmad al-Manṣūr aparecía vestido de blanco, montado en un caballo blanco rodeado de su guardia personal y cubierto por el parasol. Asimismo, detalla que este instrumento tiene su origen en el budismo, entendido como símbolo de la divinidad, y que su uso se extendió entre algunos gobernantes musulmanes, como los fatimíes, simbolizando la cercanía a Dios.

Podemos encontrar el parasol de color rojo y el de color verde, ambos colores presentes en la bandera marroquí y con una importante carga simbólica en el contexto musulmán. Mientras que el color verde tradicionalmente se ha asociado al islam alegando razones de diversa índole –teoría y creencia recientemente puesta en duda por especialistas como Pedro Buendía (2012)–, el rojo representa a los descendientes del Profeta. Esto aparte, me parece conviene señalar que en una entrevista con Éric Laurent (Ḥasan II y Laurent, 94) Ḥasan II hace una referencia al parasol, vinculándolo con la función del *Amīr al-Mu'minīn* como representante de Dios en la Tierra. Concretamente, explica que un *ḥadīṭ* del Profeta declara que el *Amīr al-Mu'minīn* es “le parasol et la lance de Dieu”. Asimismo, tal y como señala Lewis, existe una expresión recurrente en el mundo islámico para referirse al sultán que está estrechamente relacionada con el parasol:

⁴ Esta fórmula es la que refleja el Corán: “Los que te juran fidelidad [*yubāy'ūnaka*], la juran, en realidad, a Dios” (Sura 48, versículo 10).

El sultán es la sombra de Dios sobre la tierra, en quien todas las criaturas buscan refugio (Lewis 46).

De este modo queda patente que el parasol está estrechamente vinculado a la protección divina (Lewis, 45-47; Goldziher 1971, 67-68; Goldziher 1897).

La celebración del nacimiento del Profeta

A pesar de que no aparecen representaciones de la celebración del nacimiento del Profeta en el periodo seleccionado, es interesante traerlas a colación por tratarse de otro ritual tradicional jerifiano que se ha mantenido a lo largo de los siglos para potenciar la autoridad que los soberanos poseen gracias a su vinculación genealógica con el Profeta.

Esta celebración se inició en 1291, bajo el gobierno del sultán meriní Abū Ya'qūb (Khaneboubi, 238-240; Kaptein, 97-104), quien decretó que el 12 *rabī' I* se convirtiese en una fiesta oficial en la que se recitase Corán en todas las mezquitas del reino que, excepcionalmente, ese día se iluminan con velas. No es necesario insistir en el simbolismo de este ritual, pues la efectividad es tal que la dinastía *'alawī* lo ha conservado y el mejor ejemplo es que en 1987, Ḥasan II celebró esta ceremonia en la mezquita-universidad al-Qarawiyyīn de Fez. Ḥasan II se presentó ante sus súbditos vestido de blanco impoluto, sentado en una alfombra en el centro de la sala, recitando las palabras sagradas del Corán en un tono inaudible y rodeado de la luz de las velas, mientras todo este ceremonial era retransmitido por la televisión nacional.

No obstante, no sería la última vez que este ritual cobraba una dimensión especial, pues el 30 de julio de 1993 la inauguración de la Mezquita Ḥasan II de Casablanca coincidió con esta festividad (Hasan-Uddin, 65-73). Esta coincidencia no es arbitraria, pues se trata de otro guiño a la primera celebración de esta conmemoración. Con la construcción de esta mezquita, Ḥasan II se ponía al nivel de al-Manṣūr y su ya mencionado palacio *Badī'* (Hasan II & Laurent, 95). Además, la estrategia de la promoción de una ciudad que se convirtiese en el centro administrativo y económico de Marruecos en Casablanca tiene muchas similitudes con la labor realizada por Aḥmad al-Manṣūr en Marrakech, al margen de que en ambos casos se construyó un edificio monumental –inspirados por sendos versículos coránicos– que haría entrar en la historia a los dos soberanos.

Esta conmemoración acentúa la importancia y poder político y religioso de los jerifes como sus descendientes y representantes temporales en la tierra. Por otra parte, valida la idea de que Marruecos es una nación unida, cuyo guía es el *amīr al-mu'minīn*, que honra a sus antepasados hasta remontarse al Profeta, celebrando en su honor una gran fiesta que suele tener lugar en la capital del país.

El besamanos

Por último, otra de las tradiciones particulares del ceremonial marroquí es el besamanos real. Los súbditos de los monarcas *'alawīes*, desde el primer ministro hasta el jefe de la oposición, besan la mano derecha de rey, primero por el dorso y después por la palma. Esta tradición, como la festividad del nacimiento del Profeta y el uso del parasol, es típicamente marroquí y simboliza la lealtad a la corona. Es una costumbre que se repite con frecuencia en los actos públicos en los que aparece el rey.

Esta costumbre es una evidente pervivencia del besamanos o sus variantes presentes en diferentes culturas y periodos como símbolo de respeto y sumisión. Así, en época romana era habitual besar la mano o hacer una reverencia al *pater familias* o al señor (Ingoglia), en el imperio persa los súbditos se arrodillaban ante el gobernante y besaban la tierra en un gesto de obediencia (Frye), durante toda la edad media se acostumbraba a expresar la sumisión al soberano besando su mano (Fernández De Córdoba) en un acto

público, o incluso hoy en día aún pervive la tradición de besar el anillo en la mano derecha del Papa. Por lo tanto, se trata de una práctica arraigada desde tiempo inmemorial para expresar veneración o respeto hacia los gobernantes o autoridades (Elias; Casal Maceiras).

Según Laroui (283-285), la costumbre del besamanos no es una práctica árabe ni islámica, pues se puede interpretar como una forma de *širk* –pecado que consiste en asociar a Dios otros entes–, pues en el Corán se hace referencia a la *bay'a*, pero no se especifica cómo se debe desarrollar. Parece, pues que se trata de una práctica persa, introducida durante el periodo abasí (Mez, 178-189) y justificado por la teología *imāmī*. En consecuencia, en la figura del califa se venera al imán y no al jefe político. Pero en el mundo sunní, esta explicación no es bien acogida, y se considera que esta costumbre se ha conservado por la remanencia semi-chií del jerifismo. Esta ideología semi-chií facilitó que el islam marroquí se convirtiese en morabítico, dando gran importancia al concepto de *baraka* y dejando, como consecuencia natural, la práctica del besamanos.



Imagen 3. Año 17 (1976), nº 4, 65.

En determinados contextos rituales, besar un objeto indica su calidad sagrada, pero también puede representar respeto o miedo, especialmente si se trata de personas. De este modo, el besamanos real se puede asociar con el respeto, el miedo o la veneración. Durante el reinado de Hasan II, el besamanos se convirtió en una regla vinculante, y no someterse a ello se interpretaba como un signo de rebelión, insolencia o falta de respeto al rey y los ritos del majzén. Además de esto, el besamanos real tiene una dimensión política, pues es un medidor de la cercanía de los diferentes personajes del panorama político y religioso al poder de Palacio. De este modo, sirve para distinguir y señalar públicamente el nivel de cercanía de las diferentes personalidades al poder real. Sin embargo, desde la entronización de Muḥammad VI se ha empezado a criticar abiertamente la práctica del besamanos, por considerarlo un rito anacrónico e incoherente con los valores democráticos y la dignidad de los ciudadanos.

Evolución de las representaciones

Una vez analizada la simbología de la iconografía de las ceremonias jerifianas en la revista *Da'wat al-Hāqq* entre 1971 y 1975, cabe preguntarse si existe una continuidad en la apelación al peso de la tradición y la fuerza del pasado para reafirmar la legitimidad de los gobernantes marroquíes hasta la actualidad o si, por el contrario, este recurso ha caído en desuso. Para ello, es necesario acudir a los números posteriores. Tras realizar una búsqueda en los números posteriores, he tomado dos imágenes correspondientes a la *bay'a* de Ḥasan II en 1993 y a la de Muḥammad VI en 2009 para poder compararlas con las representaciones anteriores.

Como se aprecia a simple vista, apenas se aprecian diferencias sustanciales en el contenido de las representaciones del poder del *amīr al-mu'minīn* en la ceremonia de la *bay'a*. En todas las imágenes se observa al soberano sobre su montura –que a excepción del caso de Muḥammad VI (Imagen 4) siempre es blanca–, ataviado con la vestimenta tradicional, bajo la protección del parasol y rodeado de una multitud de personal a su servicio. Como es natural debido a los avances tecnológicos en el campo de la fotografía la principal y más evidente diferencia es el uso del color.

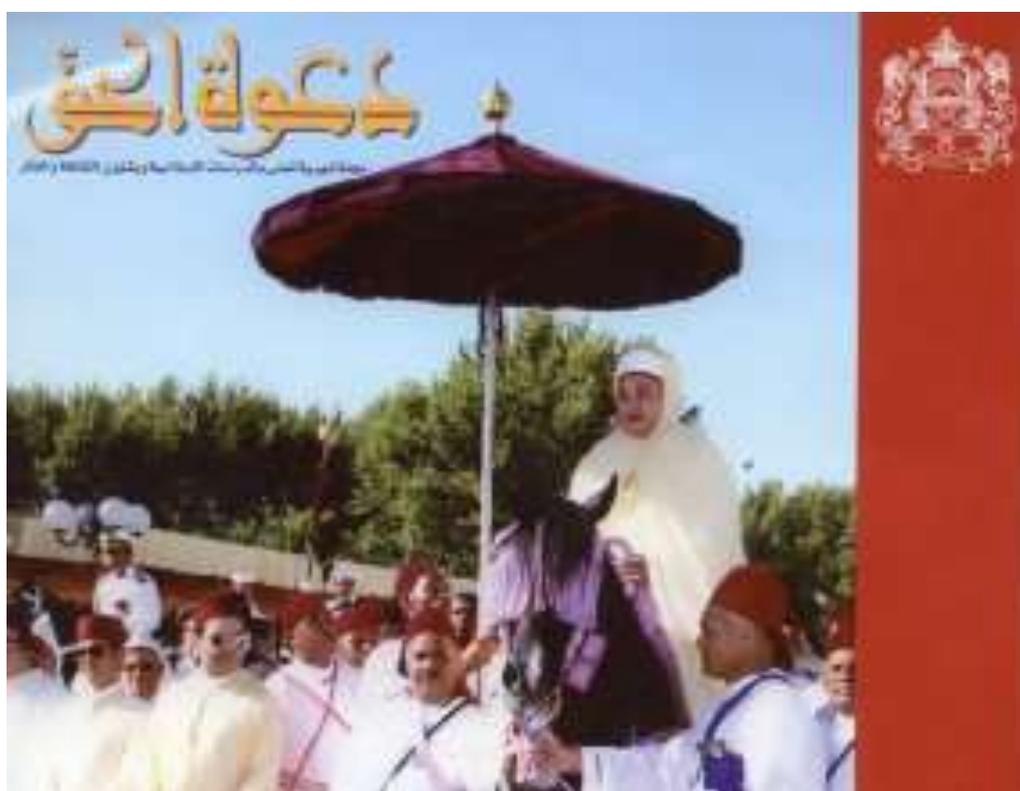


Imagen 4. Portada del número especial del X aniversario.

Por otra parte, otro de los aspectos que comparten tanto las imágenes seleccionadas para el periodo de 1971 y 1975 como las de 1993 y 2009 es que en todos los casos aparecen en números especiales de la revista. Las imágenes 1 y 2 se encuentran en el n. 3 del año 14 publicado en marzo de 1971 con motivo de una conmemoración múltiple: el décimo aniversario de la entronización de Ḥasan II, la celebración de la Fiesta del Trono y el mes de peregrinación a La Meca. Por su parte, la imagen 4 en la que aparece Muḥammad VI también aparece en un número especial que conmemora la Fiesta del Trono y el décimo aniversario de la entronización del monarca. En cuanto a la imagen 5, conviene resaltar que 1993 fue un año de especial relevancia para Ḥasan II porque, como

ya se ha mencionado, inauguró la Mezquita Ḥasan II de Casablanca, que se ha convertido en el legado arquitectónico más emblemático de su reinado para la posteridad. La construcción de la mezquita no sólo le permitió imprimir su huella a nivel urbanístico, sino que también reforzó su condición de *amīr al-mu'minīn* y líder político del pueblo marroquí. Por lo tanto, se observa que aludir a la simbología encarnada en la *bay'a* y al papel del soberano como *amīr al-mu'minīn* en fecha claves es un recurso muy habitual a la par que natural, mantenido hasta nuestros días, en una dinastía que fundamenta su autoridad en el jerifismo.

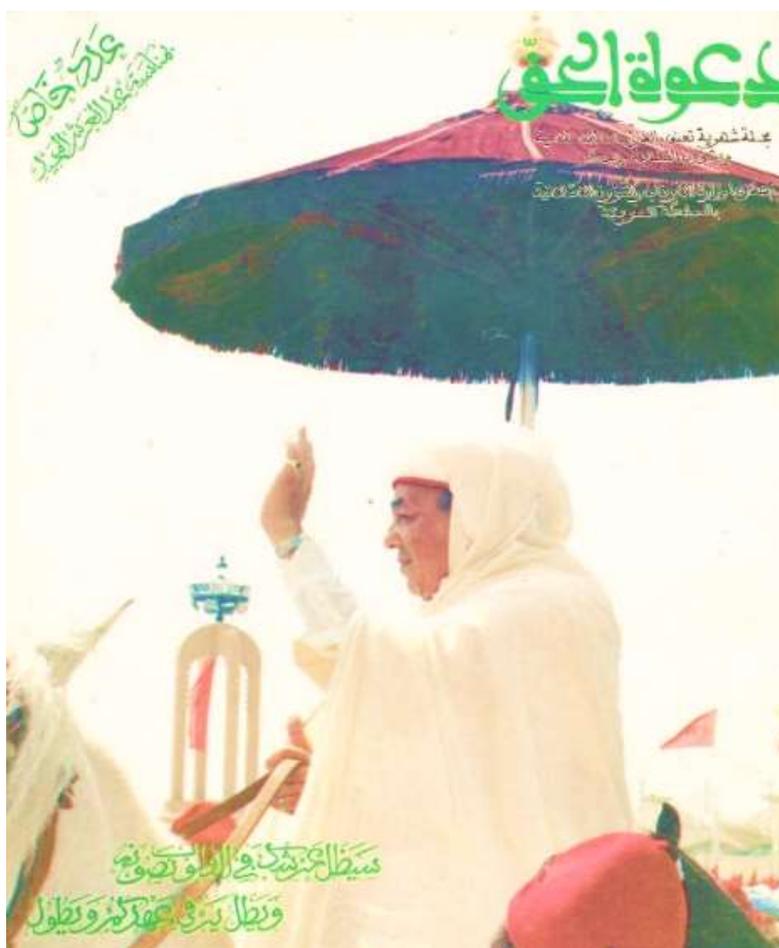


Imagen 5. Ḥasan II. Portada del número especial (1993) de Muḥammad VI (julio 2009).

Conclusiones

En un momento crítico e inestable para el reinado de Ḥasan II, este llevó a cabo una campaña propagandística con todos los medios posibles a su disposición para convertir la *imārat al-mu'minīn* en una parte fundamental del paradigma nacional. Entre estos mecanismos promocionales de la monarquía marroquí y su legitimidad como máximo representante religioso del país destacó la revista del Ministerio de Habices y Asuntos Islámicos, *Da'wat al-Haqq*.

Atendiendo a la representación iconográfica de la citada publicación tiene especial importancia la notoriedad que adquieren las ceremonias tradicionales jerifianas, estrechamente vinculadas con el desempeño del rey de su papel como líder religioso, como puede ser el caso de la *bay'a*, en la que el soberano desempeña a la perfección su papel, manteniendo tradiciones ancestrales que refuerzan su posición como *amīr al-mu'minīn* ya que apelan al peso de la tradición y el carisma heredado del Profeta.

Asimismo, se observa que no se trata de un mecanismo limitado a una cronología concreta, sino que se extiende en el tiempo hasta nuestros días, y al que se recurre con mayor intensidad en momentos decisivos no sólo a nivel religioso sino también en el plano político, como muestra su aparición en la conmemoración de los décimos aniversarios de Ḥasan II y Muḥammad VI.

Obras citadas

- Benomar, Jamal. "The Monarchy, the Islamist Movement and Religious Discourse in Morocco." *Third World Quarterly* 10, n. 2 (1988): 539-555.
- Bourquia, Rahma & Susan Gilson Miller, eds. *In the Shadow of the Sultan: Culture, Power and Politics in Morocco*. Cambridge, Massachusetts: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1999.
- Buendía, Pedro. "¿El verde es el color del Islam? Simbolismo religioso y connotaciones políticas del color verde en el Islam." *Le Muséon* 125, nº 1-2 (2012): 215-240. Doi: 10.2143/MUS.125.1.2162443.
- Casal Maceiras, Olga. "La construcción de la imagen pública del poder a través del protocolo y el ceremonial." *Referencias históricas. Historia y Comunicación Social* 18, n. Especial Octubre (2013): 761-775.
- Combs-Shilling, Margaret Elaine. *Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Dakhliya, Jocelyne. "Pouvoir du parasol et pouvoir nu." *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles* [en línea] (2005). Disponible en: <http://crcv.revues.org/233> [Consultado el 04/05/2012].
- Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*. México: FCE, 2012.
- Fernández De Córdova Miralles, Álvaro. "Sociedad cortesana y entorno regio." *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* (2004): 49-78.
- Fernández Parrilla, Gonzalo. *La literatura marroquí contemporánea: la novela y la crítica literaria*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.
- Frye, Richard Nelson. *Gestures of deference to royalty in ancient Iran*. Leiden: Brill, 1972.
- García-Arenal, Mercedes. "Los andalusíes en el ejército sa'dī: Un intento de golpe de Estado contra Aḥmad al-Manṣūr al-Dahabī (1578)." *Al-Qanṭara* 5 (1984): 169-202.
- . *Aḥmad al-Manṣūr. The Beginnings of Modern Morocco, Makers of the Muslim world*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Goldziher, Ignác. "Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu, pour désigner les chefs dans l'Islam." *Revue de l'Histoire des Religions* XXXV II (1897): 3-19.
- . *Muslim Studies*. Londres: Allen & Unwin, 1971.
- Hasan-Uddin, Khan. "L'architecture comme symbole: la mosquée Hassan II a Casablanca." *Connaissance des Arts* 518 (1995): 65-73.
- Hasan II & Éric Laurent. *La mémoire d'un roi. Entretiens avec Eric Laurent*. Paris: Plon, 1993.
- Ingoglia, Robert T. "A brief note on the supposed connection between the imperial knee-kiss and the «segmenta»." *Byzantion* 67, n. 2 (1997): 554-57. <http://www.jstor.org/stable/44171865> [Consultado: 28/09/2018].
- Kaptein, Nico J. G. *Muhammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*. Leiden: Brill, 1993.
- Khaneboubi, Ahmed. *Les institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Knappert, J., F. De Jong & H. Fuchs. "Mawlid o Mawlūd." En *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1999. Vol. VI: 895.a.
- Laroui, Abdallah. *Marruecos y Hassan II*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Lewis, Bernard. *El lenguaje político del islam*. Madrid: Taurus, 1990.

- Mercer, Patricia. "Palace and Jihād in the Early 'Alawī State in Morocco." *The Journal of African History* 18, n. 4 (1977): 531-553.
- Mez, Adam. *El renacimiento del Islam*. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- Rachik, Hassan. *L'esprit du terrain: Études anthropologiques au Maroc*. Rabat: Centre Jacques-Berque, 2016. Doi: 10.4000/books.cjb.752 [Consultado: 28/09/2018].
- Tuquoi, Jean-Pierre. *El último rey: crepúsculo de una dinastía*. Barcelona: Galaxia, 2002.
- Weber, Max. *Economy and Society*, editado por Guenther Roth y Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Zeghal, Malika. *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*. París: La Découverte, 2005.
- . *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2006.