

EL SISTEMA POLÍTICO MARROQUÍ: EL FACTOR ISLAMISTA (I)

José Ramón de la Torre del Campo
*Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología
DEA en Seguridad y Defensa*

por el Instituto Universitario «General Gutiérrez Mellado»

Introducción

Comenzaremos esta introducción explicando el porqué y el cómo de los dos elementos que conforman el objeto del presente trabajo: Marruecos y el islamismo. Si realizáramos un recorrido por la historia política del siglo XX español resultaría sorprendente, casi abrumador, el peso que Marruecos ha tenido en los avatares políticos que fueron jalando el siglo pasado (1), unas veces de manera directa y otras como el elemento catalizador de situaciones preexistentes. Monarquía, república, dictadura, deben algo en su instauración o caída a los acontecimientos que se desarrollaron al otro lado del Estrecho. Alguien afirmó que la Historia es una sucesión de hechos destinados a no repetirse; de ser cierto, cuando de Marruecos y España se trata, la Historia parece dispuesta a transgredir sus normas. Separados y unidos por algo más que una decena de kilómetros, en el futuro inmediato de nuestras relaciones aparecen verdaderos retos políticos que recuerdan que también en este siglo, Marruecos llegó para quedarse. En la agenda política (2) de nuestras relaciones bilaterales se encuentran problemas de una enorme complejidad: la fuerte presión migratoria con origen en territorio marroquí (3), con el terrible

(1) Véase: MORALES LEZCANO, Víctor: *Africanismo y orientalismo español en el siglo. XIX*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1989. MORALES LEZCANO, Víctor: *España y el norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912-1956)*, Madrid, UNED, 1986. LEGUINECHE, Manuel: *Annual 1921: el desastre de España en el Rif*, Alfaguara, Madrid, 1996. AZAÑA, Manuel: *Causas de la guerra de España*, Critica, Barcelona, 1986. BOSQUE COMA, Alfredo: *Guerra de Ifni: las banderas paracaidistas 1957-1958*, Almena, Madrid, 1998.

(2) Véase: PAREJO/SZMOLKA/MONTABES: «España y Marruecos más allá de la retórica y la coyuntura política», *Temas para el Debate*, número 87 de 2002. CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «Las políticas de seguridad y defensa de los países del Magreb», *Documento de Trabajo* para el Real Instituto Elcano, número 11 de 3 de marzo de 2005, <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/178.asp>. CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «Relaciones Hispano-Marroquíes: una compleja agenda», *Documento de Trabajo* para el Real Instituto Elcano, número 4 de 7 de septiembre de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/8.asp>. LEMUS DE LA IGLESIA, Uxía: «Los elementos constituyentes de la nueva política exterior y de seguridad de España hacia Marruecos (1976-2002)», Congreso Nacional de Estudios de Seguridad, Universidad de Granada, 21 a 25 de octubre de 2002.

(3) Véase: LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*, MAPFRE, Madrid, 1993. LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (director): *Atlas de la inmigración magrebí en España*, TEIM, Centro Carlos V, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996. LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: «El islam y la integración de la inmigración en España», <http://sauce.cnice.mecd.es/~smart4/lopezg.htm>. MARTÍN MUÑOZ, Gema (directora): *Marroquíes en España, estudio sobre su integración*, Fundación Repsol YPF, Madrid, 2003.

añadido del largo rosario de dramas humanos; contenciosos territoriales derivados de reivindicaciones marroquíes sobre Ceuta, Melilla y el resto de territorios españoles en suelo africano; la delimitación de las aguas territoriales (4) con sus implicaciones económicas (5); la especial situación geoestratégica del Estrecho (6); una agenda económica siempre complicada o la situación de la población marroquí afincada en España, requerirán en el futuro de esfuerzos concertados que permitan dentro del respeto mutuo, evitar que se desborden los lógicos cauces de unas relaciones de buena vecindad. Por todo ello, creo fundamental el conocimiento de los resortes que mueven la acción política marroquí, problema este de envergadura dada la opacidad de un sistema que parece basarse en el «hombre» y no tanto en la «función». El segundo «objeto» de mi interés es, como expusimos al inicio, el islamismo. El final de la confrontación política entre dos concepciones del mundo diametralmente opuestas, se tradujo en una de las convulsiones intelectuales más importantes de la historia de la humanidad. La caída del muro de Berlín simbolizaba el final de dos siglos de historia europea, que habían trascendido sus límites geográficos hasta alcanzar a la totalidad del planeta. Dos respuestas emergieron desde el campo vencedor en medio de la incertidumbre: la optimista, encarnada en el profesor Francis Fukuyama (7) que sostenía que la Historia había terminado como proceso evolutivo pero que este final no concluía con la utopía comunista como había afirmado el materialismo histórico, sino que la democracia liberal era la vencedora y nada podría evitar su extensión a la totalidad del planeta (8) y la pesimista, en línea de continuación con la escuela de *realpolitik* de Henry Kissinger (9), representada por el también profesor Samuel P. Huntington (10), cuyo libro: *El choque de civilizaciones* causó un profundo revuelo al afirmar que la incertidumbre provocada por el final del mundo bipolar llevaría a la sociedad a buscar refugio en los elementos más cercanos al ser humano, su

(4) Véase: SUÁREZ DE VIVERO, Juan Luis: «Jurisdicciones marítimas en el estrecho de Gibraltar», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, 22 de julio de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/44.asp>. BERMEJO GARCÍA, Romualdo: «Algunas cuestiones jurídicas en torno al islote de Perejil», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, de 18 de julio de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/40.asp>. SUÁREZ DE VIVERO, Juan Luis: «La isla del Perejil y los conflictos territoriales en el estrecho de Gibraltar: un punto de vista geográfico», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, de 15 de julio de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/31.asp>.

(5) Véase: MORE, Iñigo: «Se multiplica el riesgo petrolero en la frontera sur», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, de 1 de diciembre de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/370.asp>. MORE, Iñigo: «Petróleo: ¿el próximo conflicto hispanomarroquí?», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, de 13 de septiembre de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/60.asp>.

(6) Véase: PÉREZ CAZORLA, José: «Algunas perspectivas sociopolíticas del Mediterráneo Occidental a finales del siglo XX», *Estudios Regionales*, número 47, pp. 161-180, 1997. Ministerio de Defensa. Instituto Español de Estudios Estratégicos: «Diálogo Mediterráneo. Percepción española», *Cuaderno de Estrategia*, número 106, Madrid, 2001. Ministerio de Defensa. Instituto Español de Estudios Estratégicos: «Magreb: Percepción española de la estabilidad en el Mediterráneo, prospectiva hacia el 2010», *Cuaderno de Estrategia*, número 106, Madrid, 2000. Ministerio de Defensa. CESEDEN: «Valoración estratégica del estrecho de Gibraltar», *Cuaderno de Estrategia*, número 26, Madrid, 1998.

(7) FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

(8) Sobre el proceso de construcción ideológica vease: KEPEL, Gilles: *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, pp. 53-82, Paidós, Barcelona, 2004. MANGLANO, Percival: «Los neoconservadores», colaboración para el Grupo de Estudios Estratégicos y Sociales (GEES), número 16, de 10 de septiembre de 2003, www.GEES.org.

(9) KISSINGER, Henry: *Diplomacia*, Ediciones B, Barcelona, 1998.

(10) HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.

cultura, y fruto de ello los conflictos del futuro tendrían una raíz cultural y religiosa y no económica o política.

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 (11-S) dieron una nueva actualidad a la teoría del choque de civilizaciones y Occidente y el islam fueron presentados como dos actores en liza que parecían confirmar sus teorías. Desde el 11-S y los posteriores acontecimientos internacionales que le siguieron, el islamismo se ha convertido en el centro del debate intelectual, desbordando sus propios marcos conceptuales para convertirse en el nuevo «campo de batalla» donde lo que probablemente se dirime es una concepción antagónica de cómo debería ser el mundo (11); junto a ello se ha instalado un discurso cada vez más visible en Occidente que presenta al mundo musulmán como irrecuperable para la modernidad y la democracia, discurso alimentado por el temor y la incomprensión que generan toda una serie de actos y declaraciones realizados por una minoría en nombre del islam. Mohamed Charfi (12) puede ser un ejemplo, inserto dentro de una larga tradición histórica (13), de cómo cuando los intelectuales musulmanes pueden expresarse con libertad, son capaces de desmentir esta visión pesimista del mundo musulmán. No creemos suscitar ninguna polémica al constatar que en multitud de ocasiones esa libertad de expresión y pensamiento no existen, unas veces negada desde el poder político y en otras ocasiones cercenada en nombre de una determinada visión del islam, y es aquí donde creemos estaría situado el verdadero nudo gordiano de la cuestión islamista, a saber: como se relacionan islam y política y cuáles son los efectos de esa relación/asociación sobre la libertad del hombre.

Estructura del trabajo, marco teórico e hipótesis

Este trabajo nos permitirá unir estos dos intereses desde una perspectiva amplia, y para ello, comenzaremos trazando un recorrido político por los acontecimientos que creemos permiten explicar la conformación del actual sistema político marroquí; una verdadera *rara avis*, que sería difícil encuadrar en una clasificación politológica. Una Monarquía parlamentaria que reclama como legitimación de su poder político tanto su origen profético como su papel activo en la lucha por la independencia, dotada además de rasgos fuertemente autoritarios, que no ha dudado en aplastar (14) cualquier oposición real a su pree-

(11) A modo de contrapunto véase: SAID, Edward: «El choque de ignorancias», www.arrakis.es/trazeg/said2.htm. MARTÍN MUÑOZ, Gema: «Los occidentales ignoran casi todo del mundo árabe», http://www.mundoarabe.org/entrevista_a_gema_martin_mu%C3%B1oz.htm. WARRAQ, Ibn (seudónimo): *¿Por qué no soy musulmán?*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2003. Un libro donde el autor no deja «títere con cabeza», afirmando su derecho a decir lo que le venga en gana sobre el islam o el Profeta, con razón o sin ella, y retando a una refutación intelectual de su libro.

(12) CHARFI, Mohamed: *Islam y libertad*, Almed, Granada, 2001.

(13) Véase: FILALY-ANSARY, Abdou: *Repensar el islam: Los discursos de la reforma*, Bellaterra, Barcelona, 2004. Especialmente relevante, Muhamad Abduh que sintetizó el texto coránico en: unicidad de Dios, creencia en el juicio final y la acción como medida del mérito humano. MEDDEB, Abdelwahab: *La enfermedad del islam*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003. AYUBI, Nazih: *El islam político. Teorías tradiciones y rupturas*, Bellaterra, Barcelona, 1996.

(14) Véase: PERRAULT, Gilles: *Nuestro amigo el Rey*, Plaza y Janes, Esplugues de Llobregat, 1991. OUFKIR, Malika y FITOUSSI, Michele: *La prisionera*, Mondadori, Barcelona, 1999. Informes sobre Marruecos de la Organización No Gubernamental (ONG) Amnistía Internacional, a modo de ejemplo: <http://www.derechos.net/amnesty/doc/mona/marruecos1.html>.

minencia política, coexiste con sindicatos y partidos políticos surgidos del Movimiento Nacional y, que pese a la presión monárquica, han mantenido una verdadera capacidad de oposición y actuación independiente; un omnipresente *Majzen* (15) que enlaza pasado y presente, símbolo y contenido; dan fe de la atipicidad del sistema y en parte explican la dificultad para su comprensión. En este recorrido, nos detendremos especialmente en la Corona, no sólo en sus aspectos institucionales sino también en aquellos elementos simbólicos utilizados por ella y que se alejan más de la mentalidad occidental. Que de todo el Magreb, tan sólo en Marruecos continúe en pie la Monarquía no puede explicarse recurriendo únicamente al modelo de protectorado impuesto por Francia. Tras este recorrido por la conformación del sistema político, abordaremos el tema del islamismo marroquí, distinguiendo entre sus diversas manifestaciones: un islamismo legal, que participa en los procesos electorales legitimando las instituciones, a la vez que representa una brecha en el monopolio simbólico religioso, reclamado en exclusividad por el Monarca; un islamismo tolerado, que nominalmente no participa en el juego político del sistema pero que interacciona con él en virtud de su gran fuerza social; y un islamismo violento, reflejo de las convulsiones sociales y políticas que sacuden el mundo musulmán y la sociedad marroquí. Finalmente describiremos cómo el islamismo interacciona con un sistema político que se debate sobre como afrontar un elemento ajeno a gran parte de las élites surgidas del Movimiento Nacional (16) y sus peligrosos resultados para el conjunto del sistema, especialmente para el «Comendador de los Creyentes».

El objetivo del presente trabajo será tratar de valorar si la irrupción en el sistema político marroquí del islamismo proporcionará mayores espacios para la democracia política o bien, actuará como freno a las necesarias reformas del país. En el convencimiento de que la estabilidad política marroquí es fundamental, no sólo en su ámbito regional sino y muy especialmente para España.

Es este un tema complejo, tributario en buena medida del eterno debate sobre como utilizar el concepto *ciencia* aplicado al estudio de la sociedad, debate que la ciencia política no ha resuelto ni previsiblemente podrá resolver. A qué nos referimos cuando hablamos de democracia, técnica de elección o *ethos* político; cuando el jeque Yasin (17), habla de aceptación de la democracia, ¿a qué democracia se está refiriendo? Dado que el concepto en sí mismo es incapaz de ofrecer información fiable entre sistemas alternativos, una definición empírica mínima de democracia será más útil para el presente trabajo. Definiremos pues la democracia como un sistema político en el que se observa: sufragio universal masculino y femenino; elecciones libres, competitivas, periódicas y correctas; más de un partido; fuentes de información alternativa y distinta (18). Siguiendo a Valles y Bosch las características para un proceso electoral libre y competitivo se-

(15) *Supra*, p. 13.

(16) Con este nombre se conoce al abanico de partidos políticos que lucharon por la recuperación de la soberanía marroquí y por el retorno del exilio del sultán Mohamed V. Enarbolaban como bandera de la legitimidad nacionalista su lucha contra la metrópoli, y por ello esperaban dirigir los asuntos del nuevo Estado. El monopolio casi exclusivo en esta designación honorífica lo ostentan el *Istiqlal* y también sus escisiones.

(17) Líder y fundador del Movimiento Islamista Marroquí (*Al Adl Wa L Ihsan*).

(18) MORLINO, Leonardo: *Manual de ciencia política*, p. 85, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1988.

rían: derecho universal al sufragio; convocatoria regular y periódica de las elecciones; libertad de asociación para presentar candidatos; igualdad tendencial de oportunidades de los candidatos para el acceso a los medios de comunicación; neutralidad del Gobierno en la organización del proceso electoral; garantías para una libre emisión del voto; recuento público de los votos; aplicación de las reglas preestablecidas para adjudicar los escaños entre candidatos; existencia de una instancia independiente para dirimir los conflictos suscitados por la aplicación de las normas electorales (19). Con estos mínimos mimbres se evitará el complicado debate sobre los referentes culturales y se centrará la cuestión en su aspecto esencial: la libertad política. De esta forma, esperamos poder soslayar las preguntas del profesor Mohamed Najib Ba (20), sin caer por ello en un nihilismo político que finalmente tampoco sirva para explicar nada:

«¿Hay algo más herético que leer el sistema constitucional marroquí a través de una sola clave modernista, referida a los cánones de la democracia liberal? Por el contrario, ¿hay algo más restrictivo que aprehenderlo en función del enfoque tradicionalista, que prefigura los fundamentos originarios arabomusulmanes?»

El marco teórico desde donde partiremos, será el de la primacía monárquica en el sistema político marroquí, tratando de no caer en los estereotipos denunciados por Bernabé López:

«En España en concreto se designa con el apelativo *alauí* (21) hasta el último súbdito, barco, pez o tomate del vecino Reino. Este cliché, que enmascara y oculta la existencia de una sociedad de 28.000.000 de almas y largos siglos de existencia, tiene su correlato político en otro estereotipo que tampoco ha favorecido su imagen exterior: todo se cuece en Palacio» (22).

Pero convencidos de que los instrumentos administrativos colocados bajo su estela por la colonización y los procesos de reinención activa de la tradición hacen de la Monarquía marroquí (23), algo más que un *primus inter pares*. Sin por ello desconocer o negar los procesos de cambio que se viven en una sociedad tan compleja y cambiante (24) como la marroquí.

Varias serán las hipótesis que trataremos de confirmar con el presente trabajo de investigación.

(19) VALLES, José M. y BOSCH, Agustín: *Sistemas electorales y gobierno representativo*, p. 15, Ariel, Barcelona, 1997.

(20) NAJIB BA, Mohamed, «Un constitucionalismo ambivalente: pluralismo e ideología unanimitaria en Marruecos», *Revista Internacional de Sociología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), p. 195, número 14, 1996.

(21) La dinastía alauí es fundada por Mulay Rachid. Originaria de Tafilalet se impondrá paulatinamente sobre los poderes autónomos, en los que por entonces se repartía Marruecos, tras conquistar las ciudades de Taza y Fez en 1666.

(22) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: «Marruecos prepara el cambio», *Política Exterior*, número 64, p. 119, 1998.

(23) Seguiremos para ello a: TOZY, Mohamed: *Monarquía e islam político en Marruecos*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

(24) Véase: NÚÑEZ/VILLAVARDE/GARCÍA-LUENGOS/ANGULO/MAYO/Barreñada: *Redes sociales en Marruecos. La emergencia de la sociedad marroquí*, Icaria, Barcelona, 2004. ROQUE, María Ángeles (directora): *La sociedad civil en Marruecos: la emergencia de nuevos actores*, Icaria, Barcelona, 2002.

Primera hipótesis: el éxito electoral del islamismo marroquí como movimiento político emergente, lejos de actuar en su beneficio, actuará en detrimento suyo. La maniobra de cooptación de una parte del islamismo, fue organizada desde Palacio con dos objetivos; uno, la imbricación del islamismo en el sistema, imbricación que para los islamistas representaba un peaje a pagar, en forma de acatamiento de las reglas de juego impuestas por Palacio y para el sistema un plus de legitimidad al ampliar su base social; dos, dividir el islamismo marroquí en dos campos imaginarios, buenos y malos islamistas, y de esta forma poder condenar al ostracismo a su ala más irreductible, encarnada en la asociación del jeque Yasin, contraria a la negociación política con el poder. Los frutos electorales cosechados por el islamismo «legal», han sido sencillamente espectaculares. En el año 1997 el Partido de Justicia y Desarrollo (PJD) se presentó en menos de la mitad de las circunscripciones electorales, aun en tales circunstancias, «obtuvo» nueve escaños a los que probablemente se debieron haber sumado otros dos. En el año 2002, en la estela de la conmoción internacional por los atentados del 11-S, desde el Ministerio del Interior se utilizaron los medios a su alcance para manipular las circunscripciones electorales a fin de evitar un éxito islamista, éxito difícilmente aceptable en el exterior, especialmente para el tradicional aliado estadounidense. Aún así, el PJD obtuvo 42 escaños, a los que hubieran debido sumarse otros diez, restados en una maniobra política aceptada por el PJD, consiguiendo ser la tercera fuerza política del Reino. Bajo este prisma, la maniobra de cooptación adquiere un cariz completamente diferente, pasando de cooptación a contención. Escenario este difícilmente tolerable para una Monarquía, que ha basado gran parte de su preeminencia política en el arbitraje y la negociación política con actores más débiles, incapaces de cuestionar de manera efectiva su hegemonía en el sistema.

Segunda hipótesis: no resulta relevante para el sistema político marroquí que el islamismo acepte la democracia como marco conceptual para el desarrollo de su acción política. Esta cuestión es sólo relevante de cara a la imagen pública del Reino en el exterior. El verdadero problema político marroquí es estructural y parte de la fosilización tanto de la Monarquía como de los partidos surgidos del Movimiento Nacional; atrapados en la dinámica de cualquier monopolio, la apertura «del mercado» puede suponer su desaparición. Lo relevante en este caso sería que el islamismo que se integra en el sistema lo haga aceptando las normas de actuación que se le impongan a fin de no alterar el *statu quo* de donde Monarquía y partidos «tradicionales» obtienen su poder. En este sentido resulta paradigmática la situación del movimiento liderado por Yasin, que declara con idéntica convicción al PJD su aceptación de la democracia como marco en el que desarrollar la acción política.

Tercera hipótesis: dado que el islamismo marroquí no representa un bloque homogéneo, donde uno de sus actores más importantes mantiene una dura crítica contra la totalidad del sistema al precio de su ostracismo político, el desarme ideológico del islamismo como coste de la integración, irá en detrimento tanto de los islamistas «de Palacio» como del propio sistema. Para el poder, por abortar los beneficios que esperaba recoger con la cooptación, y para los islamistas porque pueden ser presentados por los islamistas no integrados, bajo el mismo prisma que el poder, es decir, perderían lo que ha sido su mejor banderín de enganche, aparecer limpios de la corrupción y complacencia que

envuelve la vida política marroquí, y por lo tanto representar la mejor baza electoral para poder llevar a cabo el ansiado desarrollo económico.

Agradecimientos

Es obligado nuestro reconocimiento a la labor como director del doctor Echeverría, sin su impulso constante hacia la dirección correcta, este trabajo hubiera resultado imposible de analizar.

El sistema político marroquí: conformación histórica

El 30 de marzo de 1912, la República Francesa y Marruecos acordaban el fin de la independencia marroquí. Largo proceso este, que se gestaba desde hacía más de medio siglo y que concluiría bajo la fórmula del Protectorado dual franco-español. Nadie mejor que el gran residente francés, Lyautey (25), para describir la fórmula del Protectorado:

«La concepción del protectorado es la de un país que conserva sus instituciones, su gobierno y su administración a través de sus órganos propios, bajo el mero control de una potencia europea que le substituye en la representación exterior, se hace cargo de la administración de su ejército y de sus finanzas y lo dirige en su desarrollo económico. Lo que caracteriza a esta concepción es la fórmula control, en cuanto opuesta a la administración directa» (26).

En su artículo primero el Tratado del Protectorado establecía lo siguiente:

«El Gobierno de la República Francesa y su Majestad el Sultán están de acuerdo en instituir en Marruecos un nuevo régimen que implique las reformas administrativas, judiciales, escolares, económicas, financieras y militares que el Gobierno francés juzgue útil introducir en el territorio marroquí. Este régimen salvaguardará la situación religiosa, especialmente la de los habices. Impulsará la organización de un *Majzen* jerifiano reformado.

El Gobierno de la República se concertará con el Gobierno español respecto de los intereses que este Gobierno tiene por su posición geográfica y sus posesiones territoriales en la costa marroquí. Igualmente la ciudad de Tánger guardará el carácter especial que se le ha reconocido y que determinará su organización municipal» (27).

Como desarrollo del Tratado, se firmó el Convenio Hispano-Francés en Madrid el 27 de noviembre de 1912 que establecía en su artículo primero lo siguiente:

«El Gobierno de la República Francesa reconoce que, en la zona de influencia española, toca a España velar por la tranquilidad de dicha zona y prestar su asistencia

(25) Hubert Lyautey, primer residente general francés desde el año 1912 a 1925.

(26) MORALES LEZCANO, Víctor: *España y el norte de África: El Protectorado en Marruecos (1912-1956)*, p. 167, UNED, Madrid, 1986.

(27) Documento tomado del libro: *El Magreb contemporáneo. Las relaciones de España con el norte de África*, p. 171, Fundación General de la UNED, año académico 2003-2004.

al Gobierno marroquí para la introducción de todas las reformas administrativas, económicas, financieras, judiciales y militares de que necesita...» (28).

La firma del Protectorado en modo alguno significaba el comienzo de una acción pacífica europea en Marruecos, donde extensos territorios, especialmente en el Rif y en el Alto Atlas, tuvieron que ser sometidos por la acción militar (29). En este contexto, Abdallah Laroui (30), distingue tres niveles de resistencia sucesivos a la penetración occidental: el Estado constituido; las cofradías, que de sentido primario religioso pasarían a la acción política y la *yemma* (consejos locales) que sólo saldría a la luz ante el fracaso de los niveles anteriores. La institución del Protectorado puso fin a la eficacia del Estado frente a la penetración extranjera. Desde ese momento y en progresión creciente las fuerzas que combatan para la metrópoli lo harán en nombre del Sultán y teóricamente al servicio del Estado. Es cuando las cofradías toman el relevo en una lucha que de todas maneras estaba condenada al fracaso, dada la disparidad de medios humanos y materiales y en buena medida también, por la incomprensión que generaban entre la administración del *Majzen* y las élites urbanas marroquíes, contrarias al misticismo milenarista de las cofradías. Como rasgos de esta resistencia, A. Laroui (31) distingue las siguientes características: ruptura con la élite política marroquí, contraria a un combate tan desigual; el milagro de parte de Dios, como factor de la resistencia; división y dispersión geográfica de la resistencia junto a la negativa a aceptar la derrota.

Desastres, como el español de Annual, dan prueba de la ferocidad de una resistencia armada que, pese a todo, finalizó en el año 1934. Tras su fracaso, el relevo en la contestación al Protectorado lo tomarán los nacionalistas. Este primer nacionalismo se desarrolló especialmente en las zonas urbanas de ambos Protectorados, para su armazón ideológico, se inspiraron en el ideario de la *salafiya*, presente en Marruecos desde principios de siglo, donde había sido difundido por figuras como Abu Chuaib o Muhammad Ben Larbi Alauí. Chakib Arslan, de origen sirio-libanés, tuvo especial importancia en este primer impulso nacionalista, al hacer de enlace entre diferentes movimientos panárabes y panislamistas, de ahí que el nacionalismo marroquí estuviera presente en el Congreso Panislámico (32) de Jerusalén en el año 1931. Estas ideas, encontraron un rápido eco en la clase media urbana, en dificultades económicas tras verse obligada a competir con la industria europea y de donde saldrían los líderes del nacionalismo (33). Entre los años 1926 y 1930, se gestan los primeros núcleos nacionalistas organizados; unos, de tendencia religiosa alrededor del *alfaquí* Bel Ghazi, de donde emergería la figura de Allal Al Farsi (34), y una tendencia más laica, en torno a Ahmed Balafrey, que organiza en Rabat la «Sociedad de amigos de la verdad». Ambos grupos convergerían en el año 1927 (35).

(28) *Ibidem*, p. 173.

(29) MORALES LEZCANO, Víctor: *España y el norte de África...*, p. 220.

(30) LAROUÍ, Abdallah: *Marruecos: islam y nacionalismo*, p. 106, MAPFRE, Madrid, 1994.

(31) *Ibidem*, p. 125.

(32) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *El mundo árabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, p. 167, Síntesis, Madrid, 1997.

(33) *Ibidem*, p. 166.

(34) Líder del partido *Istiqlal* desde su fundación y su verdadero ideólogo, de formación tradicional, basó toda la teoría del partido en el islam salafista.

(35) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *El mundo árabo-islámico...*, p. 166.

Las cláusulas y el espíritu del Protectorado, fueron cumplidas en cierta medida por el residente Lyautey (36), y fue este cumplimiento el que provocaría su sustitución, alentada por unos colonos que deseaban seguir el modelo argelino de colonización en Marruecos. El inicio de un nuevo tipo de resistencia se situó en el *dahir* bereber del año 1930, en el que se pretendía, siguiendo el modelo argelino, colocar a la población de origen bereber al margen del derecho musulmán ejercido por el Sultán (37). El citado *dahir* bereber, origen del Movimiento Nacional en ese año (38), fue percibido por la población musulmana como una nueva cruzada del occidente cristiano contra el islam y activó una fuerte reacción nacionalista, al tiempo que alertaba al Sultán sobre las futuras intenciones de la Residencia (39). La aparición en Marruecos de un movimiento nacionalista, se podría explicar convencionalmente como el resultado del impulso modernizador del Protectorado. El impulso político, llevaría aparejado la «semilla» del cambio social, que junto con la situación internacional tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, terminaría con él. Abdallah Laroui (40), encuentra sin embargo, tres elementos para apuntar otra explicación al origen del nacionalismo marroquí: el *salafismo* (41) marroquí, movimiento musulmán de reforma social previo al impulso modernizador del Protectorado; la escisión del Movimiento Nacional en el año 1937, entre los «intelectuales» universitarios de izquierdas y los antiguos alumnos de la Qarawiyyin (42), que serían quienes lograrían movilizar a las masas; y la figura del Sultán como símbolo político y líder indiscutido de la independencia, en un proceso genuinamente marroquí. Estos tres elementos, llevan a Laroui a dudar de que la explicación clásica en la formación de la conciencia nacional pueda ser aplicada al caso marroquí. Laroui ve en estos tres elementos, la culminación de un largo proceso histórico y si Allal al Fassi pudo liderar la escisión del año 1937 fue porque conectó con el impulso socio-histórico marroquí anterior al Protectorado, y que, según Laroui, culminó en el nacionalismo.

La primera acción política coordinada para lograr la independencia fue el Comité de Acción Marroquí (*Kutla al Amal al Wataní*), fundado en el año 1934, que elaboró un plan de reformas políticas tendentes a devolver al Protectorado su espíritu y a lograr la progresiva devolución del poder a manos marroquíes. Dicho plan, que fue enviado al sultán al residente general y a Pierre Laval, primer ministro de la República; para su organización interna utilizó la estructura de las cofradías, lo que no es extraño al ser las mezqui-

(36) BALTA, Paul: *El Gran Magreb. Desde la independencia hasta el año 2000*, p. 98, Siglo XXI de Editores, Madrid, 1994.

(37) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos en trance*, p. 102, Biblioteca Nueva de Política Exterior, Madrid, 2000.

(38) MORALES LEZCANO, Víctor: *España y el norte de África...*, p. 222.

(39) ABDELATIF Agnouche, citado por SEGURA I MAS, Antonio: *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, p. 124, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1994.

(40) LAROUÏ, Abdallah: *Marruecos: islam y...*, pp. 158-159.

(41) Movimiento de reforma musulmán, iniciado por Al-Afgani a finales del siglo XIX, el salafismo se opone al islam popular, el papel de los *ulemas* y la separación en escuelas del derecho musulmán. El *salafismo* es una respuesta ante el triunfo de la modernidad europea, en el sentido de repensar esta modernidad conjugándola con el retorno a los primeros momentos del islam, reivindica el derecho a la interpretación de los textos sagrados.

(42) Universidad musulmana marroquí situada en la ciudad de Fez, fundada en el año 859.

tas el lugar habitual para la propaganda nacionalista (43). El personaje central del Comité, formado por diez personas, fue Mohamed Hassan al Uazzani, y de dicho Comité saldrían las personalidades centrales en la fundación del partido *Istiqlal*. La respuesta a estas demandas consistió en enviar al exilio a sus líderes. Así, dentro del Movimiento Nacional marroquí se articulan dos discursos políticos, uno, de inspiración *salafista*, encabezado por Allal al Fassi y el otro de corte modernista, educado en francés y agrupado en torno al politólogo Hassan al Uazzani. El 11 de enero de 1944 se fundó el *Istiqlal*, que en su manifiesto fundacional, firmado por 58 personalidades, denunciaba la situación del Protectorado, apartado de su espíritu y letra con el único fin de beneficiar a la metrópoli y a sus colonos. Elemento político fundamental en el discurso del *Istiqlal* será la reclamación de la independencia bajo la autoridad del sultán Mohamed V (44):

«Marruecos constituye una sociedad homogénea que, bajo la alta dirección de su Soberano, toma conciencia de sus derechos y deberes.»

El eco del manifiesto desbordo a sus firmantes (45) y provocó la alarma entre la colonia francesa, que respondió encarcelando a varios líderes nacionalistas, y afirmando que beneficiaba a los alemanes. El *Istiqlal* se convertirá en el partido hegemónico en la lucha por la independencia, aunque no será el único. En la zona bajo Protectorado español estos acontecimientos coexistían con la situación interna del régimen; tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, desde Madrid y Tetuán se alentó el nacionalismo marroquí de los partidos establecidos en Tetuán y Tánger; en buena medida, como política de respuesta ante una IV República Francesa beligerante con el Franquismo. Por otro lado, el apoyo al nacionalismo marroquí permitía activar la simpatía árabe al régimen (46), en esos momentos aislado internacionalmente.

En abril de 1947, el Sultán pronunció un discurso en Tánger en el que se apuntó la convergencia de objetivos entre el Trono y el *Istiqlal*; su discurso reivindicaba el carácter árabe musulmán de Marruecos, olvidando cualquier referencia a la metrópoli; siguiendo el sentido de sus palabras se negó a formar parte de la Unión Francesa. También negó su firma al *dahir* que establecía la cosoberanía en el ámbito municipal y en una visita a Francia pidió el fin del Protectorado (47). Esta unión de objetivos entre el Trono y los nacionalistas colocaba al Sultán en el punto de mira de la Residencia General Francesa, que trató de abrir brecha entre los dos actores políticos; al no lograrlo, el residente Guillaume depuso al Sultán el 20 de agosto de 1953, sustituyéndole por Muley Arafa. La deposición de Mohamed V por la Residencia General Francesa, sirvió de catalizador a la acción española en el Protectorado, prodigándose el alto comisario español, general García Valiño, en actos de adhesión al Sultán depuesto. Los partidos nacionalistas marroquíes en zona española intensificaron su actividad política, especialmente el Parti-

(43) SEGURA I MAS, Antoni: *El Magreb del colonialismo al islamismo*, p. 149, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1994.

(44) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político, cuarenta años de procesos electorales*, p. 5, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2000.

(45) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *El mundo árabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, p. 195, Síntesis, Madrid, 1997.

(46) MORALES LEZCANO, Víctor: *España y el norte de África...*, p. 224.

(47) SEGURA I MAS, Antoni: *El Magreb del colonialismo...*, p. 161.

do de las Reformas liderado por Abdeljalek Torres, llegándose en algunos momentos a hacer «la vista gorda» con el tráfico de armas hacia la zona francesa (48).

La sustitución del Sultán se articuló desde la Residencia involucrando a los poderes marroquíes que veían peligrar su estatus, entre los que tuvo especial relevancia la actuación del *pacha* de Marraquech, El Glai. El cambio dinástico no dio los frutos esperados por la Residencia y la situación político-social degeneró en una espiral violenta de acción-reacción que se volverá insoportable. El 1 de octubre Muley Arafa abdicaba. El 2 de marzo de 1956, Francia y Marruecos acordaban derogar el Tratado de Fez y el 7 de abril de 1956, España y Marruecos, firmaron el final del Protectorado, alcanzando así su independencia.

El periodo que se abre tras la independencia, comenzaba con dos actores políticos en liza: el Movimiento Nacional y la Monarquía encarnada por Mohamed V. Para Bernabé López García (49) tras la independencia comenzó el intento sistemático por parte de la Monarquía de marginar al Movimiento Nacional, un nacionalismo que también hará de su lucha por la independencia la justificación para exigir el monopolio exclusivo del campo político. El Marruecos independiente, es un país dividido entre dos élites políticas fruto del Protectorado dual, de lenguas distintas y resuelto en beneficio de las élites francófonas y con núcleos de resistentes armados, organizados en el Ejército de Liberación, con la voluntad política de continuar la lucha para «liberar» todo el Magreb de la presencia colonial.

A esta situación compleja se sumaría la insurrección de varias zonas del Reino, especialmente del Rif, reprimida esta última con inusitada violencia. Pierre Vermeren habla incluso de la utilización de Napalm (50) para sofocar la revuelta, especialmente grave por remitir a los problemas entre la comunidad bereber y la población árabe. Con el paso de los años, el propio Hassan II reconocería haber encabezado la represión, hasta entonces «adjudicada al *Istiqlal*» (51). El 9 de julio de 1957, Mohamed V romperá con la tradición histórica como parte de su programa para asegurar la perennidad del Trono (52), nombrando heredero a su hijo, Muley Hassan, función que hasta entonces realizaba un Consejo de *ulemas* (53) tras la muerte del soberano. Igualmente, el 18 de agosto de ese mismo año la fórmula «Su Majestad Imperial el Sultán», es cambiada por «Su Majestad el Rey» (54). Tras la independencia el juego político se articuló inicialmente a través de una Asamblea Consultiva; presidida por Ben Barka, fue reunida por primera vez el 12 de

(48) MORALES LEZCANO, Víctor: *España y el norte de África*, p. 254.

(49) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos en trance...*, p. 24.

(50) VERMEREN, Pierre: *Marruecos en transición*, p. 186, Almed, Granada, 2002.

(51) PINO, Domingo del: *Marruecos, entre la tradición y el modernismo*, p. 155, Universidad de Granada, Biblioteca de Sociología y Ciencias Políticas, Granada, 1990.

(52) BALTA, PAUL: *El gran Magreb...*, p. 103

(53) Esta función colocaba en manos de los *ulemas* un enorme potencial político, que a lo largo de la historia marroquí trajo innumerables problemas entre facciones, llegando incluso a deponer a un sultán «por un exceso de amor a los placeres terrenales». Sin olvidar que la subida al trono de Ben Arafa fue legitimada por los *ulemas* de Fez. La decisión de Mohamed V, fue criticada por el *alim* Muhammad Ben Larbi, que emitió una *fatwa* en 1962 condenando la decisión, este *alim* era miembro de la Familia Real (Larramendi-1996).

(54) BALTA, PAUL: *El gran Magreb...*, p. 103.

noviembre de 1956 y suprimida en mayo de 1959. En dicha Asamblea se optó por una representación corporativa: partidos y sindicatos, agricultores, asociaciones culturales, médicos, ingenieros, abogados, *ulemas* y un rabino, donde el *Majzen* (55) retomó su tradicional manejo de la sociedad fomentando oposiciones, en perjuicio del *Istiqlal* y sus aspiraciones de hegemonía política:

«En efecto, la mayor preocupación de la Monarquía, inmediatamente después de la independencia, consistía en destruir la realidad del partido dominante y en promover un sistema de partidos de tipo mayoritario. La existencia, especialmente desde 1956, de un tablero político plural confirmaba mucho más la realidad de la dominación del *Istiqlal*, que la de un pluripartidismo equilibrado. El multipartidismo era, ante todo, un instrumento estratégico de la Monarquía con el doble objetivo de asegurar el monopolio político del Trono y neutralizar al *Istiqlal*. La política de segmentación del partido dominante requería una doble instrumentación. La primera dependía del pluralismo tradicional y consistía en reactivar las fidelidades rurales y locales tradicionales a fin de “estorbar” al Gobierno dirigido entonces por el ala izquierda del *Istiqlal*. La segunda consistía en la promoción de ese pluralismo bajo las apariencias de un seudoliberalismo. La idea defendida entonces, particularmente por Guedira (56), era que la complejidad de la sociedad marroquí necesitaba la competición entre diversos grupos alrededor del poder del Estado, y que el ejercicio del poder por un solo partido comprometía fundamentalmente la estabilidad del Gobierno. El ejercicio del poder por un partido único destruiría la función esencial de arbitraje de la Monarquía. Sin esa función la Monarquía se convertiría en un anacronismo» (57).

Fruto de esta política de oposiciones controladas, fue la escisión del ala izquierda del *Istiqlal*, liderada por Mehdi Ben Barka, que formará la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP) a uno de cuyos dirigentes confió Mohamed V la dirección del Gobierno en 1958 (58) en un intento de dar un giro social a la situación del país. Los primeros gobiernos marroquíes, tanto del *Istiqlal* como de la UNFP, diseñaron una política tendente al logro de la independencia económica, a través de un modelo de desarrollo autocentrado (59), siguiendo con ello las palabras de Mohamed V:

«La independencia política que acabamos de recuperar no tendría ningún sentido si no nos permitiera realizar nuestra independencia económica.»

Abdallah Ibrahim sería quien como primer ministro elaborara un plan de desarrollo «dirigista», que recogía las ideas económicas que el Movimiento Nacional había defendido desde la independencia (60); su salida del Gobierno en 1960, se acompañó de una revisión de los planes económicos en un sentido más liberal y menos intervencionista. Esta tendencia económica de corte liberal se consolidará con el paso del tiempo y será una

(55) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político...*, p. 7.

(56) Ahmed Reda Guedira, (muerto en 1995) consejero real de Mohamed V y segundo hombre del Régimen tras la entronización de Hassan II.

(57) NAJIB BA, Mohamed, «Un constitucionalismo ambivalente...», pp. 199-200.

(58) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos en trance...*, p. 26.

(59) HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel: *La política exterior de Marruecos*, p. 57, MAPFRE, Madrid, 1997.

(60) *Ibidem*.

de las características marroquíes, rota parcialmente durante el periodo 1973-1977, en el que la deteriorada situación política llevó a Hassan II a la fórmula de la *marroquinización* de la economía, donde el Estado jugaría un papel determinante como impulsor y a la vez se buscaría la entrada de capitales extranjeros, junto a la recuperación de las tierras aún en manos de los colonos, como forma de asociar a la clase media al Régimen (61).

Las primeras elecciones libres en Marruecos fueron las municipales de 29 de mayo de 1960. En ellas el gran debate se centró en la organización administrativa del territorio, división que reflejaría el diseño político buscado desde Palacio para con las divisiones administrativas romper el marco tribal tradicional, y dar paso a otro en el que los partidos fueran el cauce de participación ciudadana. Como resultado de las elecciones se hizo patente la existencia de «dos Marruecos», el rural y el urbano, este último el bastión del *Istiqlal* y la UNFP, y el mundo rural como firme apoyo del Trono (62). El 26 de febrero de 1961 moría Mohamed V, sucediéndole en el Trono su hijo, que con el nombre de Hassan II, comenzaba un reinado que duraría 38 años.

El siguiente paso en la conformación política del Reino fue dotarse de una Constitución. Para su elaboración se designó un Consejo Constitucional en el que sólo participaba el *Istiqlal*, optando el resto de partidos por el boicoteo alegando la necesidad de una Asamblea Constituyente que nunca llegó a existir por la decidida voluntad del Monarca de optar por una constitución otorgada:

«La Constitución que he hecho con mis manos, que será difundida por todo el territorio del Reino y en un plazo de 20 días será sometida a aprobación, esta Constitución es ante todo la renovación del pacto sagrado que siempre ha unido al pueblo y al Rey» (63).

El texto, sometido a referéndum, prohibía en su artículo tercero el partido único (64), lo que lograba frenar la hegemonía del *Istiqlal* y garantizar el papel de árbitro de la Monarquía (65). Con una participación del 85%, la Constitución fue aprobada el 7 de diciembre de 1962, con el 81% de los votos emitidos (66). Se creaba un Parlamento bicameral dividido en una Cámara de Representantes, que se elegiría por sufragio directo, y la de Consejeros, con dos tercios elegidos por asambleas locales y un tercio por las Cámaras Profesionales también elegidas por sufragio indirecto.

Las legislativas del año 1963 marcarán la pauta del sistema político marroquí: la constante explosión de los partidos, no sólo de la oposición sino también de la representación oficialista (67); Larramendi no duda en elevar esta atomización a característica del sistema de control monárquico sobre los partidos. A las elecciones concurrirán una

(61) *Ibidem*, p. 62.

(62) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político...*, p. 12.

(63) TOZY, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, p. 73.

(64) HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel: «La política exterior de Marruecos dominio reservado de la Monarquía», *Revista Internacional de Sociología*, CSIC, número 14, p. 103, 1996.

(65) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político...*, p. 14.

(66) Los datos sobre procesos electorales están tomados de la obra de: LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político...*, en caso contrario, se hará constar.

(67) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: «Marruecos prepara el...», p. 122.

coalición de partidos y personajes independientes bajo el patrocinio del ministro del Interior, Ahmed Reda Guedira: el Frente para la Defensa de las Instituciones Constitucionales (FDIC) que se beneficiará del apoyo oficial y de la sobre representación de las zonas rurales en detrimento de las urbanas, aún así sufriría un cierto descalabro electoral (68). En la Cámara de Representantes, el FDIC obtendrá 69 escaños, el *Istiqlal* 41 y la UNFP 29. En la segunda Cámara, cuya elección estuvo marcada por un boicoteo de protesta del *Istiqlal* y la UNFP, el FDIC acaparó 102 de 115 miembros. La vida de éste Parlamento será corta y tumultuosa, la oposición se integró a regañadientes, movida por la estela nacionalista de un conflicto fronterizo con Argelia; y su actuación tendió a poner de manifiesto la deriva autoritaria que tomaba el Régimen (69). Esta situación de confrontación permanente sería calificada por el propio Rey como «estéril», finalmente, el Parlamento será disuelto el 7 de junio de 1965, a raíz del estallido social y la revuelta de la Universidad, estableciéndose el estado de excepción previsto en la Constitución. La Corona y el Movimiento Nacional vivían su primer divorcio político. En los cinco años que duró el estado de excepción, la Monarquía se apoyará en los militares para reprimir a la oposición política; Carlos Echeverría (70) describe el proceso por el cual las Fuerzas Armadas se habían ido afianzando como el firme y leal apoyo del Trono, simbolizado en su lema: «Dios, Patria, Rey», y ellas serían el instrumento para lograr los objetivos monárquicos territoriales y el control interno del país. El 29 de octubre del 1965 desaparece Ben Barka en París, de lo que la Justicia francesa responsabilizará al ministro de Defensa, general Ufki. Detenciones de líderes sindicales y políticos y la denuncia de supuestos complots, que permitirán arrestar opositores, fueron habituales en estos años.

El 8 de julio de 1970 el Rey anunció una consulta para aprobar una nueva Constitución que afirmaba aún más su hegemonía y fijaba el papel del Parlamento en el de mero testigo de los actos del Gobierno. Todos los partidos, excepto el Movimiento Popular (MP) y el Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD) defendieron el no, pero la Constitución fue aprobada con la sospechosa participación del 93,15% y con el 98,7% de votos favorables. Un mes después se eligió la Cámara de Representantes que lleva a la recomposición del viejo *Istiqlal*. El *Istiqlal* y la UNFP formarán la *Kutla* (bloque) para oponerse a la acción del Gobierno.

El 10 de julio de 1971, el Rey celebraba su cumpleaños en el palacio de Sjjirat, cuando la celebración se vio interrumpida por la irrupción de soldados que dispararon contra los invitados. El golpe lo encabezaba el general Medbuh, jefe de la Casa Militar del Rey, que murió en extrañas circunstancias durante los acontecimientos en el palacio. Al parecer, el detonante del golpe en el caso del general Medbuh fue la presentación de pruebas en un viaje a Estados Unidos de la corrupción del Gobierno (71). Como consecuencia del golpe y su posterior represión, las Fuerzas Armadas quedaron decapitadas pues de doce

(68) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos en trance...*, p. 32.

(69) *Ibidem*.

(70) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «El papel de las Fuerzas Armadas Reales en el Marruecos de hoy», *Documento de Trabajo* para el Real Instituto Elcano, número 47 de 28 de febrero de 2003, <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/47.asp>.

(71) MIGUEZ, Alberto: *Marruecos en la encrucijada*, p. 18, Miguel Castellet, Madrid, 1973.

generales tan sólo cinco sobrevivieron (72). Cuando los rebeldes informaron por radio que el Rey había muerto y se instauraba la República, ni el pueblo ni la oposición parecieron impresionados, lo que contrastaba vivamente con la situación creada por la deposición de Mohamed V (73) por la Residencia General.

Las razones profundas por las que una Monarquía que se había apoyado en las Fuerzas Armadas «perdía el suelo bajo sus pies» hay que buscarlas en el protagonismo que tenía la cúpula militar en la política gubernamental y en el efecto de imitación que ejercían los regímenes militares del mundo árabe (74), especialmente la Libia de Muammar el Gadafi.

Después de 13 meses se escenificaba el segundo acto del drama, y esta vez el actor principal sería el general Ufkir, el hombre de confianza del Rey. El 16 de agosto de 1972 el avión que trasladaba al Rey desde Francia a Marruecos, fue interceptado por seis cazas marroquíes a la altura de Tetuán. Tras un aterrizaje de emergencia, los cazas atacaron el aeropuerto, causando 20 muertos. Posteriormente bombardearían el Palacio Real de Rabat (75), sin lograr acabar con el Rey. Una vez que el golpe fracasó los indicios apuntarán directamente al general Ufkir. El segundo golpe demostraba fehacientemente lo aislada que se encontraba la Monarquía, y la necesidad de realizar cambios políticos que permitieran superar la situación (76). Como de alguna manera trataba de hacer la Constitución de 1972, que contenía algunas modificaciones relevantes en su articulado. El golpe frustrado encabezado por Ufkir, aceleró la necesidad del Monarca de ampliar sus apoyos políticos.

El 23 de septiembre de 1972 el Rey envió un documento a seis personalidades políticas con el que trataba de salir del aislamiento y en el que el Rey afirmaba que:

«Sería eficaz que los hombres fieles a la nación y a sus ideales conjuguen esfuerzos, se unan, se den una voluntad fuerte y juntos busquen asegurar para todos prosperidad y bienestar.»

Desde el Gobierno, se realizaron gestos políticos para facilitar el acercamiento a la oposición: en el año 1972 los comunistas editaron por primera vez un periódico, en el año 1974 se legaliza la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) liderada por Buabid, heredera de Ben Barka. También se legalizará el comunista Partido del Progreso y el Socialismo (PPS) de Ali Yata. Como resultado de este proceso de distensión la oposición aceptó tácitamente la Constitución de 1972.

El año 1975 marcó un punto de inflexión en la historia política del Reino, al retornar la cuestión del «déficit territorial» marroquí. La «Marcha Verde» fue un acontecimiento fundamental, pues si para España representó el final de una época en Marruecos sirvió para apuntalar un nuevo, aunque efímero, comienzo bajo la dirección del trono. El aconte-

(72) *Ibidem*, p. 31.

(73) *Ibidem*, p. 33.

(74) MORALES LEZCANO, Víctor: *Diálogos ribereños, conversaciones con miembros de la élite marroquí*, p. 29, UNED, Madrid, 2002.

(75) MIGUEZ, Alberto: *Marruecos en...*, p. 57.

(76) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político...*, pp. 29-30.

cimiento puede describirse en dos fases sucesivas. En la primera fase, lo que ocurrió puede describirse básicamente como una inteligente maniobra de presión política ante una cuestión territorial. El 16 de octubre de 1975, Hassan II hizo pública la organización de una marcha para exigir la devolución de las zonas del Sáhara bajo control español. Entre el 5 y el 9 de noviembre 350.000 civiles «armados» con ejemplares del Corán y bajo el simbólico color verde islámico, marcharon dentro de zona bajo control español sin encontrar resistencia, para tras esto, retornar a sus lugares de partida. En una segunda fase se podrán observar las consecuencias que se derivaron para el sistema político marroquí. De refundación del Régimen habla sin duda Abdallah Laroui cuando equipara el discurso y actuación del Rey con «la gesta heroica del 20 de agosto de 1953»:

«El que hoy os habla no es el hijo de Muhammad hijo de Yuisuf, el que ocupa el Trono de Marruecos, es el símbolo del Estado y de la tradición, el contratante de la *bai'a*. Marruecos está en peligro, ha llegado la hora de renovar el juramento de fidelidad» (77).

El impulso político generado por el sentimiento nacionalista, exacerbado por la «Marcha Verde» y liderado desde el Trono, permitió al Monarca acabar con el permanente cuestionamiento de la oposición a su preeminencia en el sistema; conviene prestar atención a las palabras de Abdallah Laroui:

«El verano de 1975 llegaba a su fin y todos esperábamos una llamada. Sentíamos que, a través de esta espera, se expresaba confusamente en nosotros la memoria colectiva. Y aquí es donde interviene la historia. Era obvio que estábamos viviendo una situación comparable a muchas otras experimentadas por Marruecos en su lucha plurisecular contra los invasores ibéricos. En el mes de agosto de 1578, la víspera de la decisiva batalla de Ued el Majazin, el país se hallaba al borde de la desintegración y del sometimiento. Fueron los voluntarios llegados de todos los puntos del Reino los que lo salvaron del desastre, al conseguir una arrolladora victoria. En el otoño de 1859, cuando los españoles partieron de Ceuta en nombre de una nueva cruzada, dirigiéndose hacia Tetuán, por todo el país resonó la llamada del *yihad*, es decir, a la lucha defensiva y liberadora, incluso en regiones como el Medio Atlas donde la autoridad del *Majzen* no se ejercía entonces directamente.» «Fragmentos enteros del pasado reaparecían ante nosotros; podíamos de nuevo experimentar una vivencia de éste. Algunos de nosotros entrábamos por primera vez en contacto con nuestro pasado, otros empezaron, a partir de entonces, a reflexionar sobre él» (78).

El poder deseaba hacer de este periodo, un nuevo punto de partida para con los partidos de la oposición, algo que implicaba aceptar por parte de los partidos los valores sobre los que reposara el sistema (79), ejemplificado en el concepto oficial: «Marruecos nuevo». En septiembre del año 1976, Hassan II expuso con meridiana claridad los límites en los que se movería la apertura del sistema:

(77) LAROUÏ, Abdallah: *Marruecos: islam y...*, p. 193.

(78) *Ibidem*, p. 183.

(79) PAREJO FERNÁNDEZ, María Angustias: «Las élites políticas marroquíes y el mito de la transición», VII Congreso Internacional del CLAD sobre la reforma del Estado y la Administración Pública, Lisboa, 8 del 11 de 2002, p. 3.

«Ningún partido, cualesquiera que sean los resultados alcanzados, no podrá él solo controlar la situación; no habrá gobierno salido de una mayoría, los partidos deberán coexistir en el seno de un gobierno nombrado y designado por el Rey» (80).

Hasta la década de los ochenta, la reinención y fabricación de un mito en torno a la «causa sagrada» del Sáhara acalla cualquier crítica, crítica que sería interpretada como una traición a la nación. El Sáhara se convertirá en la gran excusa contra la evolución del Régimen (81). Las Fuerzas Armadas que hasta entonces habían mantenido un importante papel público, desaparecen de la escena política entrando en una fase de «sordomudez prolongada» (82). Con la oposición política silenciada y las Fuerzas Armadas eliminadas como actor político, es la Monarquía la que aprovechará a fondo la situación, redefiniéndose a sí misma y reinventando aquellos símbolos que la colocan por encima del propio sistema.

Las elecciones de 1977 marcaron la vuelta a la vida parlamentaria para Marruecos. Se debían elegir 176 escaños por sufragio directo y 88 por sufragio indirecto. El decreto que creaba las circunscripciones electorales para la ocasión premiaba aquellas zonas consideradas «leales» y castigaba las zonas urbanas más politizadas. El 13 de junio la participación alcanzó un 82,3%. Los independientes, próximos a Palacio, lograron 81 escaños, el *Istiqlal* 15 escaños y el MP, muy beneficiado por las circunscripciones electorales, obtuvo 100.000 votos menos que la USFP y sin embargo logró 29 escaños. El PPS, antiguo partido comunista marroquí, obtiene por primera vez un escaño, logrado en Casablanca por su líder Ali Yata. En el sufragio indirecto, de 88 escaños 57 fueron para los independientes. Tras las elecciones, el primer ministro y cuñado del Rey, Ahmed Osman, trató de presentar un frente oficialista cohesionado, uniendo a los candidatos independientes bajo unas mismas siglas. Para ello, crea el Reagrupamiento Nacional de Independientes (RNI), en una maniobra típica del sistema marroquí. El RNI, no sobreviviría a la salida de Osman del Gobierno y siguió el camino habitual de escindirse en varios partidos agrupados en torno a una figura carismática (83). Las elecciones de 1977 (84) registran la paradoja de un Movimiento Nacional que agoniza en el momento en el que Marruecos se ve sumergido en una ola nacionalista:

«Triste paradoja: el Movimiento Nacional periclita justo cuando tiene la ocasión de expandirse. Así, si al comienzo de la independencia la Monarquía pudo neutralizar el Movimiento, en un segundo momento se asiste a una sumisión total» (85).

El año 1978 se vive como un año de normalización política (86), a pesar de que la crisis económica comienza a pasar factura provocando una gran agitación social en el país, fruto de la cual surge la Confederación Democrática del Trabajo (CDT), ligada a la USFP.

(80) *Ibidem*.

(81) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos en trance*, pp. 45-46.

(82) MORALES LEZCANO, Víctor: *Diálogos ribereños...*, p. 31.

(83) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos prepara...*, p. 122.

(84) PAREJO FERNÁNDEZ, María Angustias: «Clase política e institucionalización parlamentaria en Marruecos tras 1977», *Miscelánea de Estudios Árabes Hebraicos*, número 47, p. 319, 1998.

(85) BRAHIMI, Mustafa, citado por: PAREJO FERNÁNDEZ, María Angustias: «Clase política e institucionalización parlamentaria...», p. 319.

(86) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político, cuarenta...*, p. 68.

Entre los años 1978 y 1980, el país se encuentra con un fuerte déficit presupuestario; la segunda crisis petrolera, la sequía y los desajustes en la balanza comercial, encaminan a la economía hacia un plan de estabilización bajo los auspicios del Fondo Monetario Internacional (FMI), organización que finalmente impondría la cláusula de condicionalidad (87). El 13 de mayo el Rey anuncia un referendo para modificar la Constitución, que se celebra el 23 de mayo. El 30 de mayo, se celebra otro con idéntica intención, con una oposición sorprendida y temerosa de que sea una estratagema para aplazar las elecciones generales. El 29 de mayo de 1981 se celebran legislativas parciales y como temía la oposición las generales son aplazadas hasta 1983 (88).

La agencia oficial de noticias MAP, anunció el 28 de mayo de 1981 importantes alzas de precios en los productos básicos, lo que provocó la respuesta de la USFP y su central sindical CDT. El 2 de junio, el Rey decidió desvincularse de la decisión y redujo personalmente la subida en un 50%, gesto que desautorizó al Gobierno, que él presidía, ante la oposición. La situación de crisis económica aguda se entrelazaba con la situación política del Sáhara, al sugerir el presidente de la CDT, Nubir el Amani, que esta crisis fracturaría el consenso social en torno a la cuestión (89).

La CDT fue ignorada como interlocutora válida por el Gobierno, llegándose finalmente a la convocatoria de huelga. El día de la huelga las Fuerzas de Seguridad hicieron todo lo posible por hacer que fracasara; aunque hasta las 14 horas no había ocurrido nada grave, tras esa hora los disturbios cobran otra dimensión al producirse incendios y saqueos, intervenir el Ejército y disparar contra los manifestantes (90). El 26 de junio, la cifra oficiosa elevaba a 1.000 los muertos. El Gobierno reaccionó negando haber disparado y culpando a la CDT de los muertos. El ministro del Interior, Dris Basri, acusó directamente a la USFP de ser la instigadora de la huelga. Todos los dirigentes de la CDT fueron detenidos, procesados y condenados a largas penas de cárcel.

La subida de los productos básicos y la reacción sindical evidenciaba que el Reino estaba en una situación económica muy difícil tras los programas de ajuste económico y que el consenso político de los últimos años también hacía aguas, como lo puso de manifiesto la reacción producida ante la Conferencia de la Organización para la Unidad Africana celebrada en Nairobi en 1981, en la que Hassan II aceptó un referéndum como salida a la situación del Sáhara. La USFP se mostró muy crítica con el acuerdo sobre el referéndum y el 8 de septiembre su líder, Abderrahim Buabid (firmante del manifiesto del *Istiqlal* en el año 1944) era detenido y encarcelado. El Gobierno reaccionó con dureza contra la USFP, que en el fondo sólo defendía las tesis marroquíes desde 1975, y el resto de partidos se sumó a la campaña contra la USFP, desde el *Istiqlal* al Partido Comunista (91).

Abderraman Yusufi explicó la rigidez de la USFP ante el referéndum de la siguiente manera:

(87) SAAF, Abdallah: «Inclusión y exclusión en el espacio político marroquí», *Revista Internacional de Sociología*, CSIC, número 14, p. 164, 1996.

(88) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político, cuarenta...*, p. 69.

(89) *Ibidem*, p. 114.

(90) *Ibidem*, p. 119.

(91) *Ibidem*, p. 135.

«La cuestión territorial ha dominado la política exterior de Marruecos, pero siempre fue una causa popular. Los sultanes han dependido de ella para su propia popularidad, e incluso su legitimidad. Aquellos sultanes que no abrazaron esta causa, cayeron o fueron depuestos. Así ocurrió con Mulay Abdelazis, por haber aceptado el Acta de Algeciras en 1906, y más tarde con El Hiba, que debía ser el actual Rey de Marruecos, por haber firmado el acuerdo del Protectorado de 1912. El comunicado del Buró Político de la USFP no es más que la expresión de una preocupación por la posibilidad de que una vez más en Marruecos la Monarquía acepte, con respecto a la causa territorial, soluciones que no son aceptables para el pueblo marroquí. Todo el mundo sabe que en este país no existe una política exterior real. Para volver a ganarse al país el Rey tuvo que aceptar la causa popular del Sáhara contra España. Es en este sentido que nosotros decimos que la oposición siempre ha sido el mejor defensor de la Monarquía, porque le hemos puesto en las manos y le hemos ofrecido unirse a una causa nacional que le daba sustento en el Trono y respaldo popular» (92).

El enfrentamiento con la USFP continuó por su negativa a prolongar una legislatura que consideraban agotada y que el Rey, tras una consulta, prolongó de cuatro a seis años. El abandono de la Cámara de los Diputados por la USFP, fue un pulso directo con el Rey, que recurrió a la presión personal, arresto domiciliario incluido, para doblegar la voluntad de los diputados socialistas. La situación económica marroquí, era muy complicada durante el año 1983. La deuda externa consumía la casi totalidad del presupuesto (90% del producto nacional bruto), obligando al recorte de gastos sociales y a la subida general de impuestos y tasas; en este año el Banco Mundial desembarca en Marruecos de forma aún más agresiva que el FMI, criticando en un informe la totalidad de la política económica (93). Como resultado de todo ello, volvieron a producirse graves disturbios en enero de 1984. Las primeras manifestaciones se produjeron en la ciudad de Marrakech, protagonizadas por estudiantes que protestaban por la subida de las tasas educativas. Tras esto, la práctica totalidad del país estaba sumido en la revuelta, aunque con mayor relevancia en su zona norte (94), que se veía sometida a restricciones en el contrabando, única manera de subsistir. Con la peculiaridad de que la celebración de una Cumbre Islámica en Casablanca el 16 de enero, hizo que hasta que el último delegado de la Conferencia no abandonó el país, la revuelta no existió oficialmente. El Rey acusó de la revuelta a «marxistas, sionistas y jomenistas» y de estar organizada desde el exterior. La revuelta dejó un centenar de muertos y una larga lista de condenas a severas penas de prisión.

Los acontecimientos del año 1984 llevaron a un interregno parlamentario de un año. Como es tradición en Marruecos, las elecciones se habían anunciado por medio de un discurso real, y así el 5 de noviembre de 1983 (95) el Rey explicaba las razones para el paréntesis legislativo, centrado en la cuestión del Sáhara y en la celebración de una Cumbre Islámica en Casablanca el 16 de enero. En el discurso el Rey se preguntaba por

(92) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: «El islamismo en Marruecos...», pp. 139-140.

(93) SAAF, Abdallah: «Inclusión y exclusión en...», p. 165.

(94) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: *Marruecos político, cuarenta...*, p. 117.

(95) *Ibidem*, p. 116.

la incompatibilidad del primer ministro, que ahora ostentaba el liderazgo de la Unión Constitucional, dando a entender de esa manera que no consideraba al Ejecutivo un reflejo de los partidos. También anunciaba la inclusión en el Gobierno de todos los líderes partidistas para facilitar la reconciliación entre partidos y Gobierno.

En el discurso del 20 de agosto de 1984, el Rey alababa la labor de los partidos en el Gobierno, anunciando también, que en la elección directa al Parlamento, quedaban prohibidos los candidatos independientes, probablemente para evitar la entrada camuflada de algún islamista o miembro de la USFP. Con esta prohibición, se aseguraba una mayoría oficialista (96) en torno al nuevo partido creado desde el Ministerio del Interior, la Unión Constitucional (UC). La sorprendente creación de la Unión Árabe Africana con Libia y su ratificación en referéndum un día antes del comienzo de la campaña electoral fue otro elemento de importancia en estas elecciones (97), al obligar a los partidos a prestar su apoyo al Gobierno y desviarse de la campaña. Los resultados, resaltaron la atomización política marroquí, (ningún partido superó el 25% de los votos), e hicieron difícil la formación de gobierno. También certificaron el fin de la hegemonía política del Movimiento Nacional que necesitará esperar a 1992 para reeditar una nueva *Kutla*. Las elecciones legislativas del año 1984 fueron un nuevo asalto en el que concurrían y rivalizaban los dos actores históricos que ocupaban el campo político marroquí desde hacía 30 años: Monarquía y Movimiento Nacional.

La década de los ochenta ilustra los principios sobre los que se asienta el régimen político marroquí, la Monarquía reafirma su legitimidad interna e internacional. Los partidos y sindicatos que tienen por misión encuadrar a la población confirman el carácter unanimitario (98) de la Monarquía; el Parlamento, ni controla ni gestiona ni define la política, tan sólo aporta sus consejos al Rey en el marco de la *shura*. La única vía que ofrece el sistema, es el sistema *majzeniano*, basado en la negociación entre los partidos y Palacio, no tanto sobre el contenido de políticas concretas de Gobierno, sino sobre modalidades de apoyo a las iniciativas reales (99). Pero el año 1984 un nuevo actor político emergerá a la luz pública en el panorama político marroquí: los islamistas.

La Corona marroquí: la figura del Monarca

La Monarquía marroquí encuentra su espacio político propio con la lucha, junto al Movimiento Nacional, por la independencia, a lo que suma su legitimidad religiosa como «Comendador de los Creyentes». Esta doble legitimidad ha permitido a la figura del Rey ocupar el vértice de la política marroquí. Mohamed Tozy (100), define la figura del Monarca de la siguiente manera:

(96) *Ibidem*, p. 118.

(97) *Ibidem*, p. 128.

(98) Sobre el unanimismo marroquí véase: NAJIB Ba, Mohamed: «Un constitucionalismo ambivalente...». El unanimismo, sería una ideología integradora sustentada sobre tres vértices: islam, monarquía, y unidad nacional. Estos tres vértices se unirían en la figura del Rey, de donde emanaría el poder de las instituciones por Delegación Real.

(99) PAREJO FERNÁNDEZ, María Angustias: «Clase política e institucionalización parlamentaria...», p. 7.

(100) Tozy, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, pp. 34-35.

«El Rey, es «Comendador de los Creyentes», descendiente del Profeta y jefe de una organización bicéfala formada por un *Majzen* tradicional y una administración moderna. La Casa Real (*Dar al-Majzen*) es el lugar central donde se forma la cultura del poder. Desde este lugar se transmiten los códigos de obediencia y de mando y se elabora la etiqueta impuesta a las demás instituciones.»

La palabra *Majzen*, literalmente almacén, sirvió con el paso del tiempo para dar nombre al sistema político marroquí, su historia está indisolublemente unida a la del Monarca que reina en Marruecos (101), cambiando a lo largo de la historia del Reino su estructura y composición en función de la situación política. M. Tozy (102) distingue dos espacios diferentes para el *Majzen*:

«El *Majzen* es un concepto secular, profano, sin ninguna carga religiosa ni sagrada. Hay que distinguirlo de la Administración del Estado, por un lado y del Monarca por otro. Es objeto de proyección positiva y negativa a la vez. En ambos casos es el orden que se considera necesario y consolidado, con un recurso limitado a la violencia. Expresa el puro ejercicio de la autoridad y la pura razón de Estado sin ningún ropaje moral o sentimental. El Rey es el amo del *Majzen*, pero no se confunde con él, es su instrumento de autoridad, cuya ilegitimidad ocasional no afecta a la legitimidad real. No puede impedir su extensión por todo el territorio y a todos los lugares de poder, ya sea administrativo, militar o económico.»

Dar al-Majzen:

«*Dar al-Majzen*, en cambio, es un espacio limitado a los palacios reales y sus dependencias. Es la sede del terror reverencial (*haiba*) fundamento del poder. La pertenencia a *Dar al-Majzen* es una “virtud discriminatoria” en la competición política». Es en este contexto donde surge la idea de “etiqueta santa” (*qaida*), valores simbólicos de referencia para toda la cultura política, incluido el Sultán.»

El *Majzen* es sobre todo, una estructura para el Gobierno de los hombres, Tozy habla de poder sin esfuerzo (103), en el que el *Majzen* ejerce de árbitro entre partes, permitiendo la disidencia y el conflicto, con el límite inviolable de la alternativa política creíble, llegando a fomentar estos espacios de disidencia controlada a espaldas de la seguridad del Estado. Para María Angustias Parejo (104), estas características permitirían al *Majzen* generar y propulsar los cambios políticos necesarios con el fin de mantener un orden político que garantice su supervivencia, siempre limitado a las diferentes élites del país; la autora, de cara al futuro observaba cómo la velocidad en los cambios socioeconómicos y políticos en Marruecos pueden llegar a poner en peligro la capacidad de encuadramiento del *Majzen*:

«El Monarca mantiene su supremacía con la siembra constante de semillas de dependencia entre él y los diferentes sectores escogidos de la sociedad. Nada ha

(101) VERMEREN, Pierre: *Marruecos en...*, p. 34.

(102) TOZY, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, pp. 35-36.

(103) *Ibidem*, p. 48.

(104) PAREJO FERNÁNDEZ, María Angustias: «Las élites parlamentarias marroquíes (1977-1993)», p. 28, ICMA, Madrid, 1999.

revertido en un aumento considerable de los recursos del grueso de la sociedad. El aflujo constante de recompensas materiales y honoríficas a las élites mantiene el sistema. Pero este equilibrio se trastoca si no se pueden ofrecer ni recursos materiales ni poder político. Dada la situación económica actual, los límites redistributivos del Estado neopatrimonial hacen difícil la permanencia de los mismos instrumentos de relación o dominación» (105).

Mohamed Larbi Ben Othmane (106), pone también de manifiesto esta capacidad del *Majzen* para fagocitar oposición y transformarla en un instrumento útil a los fines políticos del *Majzen*:

«Aquellos que creían poder participar en el *Majzen* para tratar de cambiar el sistema desde el interior, fueron absorbidos y terminaron, en su mayoría, *majzenizados*. La tentación de jugar las cartas del poder pudo más y, paradójicamente, entre ellos se encuentran ahora los más incondicionales del sistema; y así, han pasado a unirse a las sucesivas generaciones de dirigentes políticamente insípidos y a formar con ellos el vivero humano del que se nutre el *Majzen* para satisfacer su necesidad de dirigentes.»

Domingo del Pino (107), describe la actual composición del *Majzen*, que estaría formado por militares de alto rango en puestos claves para la seguridad nacional, como los generales Hamid y Laanigri, tecnócratas como el secretario de Estado para Asuntos Exteriores, Taieb Farsi, y consejeros reales como Andre Azulay, impulsor del *think tank* G-14. Los compañeros del Monarca en el Colegio Real, como el secretario de Estado para Interior, Hassan Aurid y el director del Gabinete Real, Mohamed Rochdi, serían los encargados de organizar y dar coherencia al conjunto. Los miembros de la Familia Real serían el círculo más próximo al Rey. Tras la subida al Trono de Mohamed VI, se hablaba de cómo un *neomajzen* (108) parecía haber tomado el relevo del viejo *Majzen* liderado desde el Ministerio del Interior, dando a entender que el *Majzen* era un genuino producto del reinado de Hassan II y no algo consustancial a la Monarquía y por lo tanto a Marruecos. Si Tozy está en lo cierto, mientras exista la Monarquía, ésta contará con sus ojos y sus manos, su *Majzen*.

LA RACIONALIZACIÓN POLÍTICA

Las especiales prerrogativas del Monarca, encuentran su referente en la Constitución marroquí. El artículo primero de la Constitución (109), define Marruecos como una Monarquía constitucional, democrática y social. El título segundo, está consagrado específicamente a la Monarquía, y abarca desde el artículo 19 al 35. El artículo 19, es

(105) *Ibidem*, p. 29.

(106) LARBI BEN OTHMANE, Mohamed: «Marruecos ante las primeras elecciones del nuevo reinado», *Política Exterior*, número 85, p. 196. 2002.

(107) PINO, Domingo, del: «Legislativas marroquíes 2002: un esfuerzo insuficiente para el cambio democrático», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 65 de 4 de octubre de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/85.asp>.

(108) VERMEREN, Pierre: *Marruecos en...*, p. 77.

(109) Los artículos de la vigente constitución marroquí, están tomados directamente de la ofrecida por la agencia oficial de noticias marroquí MAP en su página web.

considerado por Gema Martín Muñoz como la pieza fundamental del arco político marroquí (110) :

«El Rey, *Emir al-Muminin*, 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 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.»

El artículo 23, define la persona del Rey como inviolable y sagrada. Dentro de las prerrogativas regias, el artículo 24, le permite nombrar el primer ministro y cesar a su Gobierno por propia iniciativa. El artículo 27, le faculta para disolver por decreto el Parlamento o solamente una Cámara. El artículo 35, posibilita que ante cualquier emergencia nacional el Rey, pueda tomar cuantas medidas estime oportunas para la resolución del problema, aunque previamente deberá consultar con los presidentes de ambas Cámaras y del Consejo Constitucional. Junto a estos poderes, el artículo 30 establece que el Rey ejerce el mando supremo de las Fuerzas Armadas. Abdellatif Menunini constitucionalista de la USFP, describe y comenta el concepto de *Emir al-Muminin*:

«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 los creyentes que, según la visión islámica, es una comunidad política, pero distinta del Estado. En este sentido es el guardián activo del consenso de los musulmanes que contribuyen a la vida de la colectividad cuya constante cultural fundamental es el monismo. Dispone, por tanto de unos poderes que no son ilimitados, pues debe ejercerlos conforme al Corán, a la *sunna*, cuya interpretación es en conjunto muy amplia. Nos inclinamos a considerar que su función, la más importante de todas, legitima la existencia de un campo de acción política no menos amplio que el espacio constitucional, cuyos límites son fijados por la *Istihad*» (111).

El artículo 19, constitucionaliza la figura del «Comendador de los Creyentes», *Emir al-Muminin*, basándose en este artículo, los juristas de Palacio han realizado todo un trabajo de exégesis para dar un contenido político preciso a este artículo, que permita superar su dimensión religiosa. Esta calidad monárquica ha sido invocada para justificar varios *dahires* (decretos reales), como el que ilegalizaba el Partido Comunista marroquí (112):

«De acuerdo con el hecho de que el Estado marroquí es una Monarquía teocrática en la que el soberano, lugarteniente del Profeta, es a la vez Rey temporal y jefe espiritual de la comunidad musulmana, y de que el Estado marroquí es musulmán no sólo porque practica la religión musulmana sino porque el islam conforma su razón de ser [...] todo atentado a la religión islámica esta también dirigido contra el orden público marroquí [...] y su Majestad Muhamad V ha proclamado en diversas ocasiones que cualquier ideología que proceda del materialismo es contraria a los preceptos religiosos de los que él es guardián.»

(110) MARTÍN MUÑOZ, Gema: *El Estado árabe*, p. 169, Bellaterra, Barcelona, 2000.

(111) TOZY, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, p. 75.

(112) MARTÍN MUÑOZ, Gema: *El Estado árabe...*, p. 248.

O el que obligaba a los diputados de la USFP a reintegrarse al Parlamento. A este respecto, el Tribunal Supremo Marroquí, ha afirmado que un *dahir* real es inatacable por exceso de poder (113). La Corona, se sirve también de otros elementos cargados de simbolismo religioso para establecer lazos entre el pasado y el presente en su beneficio político, como la Fiesta Anual del Trono (114), que reproduce la ceremonia de pleitesía, *Baia*. El Rey reclama para sí su condición de *Jerife*, es decir, su condición de descendiente directo del profeta Muhamad, condición necesaria para acceder al Trono marroquí (115). Además, el *Jerife* es el depositario de la *baraka* (116) del Profeta, de la bendición sobrenatural que se transmite de los muertos a los vivos. Esta función morabítica también permite solucionar complicados problemas políticos. El 9 de noviembre del 1989 se condenó a Mohamed Idrissi Kaituni, miembro del Buró Político del *Istiqlal*, director del periódico *L'Opini3n* y miembro de la familia *jerifiana* de los idrisies, a dos años de cárcel. El asunto era políticamente complicado, pero fue zanjado por Palacio. El Rey, le concedió el indulto basándose a un ritual de intercesión ante la tumba de Mohamed V, padre de Hassan II (117).

Las consecuencias que se derivan para el sistema político serían: el Monarca se sitúa por encima de la división de poderes, porque su posición no deviene del texto constitucional sino de su calidad de descendiente del Profeta; los poderes reales no se encuentran limitados por la Constitución, pues el poder real es anterior y procedente de Dios; la representación de la nación se encuentra en un nivel inferior al derecho califal y los representantes del electorado, ruegan, no demandan. Cuestión ésta que Palacio no duda en explicitar, cuando se desliza la idea de negociación política entre actores en igualdad de derechos (118).

Tampoco conviene perder de vista, que lo descrito hasta ahora forma parte del sistema de legitimación, necesario en cualquier sociedad políticamente organizada. Ibn Jaldun, en las discusiones teológicas sobre el Califato, encontraba en la capacidad para ejercer la violencia organizada el verdadero eje del poder. La Monarquía marroquí, ha demostrado su capacidad para imponerse a otros actores políticos, no sólo en un plano simbólico. Junto a esto, varios libros dan cuenta de las implicaciones monárquicas en las redes económicas que atraviesan el país (119), en esto, difícilmente se diferencia Marruecos de cualquier otro sistema político, pero como M. Tozy (120) recuerda, es imposible comprender el poder en Marruecos sin acercarse a su dimensión simbólica jerarquizante, probablemente la más ajena a los procesos mentales occidentales.

(113) Tozy, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, p. 77.

(114) MARTÍN MUÑOZ, Gema: *El Estado árabe...*, p. 246.

(115) *Ibidem*, p. 67.

(116) Para tener un visión de la importancia sociopolítica de esta idea del milagro, véase: SÁNCHEZ SANDOVAL, Juan José: *Sufismo y poder en Marruecos*, Quórum Editores, Cádiz, 2004.

(117) Tozy, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, p. 71.

(118) *Ibidem*, p. 82.

(119) Véase, DIOURI, Moumen: *¿A quién pertenece Marruecos?*, Libros Límite, Barcelona, 1992.

(120) Tozy, MOHAMED, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, p. 64.

Islamismo

Tratar de describir el islamismo dentro del mundo musulmán, requiere una serie de precisiones previas (121), precisiones complejas por lo multiforme del objeto a definir, así como por la utilización para ello de referentes culturales propios, no siempre extrapolables a otras realidades. La cuestión de la definición no es sólo fruto del habitual escándalo de los especialistas ante la intromisión apresurada en «sus dominios», responde a la necesidad de no solidificar un concepto que haría imposible distinguir entre sus diferentes manifestaciones.

Joan Lacomba (122) distingue cuatro grandes corrientes en el islam: una primera corriente sería el islam tradicionalista o de religiosidad popular, que a su vez, se dividiría en *marabutismo* (123): cofradías (124) y culto a los santos, y *sufismo* (125): *tariqas* (126), o islam místico; la segunda corriente, la formaría el islam pietista o resocializador, que continúa la predicación y la socialización en los valores culturales y humanos del islam; la tercera corriente sería el islam culturalista o neofundamentalista, dividido en conservador, *wahabismo* (127), y reformador, *salafismo* (128); finalmente, el islam político o islamismo, con un ala moderada, inspirada en los Hermanos Musulmanes, y otra radical, inspirada en la Revolución Iraní.

Tariq Ramadan (129) propone por su parte otra tipología de los movimientos que atraviesan el islam actual, que en su opinión estaría formado por seis grandes tendencias:

1. El tradicionalismo de escuela. La referencia a los textos escritos, Corán y *sunna*, es fundamental en esta corriente. Entendida la lectura de manera literal y estricta, con un margen interpretativo escaso. La modernización o la renovación de la lectura sagrada es considerada inaceptable. Su discurso se elabora únicamente en torno a la escuela jurídica que les sirve de referencia doctrinal.
2. El tradicionalismo *salafi*. Rechazan la mediación de las escuelas jurídicas y de sus sabios de referencia. Se denominan *salafistas* porque aspiran a seguir a los *salaf*, a los primeros compañeros del Profeta, utilizando para ello una visión literalista de los

(121) LÓPEZ DE LARRAMENDI, Miguel: «Islamismo», en MELLON ANTÓN, Joan (director): *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, p. 383, Tecnos, Madrid, 1998.

(122) LACOMBA, Joan: *Emergencia del islamismo en el Magreb*, p. 86, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.

(123) Forma de religiosidad, que se caracteriza por el culto a una persona considerada santa, *morabito*, y que sus adeptos creen que posee poderes sobrenaturales que transmite a sus seguidores.

(124) Organización religiosa, agrupada en torno a la figura de un *morabito*.

(125) Manifestación religiosa, considerada alejada de la ortodoxia musulmana, en la que prima el misticismo como forma de conocimiento divino.

(126) Diferentes vías de entender el *sufismo*.

(127) Corriente islámica, fundada por Muhamad ibn Abd al Wahid (1703-1792) en la península Arábiga. Se basa en una obediencia estricta a las prescripciones coránicas y niega cualquier posibilidad de interpretación del texto sagrado.

(128) Movimiento de reforma musulmán, iniciado por Al-Afgani a finales del siglo XIX, el salafismo se opone al islam popular, el papel de los *ulemas* y la separación en escuelas del derecho musulmán. El *salafismo* es una respuesta ante el triunfo de la modernidad europea, en el sentido de repensar esta modernidad conjugándola con el retorno a los primeros momentos del islam. El salafismo reivindica el derecho a la interpretación de los textos sagrados.

(129) RAMADAN, Tariq: *El islam minoritario*, p. 313, Bellaterra, Barcelona, 2002.

textos, y no permitiendo un esfuerzo de interpretación. Todas las actitudes o acciones sociales han de estar referenciadas a los textos sagrados como valor con rango de norma obligatoria.

3. El reformismo *salafi*. Comparten con los tradicionalistas *salafistas* el deseo de superar las escuelas jurídicas tradicionales, pero en cambio sí creen en el esfuerzo de interpretación; lo importante es el espíritu y el objetivo que buscan las normas; pero su plasmación práctica en la sociedad debe adecuarse a cada época histórica y situación social.
4. La *salafiya*. Corriente con un fuerte compromiso político, guardan del reformismo *salafista* la idea de acción social y política, pero en cambio en su caso está unido a una lectura literal de los textos sagrados, especialmente enfocada a la gestión del poder político. Su evolución, ha tendido a la radicalidad revolucionaria con la que pretenden lograr la instauración de un Estado islámico y en último término la reinstauración del Califato.
5. El reformismo liberal. Nacido de la influencia del pensamiento occidental durante la época colonial, es partidario de aceptar las instituciones europeas fruto del proceso de secularización social. Para esta corriente la religión debe ser un proceso espiritual personal, íntimo, que no tiene porqué tener una manifestación pública; igualmente, se oponen a cualquier elemento diferenciador, como el vestuario o la comida, de los musulmanes. La guía para la acción personal ha de ser la razón aplicada.
6. El *sufismo*. Los *sufíes* se orientan esencialmente hacia la vida espiritual y la acción mística, lo que no quiere decir que sus seguidores no se impliquen en cuestiones sociales, probablemente sea al revés. Su visión del islam está basada en una vida interior para conseguir experimentar la presencia cercana de Dios.

Establecida esta primera idea pasaremos a la definición del islamismo, o desde otra perspectiva, ¿quiénes son y qué quieren los islamistas? Para Burhan Ghalioun (130), dos grandes tendencias dominan el debate sobre los islamistas. La primera, veía el islamismo como la evolución natural del islam, resultado de su rechazo de la modernidad y la secularización. La segunda, entiende el retorno al islam como una recuperación de la identidad, alienada tras el periodo colonial. Ghalioun descarta ambas ideas, matizada, pero firmemente:

«Mi tesis es que el islamismo no es, pues, ni la expresión de un defecto de nacimiento de un islam refractario a la secularización, ni la culminación de un retorno triunfal a la verdad del ser. No es ni la manifestación de un rechazo a la modernidad ni la prueba de una feliz reconquista de la identidad. Es la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión» (131).

Para Ghalioun, el islamismo sería pues una herramienta con la que responder a todos los fracasos que padece el mundo musulmán, especialmente el fracaso del nacionalismo árabe, triunfante como ideología tras la descolonización:

(130) GHALIOUN, Burhan: «El islamismo como identidad política», *Afers internacionals*, número 36, mayo de 1997.

(131) *Ibidem*, p. 60.

«El islamismo quiere ser la identidad de los que no tienen identidad, de los grupos e individuos desclasados, disociados de todo. Es la ideología de la modernidad a contracorriente, en la cual el excluido pretende rehabilitarse mediante la exclusión del excluyente» (132).

En la misma línea de evitar las explicaciones unicasales sobre el islamismo se encuentra el sociólogo marroquí Abderrahim Lamchichi (133):

«Las causas fundamentales de la aparición de la expansión del movimiento islamista son numerosas y no pueden ser condenadas a una sola explicación. El hecho fundamental es la crisis de la hegemonía del modelo occidental transferido a las sociedades árabe-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 provocarán sentimientos de desilusión del progreso y de desencanto. Cuanto más excluyentes son los regímenes políticos, más se exacerban las tensiones 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.»

Joan Lacomba (134) por su parte, define el islamismo como:

«El islam militante, apoyado por los creyentes movilizados para establecer una sociedad conforme a las percepciones islámicas mediante la acción basada en un programa político, constituye la base de los movimientos islamistas. Se trata de los grupos activistas que ven en el islam tanto una religión como una ideología política.»

Bernabé López y Miguel Hernando de Larramendi (135), definen el islamismo como:

«Sinónimo de una corriente política extendida por el mundo musulmán, con fisonomías muy variadas dependiendo de la geografía, de la doctrina y de la práctica política, que ha cobrado fuerza y significación sobre todo a raíz del triunfo de la Revolución Iraní en enero de 1979. El islamismo se presenta como “movimiento socio-político, fundado sobre el islam definido en tanto que ideología política y religión”. Es asimismo una corriente de oposición y resistencia a regímenes políticos que se han caracterizado por poner ciertos límites al papel del islam en la vida pública de sus respectivos países. El islamismo se va perfilando como ideología política de alternativa conforme entran en crisis otras visiones ideológicas como el socialismo o el nacionalismo árabe.»

De estas definiciones, se puede concluir que cuatro elementos parecen confluir en el islamismo: política, religión, contestación y crisis. M. Tozy y B. Etienne (136) tras analizar los textos de los principales ideólogos del islamismo han sintetizado en cinco ideas la estructura de su discurso: uno, la ideología de las masas árabes es el islam, el islam es

(132) *Ibidem*, p. 74.

(133) Citado por: LACOMBA, Joan: *Emergencia del islamismo...*, p. 99.

(134) LACOMBA, Joan: *Emergencia del islamismo...*, p. 89.

(135) LÓPEZ DE LARRAMENDI, Miguel: «Islamismo», en MELLON ANTÓN, Joan (director): *Ideologías y movimientos...*, p. 384.

(136) Citado por LACOMBA, Joan: *Emergencia del islamismo...*, p. 116.

revolucionario en tanto que postula la remodelación de las relaciones sociales y la emergencia de un nuevo hombre; dos, la ideología de las élites en contacto con Occidente es el nacionalismo-progresista. Estas élites sólo se representan a sí mismas y su único interés es su perpetuación; tres, la alternativa que propugnan los islamistas es la *umma*, en oposición a los Estados-nación; cuatro, el Estado y la nación, son conceptos alogenos no inscritos en la historia política musulmana importados y difundidos por élites transculturales que han creído que las normas jurídicas iban a cambiar la sociedad occidentalizándola; cinco, este proceso ha desembocado en un fracaso generalizado. Frente a los desmanes cometidos por la modernización alogena es necesario retomar el modelo de la sociedad ideal musulmana, utilizando los conceptos específicos existentes en la cultura árabe-musulmana y que son apropiados para el desafío de la modernidad. Mohamed Charfi (137) explica desde una perspectiva muy crítica como, en el discurso islamista la herramienta fundamental para el logro de sus objetivos políticos es la aplicación literal de la *sharia*. Según los islamistas en su abandono por parte de los países musulmanes estaría la raíz de todos los problemas sociales y económicos que afligen a las sociedades musulmanas:

«La única verdadera reivindicación de los movimientos integristas es la afirmación del carácter religioso del Estado y la aplicación de la *sharia*. La liberación del hombre, en particular a través de la afirmación de su libertad de conciencia, la emancipación de la mujer y el desarrollo, es decir lo que más necesitan los pueblos musulmanes, siguen siendo objetivos completamente ajenos a sus preocupaciones» (138).

El islamismo marroquí: actores

Dentro del campo religioso marroquí, Abdessamad Dialmy (139), encuentra cuatro actores principales: las hermandades, entre las que se puede establecer diferencias entre aquellas de carácter iniciático y las orientadas a la acción educativa; las asociaciones «apostólicas» (*dawwa*), que se definen como apolíticas; los *ulemas*, que pueden dividirse entre «oficiales» y «libres»; y los islamistas.

En un movimiento político tan heterogéneo como el islamismo, Joan Lacomba (140) encuentra para el islamismo marroquí dos aspectos que dan cuenta de su especificidad. El primero de ellos es la posición del Monarca marroquí: *Emir al-Muminin* y *Jerife*, que trata de monopolizar el campo de los símbolos religiosos y utilizarlos como elemento de legitimación y preeminencia política. El segundo elemento, es su carácter casi clandestino, aunque esta última afirmación quizás debería ser matizada, a tenor de la reciente participación islamista en elecciones multipartidistas.

El islamismo marroquí, en modo alguno puede ser considerado un bloque homogéneo, pues dentro del fenómeno, debe distinguirse entre actores políticos para evitar una visión monolítica y simplificadora. Tras los acontecimientos internacionales que conmocionan el mundo (especialmente el musulmán) desde el año 2001, pueden trazarse líneas de

(137) CHARFI, Mohamed: *Islam y libertad...*

(138) *Ibidem*, p. 54.

(139) DIALMY, Abdessamad: «Archives de sciences sociales des religions», número 110, abril-jun, 2000.

(140) LACOMBA, Joan: *Emergencia del islamismo...*, pp. 148-149.

demarcación dentro de la sociedad marroquí, que se articularían en virtud de dos ejes: su implicación o no en el proceso de legitimación del sistema político y la utilización de la violencia para el logro de fines políticos. Siguiendo este esquema, nos encontraríamos con tres tipos de organizaciones: un islamismo violento; un islamismo tolerado que no participa en el sistema político pero que «convive» con él y un islamismo legalizado que participa plenamente en el sistema y lo legitima.

Fuera de esta clasificación, dejaré a las asociaciones de beneficencia y asistencia y aquellas otras dedicadas a la predicación, alguna tan importante como la *Yamaat at Tabligh Wa d'Daawa* (141), organización de la que han salido muchos de los dirigentes islamistas marroquíes.

EL ISLAMISMO VIOLENTO

Las raíces del islamismo violento, se remontan al final de la década de los años sesenta del siglo pasado. En el año 1969, Abdelkrim Muti, antiguo militante socialista, funda la *Shabiba Islamiya* (142). Para Carlos Ruiz Miguel (143), la creación de este grupo respondía al intento desde el poder de contrarrestar el auge de la izquierda política marroquí, aprovechándose del anticomunismo visceral de este primer movimiento. En esta misma línea se encuentra, María Angustias Parejo (144), que observa como estos primeros movimientos islamistas son alentados desde el *Majzen* para fomentar el enfrentamiento con la izquierda política.

El grupo de Muti se organizaba en torno a dos ramas, una dedicada a la predicación y otra paramilitar, liderada esta última por Abdelaziz Nuamani. Su primera acción de relieve fue el apuñalamiento en el año 1972 (145) de un profesor de filosofía de la Universidad de Casablanca; en este mismo año la asociación obtiene reconocimiento jurídico por parte de las autoridades. El 28 de diciembre de 1975, es asesinado el líder de la USFP, Omar Benyelun. El impacto social de su muerte, obliga a las autoridades a ilegalizar la asociación y Muti escapa a Arabia Saudí donde al parecer, participó en el asalto a la mezquita de La Meca (146) junto con otros marroquíes. En la lista de ejecutados (147) por estos acontecimientos no hay ningún marroquí, lo que hace suponer que no ocuparon puestos de relevancia en la revuelta.

Tras su disolución, una parte del grupo hostil a Muti fundó en 1981 el grupo *Al Islah Wat Tashid*. Los «neutrales» de la asociación, ingresaron en organizaciones religiosas locales: «Asociación de la Predicación Islámica» de Fez, «Asociación Islámica de Alcazarquivir»

(141) *Ibidem*, p. 151.

(142) DARIF, Mohamed: «El Grupo Combatiente Marroquí», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 51 de 23 de marzo de 2004. <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/453.asp>.

(143) RUIZ MIGUEL, Carlos: «Integrismo y crisis política en Marruecos», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 82 de 3 de junio de 2003. <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/298.asp>.

(144) PAREJO FERNÁNDEZ, María Angustias: «La percepción del islamismo marroquí como riesgo del sistema», I Congreso Andaluz de Ciencia Política y de la Administración, p. 217.

(145) LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: «El islamismo en Marruecos», *Política Exterior*, número 94, p. 101. julio/agosto de 2004,

(146) MARTÍN MUÑOZ, Gema: *El Estado árabe...*, p. 388.

(147) AYUBI, Nazih: *El islam político. Teorías...*, p. 149.

y Asociación *Ash Shuruq al Islami* de Rabat. Los grupos de Fez y Alcazarquivir se confederaron en el año 1994 en la Asociación «Devenir Islámico» (148).

En el año 1981, Muti crea un nuevo brazo militar dentro de la Asociación, llamado «Facción del Combate», que llevaría a cabo atentados fallidos en suelo marroquí durante los años 1983 y 1984. Dos de estos grupos serían desmantelados por las autoridades, «el Grupo de los 71» en el año 1983, y «el Grupo de los 26» en el año 1985 (149). Tras esto, Muti renunció a la violencia. Nuamani, por su parte creaba en el año 1984 otro grupo armado, la «Organización de los Combatientes Marroquíes» (150), y en ese mismo año, desaparecía en Francia, siendo sustituido por Ali Busghiri y secundado por Mohamed Neggauí. Ambos terminaron viviendo en Marruecos bajo falsas identidades desde donde dirigían los nuevos reclutamientos; Neggauí fue detenido tras las redadas posteriores a los atentados de Casablanca, y Busghiri continúa libre y activo (151). Los interrogatorios a los que fue sometido Neggauí permitieron comprobar que el Grupo continuaba operativo y en funcionamiento.

En el año 1993, antiguos miembros de la *shabiba* liderados por Abdelila Ziyad creaban desde Europa el «Movimiento Islamista Combatiente» que serían los responsables de la muerte de dos españoles en el hotel *Atlas Asni* de Marraquech en el año 1994 (152).

SOPA DE SIGLAS

Una de las características organizativas del islamismo violento marroquí, es su capacidad para el camuflaje y la ocultación. Probablemente, una multitud de siglas describe a un mismo grupo o una facción de ese grupo que funciona como una célula independiente. Junto a esto, se observa una gran movilidad entre grupos y un alto nivel de reclutamiento (153). Tres grupos parecen sobresalir en este escenario violento:

1. *Salafiya Yihadiya*: probablemente, más que una organización estructurada, es una corriente que engloba a los marroquíes que lucharon contra la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) (154) en Afganistán y que dieron una nueva interpreta-

(148) TOZY, Mohamed: *Monarquía e islam político...*, pp. 188-189.

(149) DARIF, Mohamed, «El radicalismo religioso en el Magreb», *Afkar*, número 4, p. 75, 2004.

(150) DARIF, Mohamed: «El Grupo Combatiente Marroquí», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/453.asp>.

(151) DARIF, Mohamed: «El radicalismo religioso...», p. 75.

(152) DARIF, Mohamed: «El Grupo Combatiente Marroquí», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/453.asp>.

(153) *Ibidem*.

(154) En diciembre de 1979, la URSS invadía Afganistán para proteger a sus aliados del Partido Comunista. Desde este momento, se encadenarían una serie de acontecimientos políticos que terminarían por provocar una nueva dimensión en los movimientos islamistas. El proceso por el cual un conflicto regional terminó explotando por las cuatros esquinas del planeta tiene su origen en las tensiones provocadas por la Revolución Iraní. Afganistán se convirtió en el medio para canalizar las energías revolucionarias del mundo suní, pero el enemigo no sería el «Gran Satán» iraní, sino la URSS. Con la financiación y promoción de la guerra afgana, Arabia Saudí conseguía zafarse de las acusaciones de impiedad de Irán y continuar con su proceso de liderazgo del mundo musulmán. En los campos de tránsito paquistaníes hacia Afganistán, se juntaron voluntarios de todas las tendencias y procedencias abiertos a cualquier tipo de influencia religiosa. La «campana» afgana tuvo otra peculiaridad, fue predicada al margen de los Estados por redes transnacionales ya constituidas, o formadas ex profeso, *ulemas* prestigiosos emitieron *fatwas* proclamando que los impíos habían invadido territorios del Islam, lo que permitía la *yihad* a escala global de la *umma*. El que los Estados permitieran a los *ulemas* emitir *fatwas* en un

ción de carácter violento al *salafismo*, una de cuyas acepciones propugna conjugar la modernidad con un retorno al comienzo islámico, al tiempo de los antepasados, los *salaf*. El *salafismo* es en sí un concepto nebuloso, que puede servir para describir un movimiento modernizador y aperturista o una visión estricta y rigurosa del islam. La ideología del *salafismo* combatiente se articularía en torno a tres ejes: el único medio de edificar el Estado islámico y el poder divino es el combate, rechazando expresamente la predicación y la acción política; el combate es una obligación religiosa real, es decir no es una mera declaración de intenciones; la prioridad en el combate es el enemigo cercano, los regímenes árabes, y no tanto el enemigo lejano, Occidente (155).

En Marruecos, el *salafismo* político tendrá una especial relevancia durante los años del Protectorado, sirviendo para unir a clérigos tradicionales y jóvenes nacionalistas (156). Tras la independencia, el *salafismo* religioso tenderá paulatinamente hacia una forma de pietismo apolítico. Esta corriente religiosa, cambiará de sentido y dimensiones gracias al dinero saudí que fomentará su visión *wahabita* del islam, con el consentimiento del Gobierno marroquí. Con dinero saudí se financiaron redes de predicación como la que dirige el jeque Magraoui, profesor en la universidad de Marrakech, Magraoui rechaza cualquier sistema político que provenga de Occidente, especialmente la democracia (157) y es además muy crítico con los islamistas

mundo tan fluido como el ámbito religioso islámico, tendría serias consecuencias en el futuro. Hasta mediados de los años ochenta la solidaridad con Afganistán fue básicamente financiera, pero tras este primer momento, se incrementó la presencia de «*yihadistas* árabes». La política de reparto de fondos saudíes privilegió los grupos próximos al *wahabismo* y a los Hermanos Musulmanes. En Pakistán también se adoctrinó la primera generación de refugiados afganos, que andando el tiempo volverían para tomar el poder del país: los talibanes. Un personaje clave en todo este proceso fue Abdallah Azzam, Hermano Musulmán, *jordano* profesor en la Universidad islámica de Yedda donde tuvo por alumno a Osama ben Laden. Azzam montó en Peshawar (Pakistán) la «Oficina de Servicios», encargada de la recepción de los voluntarios y de la canalización de los ingentes fondos que afluían de todo el mundo. En el pensamiento político de Azzam, lo primordial era demostrar que la *yihad* era la obligación de todo musulmán, personalmente, sin la mediación de ningún Estado o líder espiritual. Entre sus obsesiones se encontraba recuperar todas las tierras que habían sido musulmanas, entre ellas España; Azzam murió asesinado el 24 de noviembre de 1989. En el año 1987 los voluntarios se crean un aura de leyenda en la batalla de la «Madriguera del León» donde resistieron durante una semana una ofensiva soviética, en esta batalla tomó parte Ben Laden. El grupo de voluntarios fue forjándose una identidad propia durante la guerra, lo que incluía también los lazos matrimoniales entre ellos, Afganistán era la tierra de promisión para los islamistas perseguidos en sus países, que tras entrenarse regresaban a la lucha. Los primeros jefes del Grupo Islámico Armado argelino eran *afganos*, y otros grupos liderados por afganos se organizaron en Cachemira, Jordania, Libia, Filipinas, Yemen, Bosnia y el Cáucaso. El fin de la guerra encontró a este grupo de combatientes entrenados sin una guerra que luchar. La invasión de Kuwait por Irak les dio la oportunidad de luchar contra el laico Sadam Husein, pero Ryad prefirió el apoyo estadounidense y aceptar tropas «infiel» en «suelo sagrado», lo que provocó las iras de un personaje poco conocido hasta entonces, Osama ben Laden. El final del apoyo de Estados Unidos les privó de las armas, pero les devolvió el discurso antioccidental. Los veteranos ya no servían a ningún estado, se libraron de cualquier vínculo con las políticas estatales o grupo social.

(155) DARIF, Mohamed: «El radicalismo religioso...», p. 78.

(156) TOZY, Mohamed: «El fin de la excepción marroquí. El islamismo de Marruecos frente al reto del *salafismo*», *Afkar/Ideas*, número 1, www.iemed.org/afkar/1/etozy.php.

(157) R. PÉREZ, Marcos: «El islamismo en Marruecos: riesgos y amenazas», colaboración para el GEES, número 185 de 5 de noviembre de 2004, <http://www.gees.org/articulo/892/>.

marroquíes. En el año 2001 contaba con 100 escuelas coránicas en 30 ciudades (158), y es desde donde partieron combatientes hacia Afganistán; en Casablanca el 70% de las mezquitas se han construido con dinero de origen saudí (159). En torno a estas mezquitas se han desarrollado dos procesos diferentes pero complementarios, junto a la predicación de la *yihad* en Afganistán o Bosnia (160), se han tejido redes transnacionales en torno a figuras destacadas del *salafismo* internacional que han formado a predicadores locales como Hassan Kettani (161), responsable de la mezquita *La Meca* de Sale. Este *alim* fue arrestado por encabezar una lista de 16 *ulemas* que habían emitido una *fatwa* prohibiendo participar en la guerra contra el terrorismo (162).

El *wahabismo* resulta ajeno a la religiosidad marroquí, muy apegada a sus formas populares. Las razones para que se permitiera esta intromisión en el Reino, hay que buscarlas en la ayuda económica y diplomática prestada por Arabia Saudí en el conflicto del Sáhara. La República Árabe Saharaui Democrática (RASD) no fue aceptada en la Liga Árabe y los muros defensivos del desierto se pagaron con dinero saudí. Junto a esto, se diversificaba la «oferta islamista» en detrimento del jeque Yasin (163). Como resultado de este proceso Marruecos se veía envuelto en la *yihad* afgana con el consentimiento tácito de las autoridades (164). Cuando los combatientes retornaron a Marruecos, se calcula en 250 los marroquíes que combatieron en Afganistán, lo hicieron con una nueva visión, el *salafismo yihadista*, donde lo importante es la lucha armada, amplificada en su entusiasmo proselitista por su victoria contra la URSS y por las redes transnacionales y los vínculos personales (165) creados también en torno a Afganistán.

En el año 2002 se procedió a la detención en suelo marroquí, de una célula de Al Qaeda formada por ciudadanos saudíes y marroquíes pertenecientes a la *salafiya*, cuyo objetivo era coordinar diversos grupos *salafistas* del Magreb y atacar contra buques en el Estrecho (166). Mustapha Seximi (167) explica como estas detenciones

(158) TOZY, Mohamed: «El fin de la excepción marroquí. El islamismo de Marruecos frente al reto del *salafismo*», www.iemed.org/afkar/1/etozy.php.

(159) ABDESLAM, Maghraoui: «Tras la conexión terrorista marroquí: políticas estatales y *wahabismo* saudí», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 63 de 7 de abril de 2004, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/472.asp>.

(160) *Ibidem*.

(161) TOZY, Mohamed: «El fin de la excepción marroquí. El islamismo de Marruecos frente al reto del *salafismo*», www.iemed.org/afkar/1/etozy.php.

(162) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «El Mediterráneo», *Panorama Estratégico 2003-2004*, Instituto Español de Estudios Estratégicos, Madrid, 2004.

(163) RUIZ MIGUEL, Carlos: «Integrismo y crisis política en Marruecos», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/298.asp>

(164) DARIF, Mohamed: «El radicalismo religioso en el Magreb», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/453.asp>.

(165) ROY, Olivier: *El islam mundializado, los musulmanes en la era de la globalización*, p. 192, Bellaterra, Barcelona, 2003.

(166) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «La lucha contra el terrorismo islamista tras los atentados del 11-M: lecciones aprendidas», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 41 de 18 de marzo de 2004, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/442.asp>.

(167) SEHIMI, Mustapha: «La política exterior de Mohamed VI», *Política Exterior*, número 91, febrero, 2003.

fueron fruto de la cooperación entre los Servicios de Inteligencia estadounidenses y marroquíes, que para lograr las detenciones manejaban informaciones obtenidas en los interrogatorios a los 40 marroquíes internados en Guantánamo. Estas detenciones han sido cuestionadas en cuanto a la veracidad de los objetivos, probablemente por lo rocambolesco de su ejecución (168). Sin embargo, no se debe olvidar que este sistema se utilizó con sorprendente éxito en el Yemen contra el buque *USS Cole* (169). El juicio contra esta célula terrorista concluyó con su condena a diez años de prisión por no haberse localizado los explosivos y otras pruebas claves (170), lo que no significa que los planes no existieran, pues de lo que no se puede dudar es de la voluntad de matar que anima a este tipo de grupo.

Tras los atentados de Casablanca y las posteriores redadas a gran escala llevadas a cabo en Marruecos, 634 detenidos hasta agosto (171) de ese mismo año, fue detenido el 3 de junio en Tánger, Robert Richard Antoine-Pierre, ciudadano francés convertido al islam en Turquía, y que sería uno de los emires de la *salafiya*. En los macro juicios que se siguieron tras los atentados Hassan Taousi, considerado un teórico de la *salafiya*, fue condenado a muerte. Los principales emires de la *salafiya* serían: Zacarías Miludi, Homar Haduchi y Mohamed Fizazi (172), y actuarían de manera casi independiente entre sí. Zacarías Miludi fue considerado el emir de *La recta vía* de cuya zona de actuación, Sidi Mumin, salieron los suicidas de Casablanca.

2. *Assirat al Moustakim*: (La recta vía), este grupo fue responsabilizado por las autoridades de los atentados de Casablanca (173), en los cuales murieron 35 personas en total, 21 eran marroquíes, tres españoles, tres franceses y una italiana, junto a las que perecieron también 13 suicidas. Los objetivos escogidos para los atentados fueron un cementerio judío, el hotel *Safir*, la Alianza Judía, el restaurante de la *Casa de España* y el Consulado belga (174). Que varios suicidas no activaran sus cargas, permitió avanzar rápidamente en las investigaciones. El que fuera considerado su jefe operativo, Abdelhak, de alias *Mul Sebbat*, murió tras su detención, lo que levantó una gran «polvareda» política. El fiscal del caso afirmó que el detenido falleció por causas naturales.

El emir de *Assirat al Moustakim* era Zacaria Miludi. Sus «ataques» se centraban contra los traficantes de drogas, los policías o los consumidores de alcohol. El 23 de febrero de 2002, lapidaron en la plazoleta de correos a un alcohólico llamado Fuad Kerduni, siguiendo una *fatwa* emitida por Miludi, acto por el cual fue detenido (175)

(168) RUIZ MIGUEL, Carlos: «Integrismo y crisis política en Marruecos», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/298.asp>.

(169) Artículo del diario *El Mundo* de 6 de octubre de 2001.

(170) CEMBRERO, Ignacio: «Paralelismo electoral entre Marruecos y Argelia», *Análisis* para el Real Instituto Elcano, número 77 de 18 de octubre de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/103.asp>.

(171) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «El Mediterráneo»...

(172) *Ibidem*.

(173) AVILÉS, Juan: «Oriente Medio y el Magreb (Balance del terrorismo en el mundo 2003)», *Análisis*, número 70, para el GEES de 13 de julio de 2004, <http://www.gees.org/articulo/654/>.

(174) Artículo publicado en la revista *Afrol*, el 19 de junio de 2003.

(175) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «El Mediterráneo»...

y condenado a un año de prisión. Según la información aparecida en la revista *Maroc Hebdo* (176), Miludi nació en el año 1970 en una familia pobre, con 15 años abandonó el colegio y se dedicó a todo tipo de trabajos manuales. En su juventud parece ser que pretendía emigrar a Europa hasta que se cruzó con Abou Zoubair, que sería quien le introdujo en el *salafismo wahabita*. Miludi se convertirá en un elemento muy activo dentro de su mundo, organizando una *yamma* que se dedica al robo para financiar sus actividades, a sus ojos actos permitidos. Miludi carecía de formación teológica y todas sus ideas religiosas se centraban en su visión de lo lícito o ilícito, *hala*, o *haram*.

3. El Grupo Islámico Combatiente Marroquí (GICM). Este Grupo, al igual que la *Salafiya* se encuentra rodeado de interrogantes y confusión intencionada, y Mohamed Darif (177) considera a este Grupo el de mayor entidad en Marruecos. Darif, describe el proceso de creación de este grupo partiendo de Afganistán. Las claves que explicarían la formación del GICM partirían del papel desempeñado por los marroquíes en el conflicto y la estrategia diseñada por Al Qaeda tras el regreso de Ben Laden a Afganistán. El papel de los marroquíes en Afganistán pasaría por tres fases: la guerra contra la URSS, donde el contingente no sería muy numeroso y se dedicaría fundamentalmente a labores humanitarias; la posterior guerra civil afgana, que no afectaría a los marroquíes por no ser combatientes en su mayoría, que dividió el contingente entre quienes regresan a casa y quienes deciden permanecer sobre el terreno; y la tercera etapa que estaría marcada por el ascenso al poder de los talibanes y la vuelta de Osama ben Laden. Durante esta última etapa, la presencia de marroquíes aumenta y se consolida, llegando incluso de Europa para recibir entrenamiento militar.

Su labor, básicamente asistencial y que no ha alcanzado los niveles de decisión dentro de la organización, hace que los marroquíes sean vistos como meros agentes ejecutores de cara a la nueva estrategia diseñada por Al Qaeda. El GICM se crea a finales de los años noventa, y hasta los atentados del 11-S se dedica a labores logísticas para militantes de Al Qaeda. El 11-S y la posterior ola de detenciones contra militantes islamistas, en colaboración con Estados Unidos, llevó al Grupo a optar por la acción directa, para lo cual necesitaba reclutar gente dispuesta a suicidarse. La estructura organizativa dirigente no es conocida, pero Darif considera que su estructura de base se organizaría celularmente, para evitar infiltraciones y detenciones en cadena; al frente de cada célula estaría un emir que actuaría de forma casi independiente. El periódico *La Razón*, se hacía eco de la información suministrada por los servicios de seguridad marroquíes, donde se situaba a Mohamed al-Zarqawi como el instigador de los atentados de Casablanca. En la misma información se recogían las declaraciones del general Laanigri, director de la Seguridad Nacional: «No cabe ninguna duda de que la autoría de los atentados recae en Al Qaeda». Tras las investigaciones todo parece apuntar al GICM como el organizador y el encargado de reclutar la siniestra «mano de obra» ejecutora.

(176) Revista *Maroc Hebdo International*, número 559 de 23 de mayo de 2003.

(177) DARIF, Mohamed: «El radicalismo religioso en el Magreb», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/453.asp>.

Dentro de esta confusa nebulosa, pueden citarse otros grupos que siguen los patrones anteriormente expuestos: *Jound Allah*, Los soldados de Dios activo en medios universitarios; *Al Moujahidouns* (Los resistentes), participaron en las revueltas del año 1984; *Emirs de Gang*, este Grupo, según el diario marroquí *Al Ittihad al Ishtiraki* (178), contaría con 500 miembros en Fez y 800 en Casablanca; *Attakfir Wal Hijra* (Retiro y excomunión) Grupo que se especializó en organizar comandos de cinco personas que recorrían el país para imponer la *sharia*, y su emir, Youssef Fikri, asesinó en el año 1998 a Omar el Farrak por «depravado», volviendo a asesinar en 1999. Dentro de sus expediciones punitivas organizaban «juicios islámicos» donde el acusado debía pedir perdón o morir. La organización se financiaba con el robo, lo que a sus ojos era considerado lícito. El 24 de julio de 2002, Fikri fue detenido y desde la prisión escribió una carta en la que explicaba que lo único que había echo era tratar de imponer la *sharia*, lo que consideraba una obligación de todo musulmán y no tenía ningún remordimiento.

También es interesante recordar cómo en enero 2003 fue detenido (179) un sargento de las Fuerzas Armadas Reales (FAR), Yusef Amani, por haber intentado robar fusiles de asalto en el acuartelamiento de Guercif y entregárselos a un grupo islamista de Meknes, lo que remitiría al espinoso tema de la infiltración islamista en las FAR. Algunos datos hablan de esta infiltración y así Ignacio Cembrero en un artículo publicado en el diario *El País* el 4 de febrero de 2004 explicaba como las FAR se estaban dotando de «guías religiosos» para adoctrinar a la tropa en el islam oficial. Además tras los atentados de Casablanca, 100 soldados, otros tantos suboficiales y algunos mandos habrían sido expulsados de las FAR por su relación con el islamismo y un informe de la Dirección General Militar ponía de manifiesto que las tropas estacionadas en el Sáhara eran las más vulnerables a la ideología islamista (180). Esta situación contrasta con la descrita por el coronel José María Grande Urquijo (181) en el año 1999, donde el autor no apreciaba un riesgo serio de infiltración islamista. Es evidente que actualmente esa infiltración sí se ha producido y puede llegar a representar en el futuro un serio riesgo. Un dato puede ser relevante para comprender el proceso escalar al que se asiste con este tipo de grupos: según la Dirección General de Vigilancia del Territorio (DGST) desde el año 1996 se ha pasado de 40 terroristas a 3.000, aunque fuentes periodísticas consideran la cifra muy baja (182).

Un Manifiesto distribuido en forma de octavilla a las puertas de las mezquitas, poco antes de cometerse los atentados de Casablanca, expone con una claridad asombrosa el programa de actuación y las ideas que mueven a este tipo de grupos. El Docu-

(178) CEBOLLA, Héctor: «Sobre el peligro islamista en Marruecos: Un análisis a la luz de los últimos acontecimientos», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 76 de 18 de octubre de 2002, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/102.asp>.

(179) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «El papel de las Fuerzas Armadas Reales en el Marruecos de hoy», <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/47.asp>.

(180) PÉREZ GONZÁLEZ, Marcos R.: «Islamismo en Marruecos: riesgos y amenazas», colaboración para el GEES, número 185 de 5 de noviembre de 2004, <http://www.gees.org/articulo/892/>.

(181) GRANDE URQUIJO, José María: «Islamismo y Fuerzas Armadas» en «El islam: presente y futuro», *Mono-grafías del CESEDEN*, número 31, p. 190, Madrid, 1999.

(182) AMIRAH FERNÁNDEZ, Haizam: «El Marruecos que no despegó», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 145 de 27 de octubre de 2004, www.realinstitutoelcano.org/analisis/579.asp.

mento está tomado de la revista *Maroc Hebdo International* en su número 559 de 23 de mayo de 2003:

«Au nom d'Allah le Clement, le Misericordieux. Grace a Allah seul et la Paix et la Benediction soient sur le Sceau des Prophètes:

1. La sociedad en la cual vivimos es una sociedad infiel que ha abandonado las leyes islámicas por las leyes positivas en la cual los aspectos de la decadencia y de la corrupción se han propagado, el bien está condenado y el mal premiado.
2. Los miembros de esta sociedad y sus gobiernos, son apóstatas y decadentes. Las manifestaciones islámicas de esta sociedad no son más que apariencias engañosas e hipócritas, los *chiujs*, son la imagen del poder impío.
3. Las mezquitas son lugares de perdición, las instituciones islámicas que sean islámicas, tales como las asociaciones caritativas, como el Ministerio de los Bienes Religiosos o las universidades islámicas son una imagen de la sociedad, ya que se sitúan bajo la tutela de los gobiernos impíos.
4. El *yihad* se impone para cambiar esta realidad e imponer la *sharia* de Alá en lugar de las leyes impías.
5. Ningún medio pacífico podría asegurar su eficacia y conseguir el objetivo buscado, la predicación encuentra la oposición de la propaganda gubernamental impía que dispone de las finanzas y de los medios de comunicación y posee las escuelas, las universidades para destruir más rápido de lo que se construye.
6. Como los gobiernos son impíos y la *yihad* es un deber, se impone sublevarse contra ellos pues el Profeta ha ordenado la insurrección en tales condiciones cuando dijo: «A menos que no constatéis una impiedad flagrante y gobernar de una manera diferente a la que prescribe Alá». Gobernar de una manera diferente a la prescrita por Alá es una impiedad flagrante.
7. En guerra el engaño y la picardía es legítima pues el Profeta a dicho «La guerra es una artimaña».
8. El asesinato es legítimo, pues el Profeta mandó asesinar a Kaab ibn al Ashraf, Abdallah ibn Soufiane y otros.
9. Es legítimo para el musulmán dejar aparecer al contrario que siente en su fuero interno con el fin de encontrarse mejor para matar al enemigo.
10. En esta guerra no es necesario levantar una bandera o declarar la *yihad* o distinguir entre categorías pues el combate es el deber de todo individuo, un único individuo es una tropa en sí.
11. Es legítimo matar a todos los que protejan a un infiel aunque fueran musulmanes, o se revelara imposible matar al impío sin haberlos previamente eliminado. Así hay que matar a los militares y a los policías, si éstos intentan defender los gobiernos impíos.
12. No hay que declarar la guerra abiertamente a los impíos, pues el Profeta ha combatido a los pueblos cuando no estaban preparados, ignorando que iban también a ser atacados.
13. Ninguna protección tendrán las mujeres y los niños, pues los hijos de los impíos forman parte de ellos. Preguntado por las mujeres y los niños muertos de los impíos durante los ataques nocturnos, el Profeta ha dicho «Son parte de ellos».
14. Es legítimo matar a los impíos, gobernantes y pueblos sometidos, noche y día, sin advertencia incluso si sus mujeres y niños mueren con ellos.

15. Los bienes de los impíos, (quiero decir de los musulmanes que viven en esta sociedad) les pueden ser arrancados de cualquier manera pues las propiedades de los impíos son un botín que los musulmanes pueden usurpar.
16. Las mujeres de los impíos (entendiendo por ellos los musulmanes que viven bajo este sistema positivista) pueden ser legítimamente arrebatadas y esclavizadas.
17. El sistema, siendo un sistema impío, hace de los territorios de los musulmanes, un territorio de guerra en los que son legítimos todos los hechos de guerra, tales como el asesinato, el pillaje, la violación, el rapto.
18. No hay que rezar en las mezquitas pues es el Estado impío quien las financia y nombra sus *imames*.
19. No hay que ocupar puestos en el gobierno, ni ministerios ni funcionariado, ni enrolarse en el ejército ni en la policía, ni trabajar en la enseñanza o en la industria pues toda función gubernamental vuelve a sostener al gobierno impío.
20. Todos los cristianos, judíos y adeptos de otras creencias que viven en nuestro país no se benefician de ninguna protección pues combaten a los musulmanes y en consecuencia son beligerantes que no debían ser protegidos no considerados *dimmis*.
21. Actualmente no existe ningún régimen islámico en la Tierra así pues hay que trabajar para que este régimen vea su día.
22. No existe otro medio para lograr un régimen islámico que la guerra, esta guerra según los conceptos y reglas descritas anteriormente.
23. No debemos creer en la islamidad de nadie sin haber probado la veracidad de su fe, y de acuerdo total con lo que decimos. Cualquier persona que no crea rigurosamente en nuestros principios es un impío que tiene que ser colocado entre el enemigo y combatido como tal.
24. No hay que comenzar la guerra contra el colonialismo de impíos del exterior, antes están los enemigos mas cercanos es decir aquellos que son calificados de musulmanes sin serlo.
25. Todo individuo elegido por un grupo que hace suyas sus creencias es un *emir* a quien se debe obediencia, incluso si la elección es echa fuera del grupo, pues no es exigido al *emir* general que decide la *yihad* ser reconocido, basta que un hombre o dos le presten seguimiento.
26. El gobierno islámico, sigue exclusivamente los textos del Corán y de la tradición, la interpretación de los compañeros del Profeta, no sería utilizada como prueba contra nosotros. Todo individuo tiene la facultad de comprender el Corán y la *sunna*, incluso sin estudiar en una universidad o siguiendo las clases de un estudioso, pues hay entre nosotros individuos más eruditos que los *imames*.
27. Hay que infiltrar los grupos islámicos públicos y desviarles hacia esta nueva interpretación del islam».

El contenido de esta octavilla refleja claramente la influencia de S. Qotb (183) y de quienes siguieron la interpretación mas rigurosa de sus ideas; también se puede observar

(183) Nació Qotb en el mismo año que Hassan al-Banna, 1906. Qotb trabajó como profesor y desde pronto plasmó por escrito sus ideas sociales. En el año 1948 realizó un viaje de estudios por Estados Unidos, del que al parecer volvió especialmente desagrado por la cultura occidental. Se unió a los Hermanos Musulmanes en 1953, y en 1954 sería condenado a 15 años de trabajos forzados que en gran parte

algo que quizás queda difuminado por los macroatentados terroristas en suelo occidental y a lo que no se le presta la debida atención, probablemente, quien más va a sufrir la presión de este tipo de grupos son sus propios conciudadanos musulmanes, considerados apóstatas si no siguen su visión del islam, lo que les convierte en rehenes y blanco de todo tipo de vejaciones sin tener la más mínima posibilidad de escape: sometimiento o exterminio. Otro aspecto más complejo por sus implicaciones y consecuencias, sería la comprobación de cómo siguiendo al pie de la letra su criterio de actuación este tipo de grupos estaría aprovechando las redes del crimen organizado (184) para su financiación, especialmente las dedicadas al tráfico de drogas. Se sabe que incluso se han construido mezquitas «radicales» con dinero procedente de personajes (185) conocidos por su relación con el tráfico de droga a gran escala.

El terrorismo islamista marroquí, parece haber desbordado su dimensión interna y Marruecos comienza a aparecer en la escena internacional como un exportador de terrorismo (186). Mohamed Fizafi uno de los instigadores de los atentados de Casablanca, ejerció durante un tiempo como predicador en Hamburgo, ciudad en la que existía una de las redes islamistas más tupida de Europa, que emergió a luz tras los atentados del 11-S. Varios de los detenidos por la Policía alemana en relación con este atentado eran marroquíes (187). En Chechenia, también existiría una nutrida representación marroquí; entre otros, se encontrarían, Omar Dhagayes o los hermanos Salaheddin y Abdelaziz Benyaich. Estos personajes habrían estado relacionados con Jamal Zougam, implicado en los atentados del 11 de marzo de 2004 (11-M) (188). Poco cabe decir sobre las muy

pasó en la enfermería. En el año 1964 fue liberado y vuelto a encarcelar en agosto de 1965. Su posterior muerte como un «mártir» hizo de su obra la autoridad dentro de la asociación. Su pensamiento político parece que estuvo marcado por el sentimiento de frustración y odio ante la revolución de Nasser, aunque Qotb no había sido ajeno a ella. La obra más importante de Qotb, escrita en la cárcel, es *Maalin fi al tariq* (Jalones en el camino), en ella el concepto fundamental era la idea de *jahiliyya* (época histórica anterior a la revelación en la que reina el paganismo). Para Qotb, la época actual podía ser calificada de *jahiliyya*, incluidas también las sociedades musulmanas: «Hoy día estamos en una *jahiliyya* similar a la contemporánea del islam o peor. Todo en torno nuestro es una *jahiliyya*: las percepciones y creencias de la gente, sus hábitos y costumbres, las fuentes de su cultura, las artes y literatura y sus leyes y legislación. Incluso la mayoría de lo que pensamos como perteneciente a una cultura islámica, fuentes islámicas o filosofía y pensamiento islámico de hecho es la creación de esta *jahiliyya*». La respuesta a esta situación debe ser la ruptura total con la sociedad y la total sumisión a la soberanía y gobierno de Dios, *hakimiyya*: «Declarar la divinidad de Dios tan sólo significa un rechazo completo del gobierno humano en todas sus formas y modelos, sistemas y acuerdos... Significa la destrucción del reino del hombre para establecer el reino de Dios en la Tierra». Calificar a todas las sociedades como *jahiliyya* equivalía a decir que los musulmanes podían ser considerados como falsos musulmanes, ser declarados apóstatas y expulsados de la *umma* (*Takfir*), situación legal está que para la interpretación más rigurosa de la ley llevaba aparejada la pena de muerte. Tras su muerte, los que recogieron sus ideas, se dividieron en aquellos que entendieron el *Takfir* en su literalidad más rigurosa y quienes creían ver en ello sólo una alegoría espiritual.

(184) «Islamistas y crimen organizado», *Informe Semanal de Política Exterior*, número, 410, de 24 mayo de 2004.

(185) Entrevista de Lourdes Vidal a Abdoubaker Jamai, director de «Le journal Hebdomadairi» y «Assahifa al Ousbouiya», *Afkar* número 4, pp. 65-66, 2004.

(186) AMIRAH FERNÁNDEZ, Haizam: «El Marruecos que no despegas», www.realinstitutoelcano.org/analisis/579.asp.

(187) «Terrorismo. La red marroquí del 11-M», *Informe Semanal de Política Exterior*, número 403, p. 4, 29 de marzo de 2004.

(188) «Los autores del 11-M. Redes islamistas», *Informe Semanal de Política Exterior*, número, 402, p. 6, 22 de marzo de 2004.

tupidas redes de terroristas marroquíes en España (189), a la espera de que el espeso velo que parece cubrir los atentados del 11-M, sea explicado en su totalidad. En Arabia Saudí la lista facilitada a finales del año 2004 sobre terroristas buscados, incluía sólo dos extranjeros, ambos marroquíes. A la presencia de detenidos marroquíes en Guantánamo, citada anteriormente, se le sumaba el que el 10% de los extranjeros que apoyaban a los talibanes fueran de origen marroquí. El juez Garzón hablaba de 100 células de Al Qaeda asentadas en Marruecos, y las autoridades marroquíes cifraban en 400 los marroquíes que habrían recibido entrenamiento de combate en Afganistán, Bosnia o Chechenia. El 19 de marzo de 2003 (190) se detenía en Amberes a 20 marroquíes del GICM y en abril de 2004 se detenía otra célula del GICM en París. Finalmente, en junio de 2004 se detuvo en Bélgica otra célula del GICM que preparaba atentados en Holanda e Irak.

TERRORISMO ISLAMISTA: RESPUESTA GUBERNAMENTAL

Los atentados terroristas del 11-S y los posteriores atentados de Casablanca han convulsionado la vida política del Reino, demostrando en el exterior que Marruecos no era inmune al terrorismo islamista. Los atentados coincidían en el tiempo con la inclusión de los islamistas en la arena política con un notable éxito. El mito de la inmunidad marroquí caía, y lo hacía además bajo la atenta mirada del aliado estadounidense. La respuesta al terrorismo islamista por parte del Régimen, parece haberse orientado en dos direcciones: una interna, incluyendo persecución policial y endurecimiento de la legislación antiterrorista; y otra externa de Marruecos, con el apoyo del Gobierno a la política antiterrorista de Estados Unidos, y la inclusión marroquí en los instrumentos políticos de cooperación multilateral. Ya en el año 1996 el general de división El Kadiri explicó ante una delegación de la Unión Europea Occidental cómo las nuevas misiones de las Fuerzas Armadas (191) incluían la lucha contra el terrorismo islamista, probablemente bajo la estela del conflicto argelino.

La necesaria cooperación entre los Gobiernos para lograr combatir la creciente complejidad de las redes terroristas transnacionales ha tenido su reflejo institucional. El ministro del Interior argelino, Nurediu Yazid Zerhuni, llamaba a la cooperación interárabe antiterrorista en la apertura de la XIX Sesión del Consejo de Ministros Árabes de Interior, celebrado en Beirut el 29 de enero de 2002 (192). Entre los días 28 y 29 de enero de 2002 los ministros de Justicia de Unión del Magreb Árabe buscaron unificar criterios en la lucha antiterrorista (193). Dentro del Proceso de Barcelona, también se han activado células de cooperación antiterrorista (194) bajo el impacto de los atentados del 11-S. La

(189) Véase, JORDÁN ENAMORADO, Javier: «Las redes de terrorismo islamista en España. Balance y perspectivas de futuro», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 119 de 13 de octubre de 2003, <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/348.asp>.

(190) «Terrorismo. La red marroquí del 11-M», *Informe Semanal de Política Exterior*, número 403, p. 4, 29 de marzo de 2004.

(191) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «El papel de las Fuerzas Armadas Reales en el Marruecos de hoy», <http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/47.asp>.

(192) *Ibidem*.

(193) *Ibidem*.

(194) CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «Guerra y posguerra de Irak: Su influencia en el Magreb y en el Mediterráneo», UNISCI, mayo de 2003, <http://www.ucm.es/info/unisci/carlos.pdf>.

gira del presidente paquistaní, Pervez Musharraf (195), por Túnez, Argelia y Marruecos, del 14 al 19 de julio de 2003, sirvió para reforzar la cooperación política y judicial, con unos países especialmente interesados en controlar a los *afganos* de cada país ocultos en Pakistán.

La cuestión más polémica dentro del Reino, ha sido la cooperación antiterrorista con Estados Unidos, extensión de las relaciones privilegiadas entre ambos países (196). Explicitada con la firma de un Tratado de Libre Cambio, que ha sido entendido en clave política y no económica, dado el bajo nivel de intercambios económicos entre ambos países, y el nombramiento de Marruecos como socio preferencial de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (197); en palabras de George W. Bush:

«En reconocimiento de los estrechos lazos que unen a los dos países y en agradecimiento del apoyo resuelto de Marruecos a la guerra contra el terrorismo, así como al papel del Rey Mohamed VI, dirigente visionario del mundo árabe.»

Estos acuerdos de colaboración con Estados Unidos, parecen formar parte de la iniciativa para el Gran Oriente Medio de la administración Bush y estar inscritos dentro del marco de la estrategia antiterrorista Pan-Sahel (198), que trata de evitar la implantación de elementos de Al Qaeda en la zona del Sahel, y que para Paul Wolfowitz (199) es el elemento clave de la política de seguridad estadounidense en África; dentro de esta iniciativa, Estados Unidos despliega tropas en Malí y Yibuti y parece estar interesado en obtener una base militar en el sur de Marruecos. Para coordinar estos esfuerzos el 22 de marzo de 2004, se reunieron en el Cuartel General de las Fuerzas Estadounidenses en Europa los jefes de Estado Mayor de Marruecos, Mauritania, Argelia, Chad, Malí, Níger y Senegal (200).

Interiormente, el estallido de violencia terrorista parece haber devuelto a la memoria los peores años del reinado de Hassan II y la apertura impulsada por Mohamed VI, que al comienzo de su reinado se tradujo en gestos simbólicos pero de gran calado, como la libertad de Yasin, o la devolución de la nacionalidad marroquí a Abraham Serfati, parece estar siendo puesta en tela de juicio por las ONG de derechos humanos.

El 27 de mayo de 2003 (201) era aprobada por unanimidad una dura Ley Antiterrorista en el Parlamento, Ley que poco antes había sido rechazada. Especialmente activa en este sentido había sido la «Red Nacional Contra el Proyecto de Ley Antiterrorista» (202) de la

(195) «Antiterrorismo y política», *Informe Semanal de Política Exterior*, número 373 de 4 de agosto de 2003.

(196) SEHIMI, Mustapha: «La política exterior de Mohamed VI...», p. 110.

(197) GEES: «Marruecos aliado preferencial de Estados Unidos», de 25 de junio de 2004, <http://www.gees.org/articulo/628/34>.

(198) Sobre la iniciativa Pan-Sahel, véase: CARLOS ECHEVERRÍA, Jesús: «Lucha antiterrorista: la iniciativa Pan-Sahel», *Ejército*, número 70, pp. 107-108, julio-agosto de 2004.

(199) GEES: «Marruecos aliado preferencial de Estados Unidos», <http://www.gees.org/articulo/628/34>.

(200) «Lucha antiterrorista», *Informe Semanal de Política Exterior*, número 408, p. 7, de 10 de mayo de 2004.

(201) Artículo de prensa publicado en el periódico: www.elmundo.es de 28 de mayo de 2003.

(202) CEBOLLA BOADO, Héctor: «La lucha contra el terrorismo ¿un revés para la democratización de Marruecos?», *Análisis para el Real Instituto Elcano*, número 1 de 5 de enero de 2005, www.realinstitutoelcano.org/analisis/652.asp.

que formaban parte ONG y partidos como el *Istiqlal* o el PJD siendo este último especialmente beligerante en su oposición al proyecto legislativo. El texto de la nueva Ley (203) permite que:

«Todo acto premeditado, individual o colectivo, que tenga como finalidad atentar contra el orden público mediante el terror y la violencia.»

Sea castigado con penas que van de los 10 a los 20 años. En caso de que los actos terroristas tengan como resultado la mutilación, la pena será la cadena perpetua, y si se produce una muerte la pena establecida es la muerte. Contra la «apología del terrorismo» se establecen penas de entre 10.000 y 200.000 dirhams. Mediante la Ley la familia puede ser llamada a dar explicaciones y la apreciación de supuesta implicación terrorista permite al fiscal acceder a todo tipo de comunicaciones personales de la persona bajo sospecha. La detención preventiva pasa de 48 horas a 96, renovables en dos ocasiones y el acusado no tendrá asistencia legal durante 48 horas. Con el apoyo de esta Ley se han producido detenciones «masivas» de radicales islamistas y en los posteriores juicios las penas han sido especialmente graves. El 29 de mayo de 2003, Mohamed VI se dirigía a la nación en los siguientes términos (204):

«Consciente de los peligros del terrorismo, el Estado ha asumido sus responsabilidades de combatirlo y de protegerse del mismo, con la fuerza de la ley, a través de textos que han sido objeto de debate parlamentario, durante varios meses, en el que determinadas partes se habían opuesto sistemáticamente a las orientaciones de las autoridades públicas, haciendo mal uso de la libertad de opinión. A todos quiero decir que gozar de los derechos y libertades requiere la asunción de deberes y compromisos de la ciudadanía; también quiero subrayar que la construcción y consolidación de la democracia sólo es posible en el seno del Estado fuerte, que se ampara en el imperio de la ley. Ha llegado la hora de la verdad, anunciando el final de la época en la que no se trata con el debido vigor a aquellos que utilizan la democracia para perjudicar la autoridad del Estado, o aquellos que buscan crear un terreno propicio para sembrar las espinas del ostracismo, del radicalismo y del desorden, mediante las ideas que propagan; a aquellos que menosprecian las autoridades públicas y judiciales, colocando obstáculos en su camino, para impedir que, con la debida firmeza, velen por la estricta aplicación de la ley, con el fin de proteger la inviolabilidad y la seguridad de las personas y de los bienes.»

La aplicación de la Ley ha suscitado fuertes críticas desde diversos organismos internacionales y asociaciones privadas: el Comité contra la Tortura de la Organización de Naciones Unidas, Amnistía Internacional, *Human Right Watch*, Federación Internacional de Derechos Humanos (205). La muerte en prisión del líder del grupo terrorista suicida de Casablanca, la desaparición de Miludi tras cumplir un año de prisión, o la entrega por

(203) CEREZO, Rashid: «Marruecos: el 11 de septiembre llegó en mayo», *Webislam*, numero 213 de 4 de junio de 2003.

(204) *Ibidem*.

(205) AMIRAH FERNANDEZ, Haizam: «El Marruecos que no despegó», <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/579.asp>.

parte de Estados Unidos de gran parte de los marroquíes detenidos en Guantánamo que llevó al promonárquico doctor Jatib a afirmar que:

«He oído decir que se están trayendo aquí prisioneros, mantenidos en celdas aisladas, porque los norteamericanos habrían dicho que los marroquíes son especialistas en tortura» (206).

Han reabierto el debate sobre la represión. El 23 de julio de 2004, el Gobierno se defendía de las acusaciones de tortura, pidiendo que las acusaciones formuladas por la ONG fueran investigadas.

Como reacción al Informe del Consejo Consultivo de Derechos Humanos sobre la situación marroquí en 2003 los ministros de Justicia e Interior respondieron que la DGST, cumpla con las misiones encargadas a organismos similares de otros países. El Ministerio de Justicia comunicó igualmente su intención de presentar para su aprobación una «Ley contra la tortura» que contendría fuertes sanciones para quien utilizara la tortura (207).

(206) CEMBRERO, Ignacio: diario *El País*, 25 de mayo de 2004.

(207) Agencia MAP, 21 de julio de 2004.