

## El fin de la excepción marroquí

### El islamismo de Marruecos frente al reto del salafismo.

Mohamed Tozy

**E**n la noche del viernes 16 de mayo, después de que Casablanca hubiese terminado de evacuar a sus muertos entre la Casa de España y el hotel Farah, cayó un mito. Marruecos no constituye ya la excepción árabe, ya no está protegido por singularidad política detrás de un Comendador de los Creyentes.

Marruecos ha entrado en el grupo de los países rehenes del terrorismo. El 16 de mayo, la primera reacción fue negar las evidencias y aferrarse a la tesis del complot extranjero. Al Qaeda ha golpeado de nuevo y en efecto varios meses antes, cuando Osama bin Laden felicitó a su manera a los musulmanes por la fiesta del cordero, evocó una lista de países susceptibles de beneficiarse de su atención. Arabia Saudí y Marruecos formaban parte del lote.

La tesis del complot no resistió mucho tiempo y dos días más tarde se descubría que se trataba de marroquíes, habitantes de las chabolas de la periferia de Casablanca convertidos al activismo religioso hacía sólo seis meses. Durante los días y semanas que siguieron, cientos de personas fueron detenidas y el poder descubrió no sin inquietud que el fenómeno no era ni excepcional ni nuevo. Se habla desde entonces a rostro descubierto de la *salafiya jihadia* sin comprender bien todos los entresijos. Personajes familiares que el poder había tratado con indiferencia e incluso con cierto desprecio en tanto en cuanto eran fácilmente manipulables, estaban en el centro del acontecimiento: como ese *alem* de Tánger o ese otro de Salé en favor del cual una persona cercana a Palacio había intercedido unos meses antes para que fuese liberado. El poder descubría también las acciones de pequeños grupos, algunos de cuyos miembros habían sido detenidos unos meses antes. La prensa les había calificado de grupúsculos más cercanos al vandalismo que al activismo religioso, lo que dispensó a los periodistas de llegar más lejos a la hora de abordar su doctrina considerada por los mismos islamistas sin fundamento. La reconstitución de los itinerarios de los salafistas durante los procesos puso de manifiesto ciertos cruces que no se debían a la pura casualidad. Los procesos, aunque expeditivos, restituyen un caleidoscopio inquietante en donde se mezclan ulemas

confirmados y aceptados, pequeños jequecillos de barrios periféricos y jóvenes activistas a penas socializados que vivían de la precariedad de los oficios ambulantes.

Se compara con frecuencia los efectos del 16 de mayo en Marruecos con los del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos y en el mundo. La cadena de confianza en que se fundaba la sociedad se había roto irremediablemente lo que no ha dejado de suscitar varias cuestiones sobre la capacidad de la monarquía para gestionar el riesgo islamista y garantizar el proyecto de transición política.

Un repaso a la historia es necesario para volver a colocar los acontecimientos del 16 de mayo en su contexto nacional e internacional. Para comenzar, hay que evitar la amalgama entre una concepción conservadora de la religión defendida por Marruecos bajo el régimen de monarquía de derecho divino que optó por colocar a la religión en el centro del dispositivo institucional, los movimientos islamistas que utilizan un referencial próximo pero que inscriben su movimiento en una perspectiva política de toma del poder y de reforma del Estado, expresando así la necesidad de movilidad de una parte de la elite generada por el movimiento de escolarización y de urbanización masiva, y finalmente el movimiento salafiya que predica un retorno a las fuentes antes de ser captado por el proyecto de expansión cultural del wahabismo saudí e inscribirse en una dinámica internacional caracterizada por la valorización de la *yihad* (guerra santa) y de volverse contra aquellos que comprometieron a la juventud dorada de Oriente Próximo en la primera guerra de Afganistán y en la de los Balcanes.

#### Islam oficial y oposición conservadora

**P**or razones políticas, la monarquía ha optado desde la independencia por apoyarse sobre las fuerzas sociales y culturales conservadoras: el mundo rural, los ulemas tradicionalistas, y sobre una concepción fundamentalista de la religión. Los modos de inserción de la dimensión normativa de la religión musulmana en el dispositivo institucional del reino de Marruecos son múltiples. Conciernen tanto al cuerpo

Mohamed Tozy es profesor de Ciencias Políticas en Casablanca.

legal como a una práctica política que se refiere al islam como modo de legitimación.

No me voy a extender sobre el primer aspecto. Una lectura rápida de la Constitución marroquí de 1996, del código del estatuto personal de antes de octubre 2003, o de ciertas disposiciones del derecho de bienes raíces, de la organización judicial y de las calificaciones de todo un sector de auxiliares de la justicia, basta para convencernos del peso del rito malekita en la estructuración de ese dispositivo. Por el contrario el lugar de la religión en la caracterización del sistema político y el lugar central que ocupa la persona del Sultán, debe mucho a una reinterpretación de la teoría del poder en el islam.

Retomaremos los momentos culminantes que han marcado el itinerario del Sultán en su búsqueda de una legitimidad reescrita y aseptizada, que combina con una cierta habilidad los registros hagiográficos, jurídico y teológico. Esta búsqueda se hace en dos direcciones: política (debilitamiento de los clérigos innovadores y mantenimiento del pluralismo religioso) y doctrinal (monopolio de la interpretación de la religión y sacralización de la persona del descendiente del Profeta).

La interpretación conservadora de la religión ha permitido producir una equivalencia entre la forma del régimen y el estatuto de la religión, ambos pertenecientes al orden de lo indiscutido. Así, la persona real es sagrada e inviolable, no puede ser objeto de ninguna crítica, ni ser representada de manera humorística (art. 38 del *dahir* (decreto) del 15 de noviembre de 1958, modificado por el art. 41 del *dahir* con carácter de ley de 10 de abril de 1973). De la misma manera, las decisiones del rey son inatacables en justicia (Sentencia Ronda, Tribunal Supremo, 1960), y superiores a todas las normas producidas por el Estado.

El estatuto de Comendador de los Creyentes que los juristas han racionalizado en un lenguaje jurídico, la práctica y el discurso político lo han convertido en una institución sagrada. La sacralidad no es asimilable aquí a un "objeto de culto"; significa mucho más, coloca en la jerarquía de las normas y de los actores políticos, capacidad de ser, referencia con relación a la cual se hacen y se deshacen las leyes; es supremacía tanto como veneración. En los dos casos, ella implica respeto y sumisión.

Tres constituciones de las cuatro que ha conocido Marruecos afirman expresamente el carácter "sagrado" e inviolable de la persona real. El artículo 7 de la Constitución de 1908 estipula: "todo sujeto del Reino debe obediencia al imán jerifiano y respeto a su persona, porque es el heredero de la baraka". (bendición).

### Sacralidad de la función de Comendador de los Creyentes

**A** l día siguiente del 11-S, al igual que después del 16 de mayo de Casablanca, los islamistas fueron los primeros en denunciar. Un grupo cercano al Jeque Yassin (ver más abajo) fue recibido el 13 de sep-

tiembre por la embajadora de EE UU en Rabat y le aseguró su pesar. El movimiento Attajdid publicó un comunicado que denunciaba los atentados. Los movimientos del islam político rechazan la amalgama y temen que esos acontecimientos sean instrumentalizados para evacuarlos del campo político.

Dos organizaciones islamistas dominan la escena política islamista marroquí. *Al islah wa Tawhid* (Reforma y Unicidad) y *Al'Adl wa al Ihsan* (Equidad y entrega de si mismo). Poderosas aunque menos estructuradas que en otros países árabes, buscan adquirir una presencia política legal e intentan aprovechar la apertura que caracteriza el fin del reinado de Hassán II.

La asociación *Al Islah wa Attawhid* fue creada en 1982 – con el nombre de *Jama'a al islamiya* (comunidad islámica)– por dos antiguos miembros de la Juventud islámica, primer movimiento islamista marroquí, disuelto después de que algunos responsables (concretamente su fundador, Abdelkarim Moti) se viesen implicados en el asesinato de Omar Benyellun, líder sindicalista y dirigente de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) en 1975.

A partir de 1984 y de la primera ola de detenciones, la organización puso en tela de juicio la acción clandestina y adoptó una estrategia de lucha política. La tercera fase comenzó en 1992, como reacción a los acontecimientos en Argelia, y se caracterizó por una modificación del nombre de la asociación que se llama desde entonces *Al islah wa Attajdid* (Reforma y Renovación).

En 1996 comenzó la última etapa. Una parte de los miembros del buró de la *Jama'a* se unieron al partido del doctor Al Jatib, el Movimiento popular constitucional y democrático (MPCD). El congreso del partido, celebrado en junio de 1996, confirmó el acuerdo de reparto de escaños en el buró político entre la vieja guardia del MPCD y los cuarentones del movimiento. Unos meses después, la asociación cambió una vez más de nombre. Desde entonces se llama *Al islah wa Attawhid* (Reforma y Unicidad).

A raíz de las elecciones de 1997, la nueva relación de fuerzas en el seno del MPCD se tradujo igualmente en un cambio de nombre de ese partido, convertido en el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD), para mostrar así su naturaleza explícitamente islamista. Sus diferentes participaciones en el proceso electoral acabaron por acreditarle una cierta normalidad que los sucesos del 16 de mayo no han podido alterar. Tanto durante las elecciones legislativas celebradas en Marruecos el 27 de septiembre de 2002 como durante las comunales de septiembre de 2003 el juego político estuvo ampliamente determinado por la presencia de los islamistas. Ya sea el PJD, representado en el Parlamento por unos 40 diputados, como el Movimiento por la Comunidad, la Alternativa Civilizacional y sobre todo el movimiento de Yassin, Justicia y Beneficencia, que no participan, pesaron de forma sustancial sobre el escrutinio en el sentido de la abstención (15% de las pa-





Marroquies manifestándose en contra del terrorismo por las calles de Casablanca.  
Reuters / Cordon Press



peletas son nulas). Entre los partidos políticos, los islamistas son, en efecto, los únicos que ocupan el terreno social, al lado de los movimientos asociativos, fundaciones y acciones públicas. Es lógico que los islamistas intenten convertir sus bazas (visibilidad de sus acciones, proximidad con la población, disponibilidad) en escaños.

La otra asociación islamista, *Al'Adl wa al Ihsan* (Equidad y entrega de sí mismo), no reconocida por el poder, es de lejos la más importante, tanto por sus efectivos como por la calidad de su corpus doctrinal. Combina lo carismático con el activismo político-religioso. Ese perfil singular se explica por la biografía de su fundador y figura emblemática, el jeque Abdesalam Yassin. A sus 60 años, ese antiguo cuadro del ministerio de Educación puede hacer valer su experiencia pedagógica y un dominio perfecto del árabe y del francés. En el plano religioso fue, en los años sesenta, adepto de la hermandad mística Buchichia, en donde terminó siendo muy escuchado por su jeque. A comienzos de los años setenta abandonó la hermandad, no por desacuerdo doctrinal con el sufismo, sino por su deseo de acción política. En 1973 Yassin escribió una Carta al Rey en la cual invitaba al monarca a hacer "acto de contrición" y a convertirse en un "buen musulmán". En 1978 se convirtió en director de la primera revista islamista *Al Jama'a* (prohibida en 1983 después de haber publicado 17 números). La publicación de dos periódicos en 1984 le valió dos años de prisión. Hacia 1985 creó el grupo *Al'Adl wa al Ihsan*, a la vez referencia para sus miles de adeptos y organización militante muy estructurada. En 1990 la policía detuvo a una docena de cuadros, seis de los cuales constituían, según las autoridades, el consejo superior del movimiento. Fueron juzgados y condenados a dos años de prisión que cumplieron íntegramente. A su salida fueron acogidos triunfalmente.

El jeque Yassin puede ser considerado como el ideólogo más importante del movimiento islamista marroquí. Su producción doctrinal entre 1973 y 1989 comprende unos 15 títulos, sobre todo *Al Minhaj Annabawi* (*La vía profética*). Ese libro es una síntesis original de las enseñanzas del sufismo y el pensamiento político-religioso de Hassán al-Banna (fundador, en 1928, en Egipto, de los Hermanos Musulmanes) y de Sayed Qotb (uno de los dirigentes) cuyos textos sirvieron de base al islamismo revolucionario.

La presencia de asociaciones islamistas de beneficencia en la escena pública (AS-Salam, Al-Birr, Al-Michkat) ha permitido banalizar la figura del islamista. El activismo estudiantil representa el lado visible de esa nebulosa.

El movimiento islamista, especialmente *Al'Adl wa al Ihsan*, intenta aprovecharse de la liberación por la izquierda, ahora en el gobierno, del espacio de la oposición. Ha intentado pues hacer valer sus derechos políticos. La ocupación de la calle con motivo de manifestaciones públicas constituye otro medio de acceder a la visibilidad. Varias veces los islamistas han mostrado su

peso en la opinión pública y han demostrado tener un gran sentido de la organización. Siempre han mantenido la medida y la responsabilidad incluso cuando no han podido evitar los derrapes verbales ni una cierta ambigüedad en el lenguaje que permite pensar en una comunidad de pensamiento con los salafistas que actúan a nivel internacional especialmente los seguidores de la yihad de Afganistán.

### La salafiya entre pietismo y yihad

El itinerario que lleva de los salafistas de principios de siglo a los kamikazes del 16 de mayo es complicado. La ambigüedad la trae la denominación salafi que cubre una realidad sociológica e histórica diferente. En un principio, el movimiento salafia se inscribía en un proyecto de renacimiento del pensamiento musulmán iniciado por ideólogos (Al Afgani y Mohamed Abdú) fascinados por el progreso de occidente a finales del siglo XIX, que no dudaba en conciliar el deseo ardiente de retorno a las prácticas de los primeros compañeros del Profeta, ni en atacar ferozmente las practicas marabúticas del islam popular, ni en estar cerca de las logias masónicas.

En Marruecos, es esta versión de la *salafiya* soluble en el nacionalismo la que va a triunfar sobre otra corriente salafista que permanecerá marginal y que se hizo eco por un breve momento del activismo de los *banu Abdelhuahab* de Arabia Saudí de mediados del siglo XVIII.

Para la historia queda la carta redactada por el sultán Mulay Sliman y leída en las mezquitas que condenaba a las hermandades y predicaba un retorno al islam puro.

El salafismo (salaf: vuelta a los antepasados) va a constituir durante los años del protectorado un aglutinante que unirá a los clérigos salidos de los cursos tradicionales y a los jóvenes nacionalistas que pasaron por las universidades europeas.

Pero con la independencia, no resistirá a la lógica de la acción política y el nacionalismo se abrirá a dos otras ideologías en boga entonces, el nacionalismo y el socialismo. Una vez evacuados de la escena política, los salafistas van a intentar dominar la formación a través de escuelas privadas o entrar en la corte para servir los proyectos del islam conservador y rigorista iniciado por Hassán II en su intento de recuperar el campo político.

A lo largo de los años sesenta la presencia del salafismo en Marruecos era marginal y sobre todo autóctona transformada en una forma de pietismo apolítico. Además de personajes emblemáticos como Takiedin el Hilali, originario de Mequinez y largo tiempo profesor en Medina después de un paso por radio Berlín durante la Segunda Guerra mundial, el salafismo se volvió activo sobretudo en la zona norte, especialmente en Tánger (familia Benseddik) y en Tetuán (Risuni y Bujubza). Tenemos de entonces algunas revistas de sensibilidad salafista (*Al Nur* al sur de Tetuán y *Michkat* de Uxda, animada por el sabio Tajakani en la Universidad de Tetuán.

Para esta corriente el referencial es muy cercano a la escuela hanbalita. Se apoya sobre una lectura literal del Corán que excluye todo uso de la razón.

La reproducción de esa sensibilidad pietista fue obra de una red de aprendizaje del Corán que cambiará de dimensión cuando se cruzará con las ambiciones de Arabia Saudí en beneficio de la difusión de un islam wahabí.

En 1971, dos años después de la cumbre islámica de Rabat que decidió bajo la presión de Egipto y de Arabia Saudí abrir el frente de la predicación islámica, fue abierta en Marrakech una casa del Corán, una especie de *misra* moderno gestionado por la asociación de *Dar Al Quran*. En 1976 nació una segunda asociación llamada asociación de la *dawa* (la llamada) al Corán y la *sunna* (tradición) animada por el jeque Maghraoui cercano de Arabia Saudí. En 2001, el jeque se encontraba al frente de una red de un centenar de escuelas en 30 ciudades diferentes.

Esa red más bien pietista, volcada hacia la formación, sirve de referencia a un movimiento radical que se proclama seguidor del wahabismo. Se trata más bien de una nebulosa no estructurada. Ésta se declina localmente bajo denominaciones diversas tales como *Attakfir wal Hijra* (Excomuniación y exilio) y *Jammaat Assirat al Mustakim* (Justa vía, asociación de la *jama'a salafia*, asociación de *ahl sunna wa al jama'a*...).

La escisión que ha conocido el movimiento salafista saudí después de la guerra del Golfo a principios de los años noventa, entre leales al régimen y ulemas que condenan la presencia americana en tierra santa tendrá incidencia directa en el paisaje salafi de Marruecos. El retorno de algunos afganos que habían practicado la *yihad* en varios frentes de Europa y de Extremo Oriente va a desarrollar una cultura nueva centrada sobre la *yihad* y dirigida por nuevas figuras emblemáticas muy alejadas del islam político. Las nuevas tecnologías comenzaron a ser utilizadas para la difusión de esta cultura *yihadista* a través de decenas de sitios web tales como Ansar al Islam y decenas de *compact disc* con películas de la guerra de Chechenia o de Afganistán o para prédicas que mezclaban lecciones de salafismo y manuales de operaciones para la guerra santa.

Podemos distinguir dos niveles de salafistas: el nivel doctrinal, pietista y teológicamente organizado alrededor de escuelas coránicas y de mezquitas privadas. Los elementos que completan los cursos con una estancia prolongada en Arabia Saudí o aquéllos que son adoctrinados por las grandes figuras del salafismo internacional tales como Ibn Albaz o el jeque Albani o al Hawali que se convierten a su vez en jeques nacionales que salieron de la sombra después del 11-S gracias a una campaña de prensa durante el verano

de 2002. Se trata de los jeques Abu Hafs y Hassán el Kettani.

El segundo nivel es ese conjunto de grupúsculos violentos que se alimentan del pensamiento wahabí pero que han derivado al bandolerismo y al crimen de derecho común amparándose en la *yihad*. Esos grupúsculos son activos en Marruecos desde hace cinco años, esencialmente en las ciudades de Casablanca, Salé, Tánger, Tetuán, Nador y Mequinez. Se organizan en células de tres a cinco personas con un emir a la cabeza.

El objetivo de esos salafistas activistas es "purificar a la sociedad y castigar". Su procesamiento permitirá probar quizá sus lazos eventuales con al Qaeda.

El poder no se preocupó de ese islam radical "marginal" ya que lo consideraba un movimiento apolítico. Incluso lo toleró en la medida en que eso le permitía contener el éxito popular de los islamistas políticos de Justicia y Beneficencia y del PJD y de hacerlos callar ya que eran objetivo de los grupúsculos violentos.

Esa actitud cambiará después del 11-S. La presión americana ha pesado para hacer de la lucha contra el terrorismo una urgencia absoluta. Además, la inquietud crece entre la población sobre la capacidad de las autoridades para garantizar la seguridad pública y en cuanto a la permeabilidad del territorio frente a esa amenaza potencial. A este respecto, el caso argelino sirve de revulsivo. El 16 de mayo transformará radicalmente el paisaje y la palabra *salafia* ha pasado a ser tabú y la caza de los barbudos que no sean los del islam político será abierta sin por ello garantizar al país una inmunidad contra otros actos de violencia.

El poder tiene ante sí una nebulosa que no corresponde a ninguna forma de organización conocida. No existe ningún lazo orgánico entre los *chiuks* que destilan sus *fatuas* (disposiciones morales) en la web, ni entre los imanes de las mezquitas en prisión y los jóvenes sin escolarizar de las chabolas, dispuestos a hacerse explotar delante de objetivos aproximados.

No existe ningún proyecto político a la vista salvo el de hacer el mal a una sociedad que han declarado enemiga de Dios. En un manifiesto distribuido bajo forma de octavillas unas semanas antes de los atentados del 16 de mayo los redactores decretaron que la sociedad es impía y que ellos están en estado de guerra. "Vuestras mujeres y vuestros hijos son un botón del ejército de Dios" afirma la octavilla. Desprecian el saber. Los redactores que se proclaman *ahl sunna wa al jama'a* (gente del libro y gente de la comunidad) reivindican el acceso directo al Corán y valoran lo que éste llama *fitra* (limosna). Una suerte de estado de la naturaleza que asimila toda civilización a la perversión. ■