



MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía y
Letras /13-14

Máster en Estudios
Árabes e Islámicos
Contemporáneos



**Desafiando la
autoridad del Majzén.
Justicia y Espiritua-
lidad durante la
Primavera Árabe en
Marruecos**

Alfonso Casani Herranz



Índice

1. Introducción	4
2. Marco teórico	5
3. Estrategias de cooptación del Majzén	6
<i>Elementos de legitimidad del rey</i>	6
<i>Estrategias generales del Estado</i>	7
<i>El papel del Majzén en el plano religioso</i>	9
<i>La dimensión religiosa como forma de legitimidad del rey</i>	9
<i>Revisión histórica</i>	10
<i>La cooptación del medio religioso</i>	10
4. Justicia y Espiritualidad como agente de oposición	11
<i>Desarrollo de Justicia y Espiritualidad</i>	12
<i>La deslegitimación religiosa del rey</i>	14
<i>Rasgos singulares de la asociación</i>	14
<i>Justicia y Espiritual en el plano político y social</i>	15
5. La competición por el poder durante la Primavera Árabe	17
<i>Introducción a las estrategias de Justicia y Espiritualidad</i>	18
<i>Las tácticas del Majzén ante el levantamiento de la población</i>	18
<i>Justicia y Espiritualidad ante la Primavera Árabe</i>	20
<i>La cooperación con el movimiento 20-F (M20F)</i>	22
<i>La reforma constitucional y el llamamiento a boicotear el referéndum</i>	23
<i>La victoria en las elecciones del Partido Justicia y Desarrollo</i>	24
6. Conclusiones	25

Resumen

El presente artículo analiza las estrategias desplegadas por el rey y por Justicia y Espiritualidad para hacerse con el poder. Apoyándose en la sociología del poder, pretende identificar las formas de cooptación y de coacción desempeñadas por el Majzén, que han permitido a la Monarquía gobernar desde la independencia del país. De este modo, se considera que ésta se apoya principalmente en el recurso religioso, el cual ha legitimado la figura real y la ha dotado de una autoridad difícilmente contestable. Frente a ésta, se analizan las estrategias empleadas por Justicia y Espiritualidad, la cual trata, valiéndose también del uso de la religión, de desafiar la posición adquirida por los monarcas, en un intento de autolegitimarse ante la sociedad. Se considera, así, que el rey Mohamed VI y esta asociación islamista participan en una competición que se desarrolla en el campo religioso y que tiene como fin justificar su detentación del poder. Con este propósito, el artículo se centra en el periodo de la Primavera Árabe, un momento especialmente convulso que permite observar las estrategias de confrontación desplegadas por ambos actores. Para ello, se realiza un análisis del discurso de Justicia y Espiritualidad en tres momentos puntuales: la alianza entre Justicia y Espiritualidad y el movimiento 20-F, la elaboración de la nueva Constitución y la llegada del Partido de la Justicia y el Desarrollo al gobierno en noviembre de 2011.

Palabras clave: Justicia y Espiritualidad, Majzén, Primavera Árabe, Islam político, Marruecos.

Abstract

This article analyses the strategies employed by the king and by Al Adl Wa Al Ihssane to seize power. Relying on the sociology of power, it intends to identify the ways of cooptation and coercion applied by the Makhzen, which have allowed the Monarchy to reign since the country's independence. Thus, we consider that it relies mainly in the religious resource, which legitimates the royal institution and provides it with an authority which can hardly be challenged. On the other hand, we analyze the strategies carried out by Al Adl Wa Al Ihssane, who tries, also through the use of religion, to defy the position achieved by the monarchs, in an attempt to selflegitimate itself. We consider, therefore, that the king Mohamed VI and this islamist association participate in a competition carried out in the religious dimension and which aims to justify their possession of power. For this purpose, the article focuses in the period of the Arab Spring, an especially tumultuous moment that allows us to observe the confrontation strategies employed by both agents. In order to do so, we analyze Al Adl Wa Al Ihssane's discourse in three specific moments: the alliance between Al Adl Wa Al

Ihssane and the 20 February Movement, the drafting of the Constitution and the arrival of the Party of Justice and Development's government.

Key words: Al Adl Wa Al Ihssane, Makhzen, Arab Spring, political Islam, Morocco.

1. Introducción

Desde la independencia del país en 1956, la Monarquía se ha enfrentado a numerosos retos para asegurar su permanencia en el poder. A lo largo de este tiempo, han surgido numerosos actores de oposición que han desafiado el sistema político marroquí y la posición de la familia real en él. Entre ellos, son de especial importancia los movimientos islamistas pues son capaces de cuestionar la legitimidad del rey desde un punto de vista religioso.

Este artículo señala, en primer lugar, las estrategias empleadas por el Majzén¹ para legitimar la figura del rey e imponerse al resto de actores políticos, y en especial a Justicia y Espiritualidad. Frente a esta postura, el objetivo del trabajo es identificar las estrategias con las que esta asociación responde a la iniciativa del monarca, analizando las acciones y reacciones de ambos actores, de forma que su relación es comprendida como una vinculación reactiva en la cual las estrategias de ambos actores se adaptan a las del contrario, con el propósito de mantener o hacerse con el poder. Para ello compiten en diferentes campos, con especial relevancia del religioso, el cual se proyecta sobre sus acciones políticas y sociales. El artículo estudia la actuación de Justicia y Espiritualidad en un momento puntual: la Primavera Árabe, y más concretamente su asociación con el movimiento 20-F, la elaboración de la nueva Constitución y la victoria electoral del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD), con el fin de reconocer la aplicación práctica de las estrategias y discursos identificados.

Para llevar a cabo el propósito de este artículo se ha realizado un análisis discursivo de las noticias de actualidad, comunicados y entrevistas publicadas por Justicia y Espiritualidad en su página web² durante los años 2011 y 2012. Estos documentos nos permiten comprender las estrategias empleadas, su posicionamiento político y su postura ante los acontecimientos analizados.

La proposición de este artículo es que Justicia y Espiritualidad ha logrado, a través de diversas estrategias, mantenerse como un actor independiente del sistema político

¹ En la Edad Media el término “*majzén*” designaba los almacenes del tesoro del Estado y, por extensión, la administración que gestionaba ese tesoro. Hoy, en Marruecos, el término designa el gobierno y el sistema de poder que le acompaña (El Sherif, 2012: 665).

² www.aljamaa.net

marroquí con capacidad de oposición efectiva. Para ello, compite con el Majzén en las esferas públicas por legitimar su figura ante la sociedad.

2. Marco teórico

A lo largo de los años, se han realizado numerosos estudios sobre las formas de contestación al régimen marroquí. Con este propósito, Waterbury realizó un estudio en 1970 en el que identificaba las élites del régimen y los movimientos de oposición, así como las relaciones que mantenían entre ellos (Waterbury, 1970). El inmovilismo político que caracteriza al país ha permitido que estas estructuras y relaciones de poder permanezcan prácticamente inalterables (Feliu y Parejo, 2009).

Justicia y Espiritualidad representa, junto con el Partido de Justicia y Desarrollo (PJD), el principal movimiento de oposición islamista en el sistema. Estos dos actores han adoptado, sin embargo, estrategias diferentes; de forma que el primero actúa fuera del sistema, mientras que el segundo se ha integrado en sus instituciones (Wegner, 2011).

El surgimiento y la organización de Justicia y Espiritualidad ha sido estudiada por diversos autores (Tozy, 2000; Zeghal, 2006; Daryf, 1995), lo que ha permitido profundizar en la historia, estructura y características de esta organización, produciendo estudios tanto a nivel conceptual (Macías, 2007) como sobre su proyección política y social (Ben Elmostafa, 2007; Belal, 2011). Desde esta perspectiva, Daadaoui ha estudiado la proyección de la dimensión religiosa sobre las esferas públicas como forma de legitimación (Daadaoui, 2011).

Sin embargo, resulta sorprendente la escasez de estudios realizados en castellano. Este artículo pretende cubrir ese espacio, mediante el análisis de las relaciones entre el Majzén y Justicia y Espiritualidad. Se estudian, así, las distintas estrategias adoptadas, el primero para cooptar a la asociación islamista y el segundo para mantenerse independiente y tratar de alcanzar su principal objetivo: la implantación de un Estado islámico. Estas estrategias son comprendidas como elementos dinámicos y reactivos, que se adaptan a sus respectivas acciones.

Para ello, se toma como marco la teoría de la sociología del poder (Izquierdo, 2000), que permite estudiar las estructuras de poder presentes en un sistema político. Este enfoque permite analizar las relaciones de poder existentes entre los actores políticos del sistema y el uso de los recursos empleados para perseguir sus intereses. Se distinguen, así, unas élites primarias (el Majzén, en el caso de Marruecos) y unas secundarias, subordinadas a estas primeras. Estas élites establecen luchas de poder circulares que tienen como objetivo la acumulación diferencial de poder. Para ello emplean diversos recursos, entre los que destacan el Estado, el capital, la ideología, la información, la coacción y la población (la cual puede ser objeto o sujeto de poder, según tome

conciencia o no de sus propios intereses)³. El rey maneja todos estos recursos; pudiéndose distinguir, mediante su uso, una dimensión política y otra religiosa. La religiosa se identificaría con la utilización del recurso ideológico mediante el cual controla las opiniones y acciones de la población. Se ha conseguido, así, que la población asimile la institución real como parte de su imaginario colectivo; de forma que su inexistencia es algo inconcebible, lo que garantiza la supervivencia de la Monarquía (Daadaoui, 2011).

Por otro lado, Justicia y Espiritualidad es un movimiento de oposición para-legal cuyo propósito es crear un Estado islámico, para lo cual establece luchas de poder lineales. De los recursos que emplea, el más significativo es el uso de la religión, a través de la cual pretende desafiar al rey en el plano ideológico, situándose a su nivel y representando, por ello, una verdadera amenaza para su pervivencia. Monarquía y Justicia y Espiritualidad protagonizan, de este modo, una lucha por la ocupación de las esferas públicas, a través de las cuales tratan de legitimarse como actores políticos. Esta competición no se produce sólo en el plano conceptual, sino que se proyecta sobre los planos político y social.

3. Estrategias de cooptación del Majzén

Desde la independencia del país, el rey ha competido con éxito con el resto de actores políticos por mantener el control del país. Ha logrado, de esta forma, determinar las reglas del sistema político y de la participación en éste, posicionándose en un plano superior al del resto de actores. Con este fin ha desarrollado distintas estrategias que le han permitido superar los obstáculos a su dominio y prever las incertidumbres existentes en los sistemas democráticos (Wegner, 2001: 15).

Elementos de legitimidad del rey

La figura del rey se ha constituido sobre tres pilares de legitimidad. El primero es el estatus de Comendador de los creyentes. El régimen marroquí se constituye sobre tres elementos: la Monarquía, el Islam y la noción de Comendador de los creyentes. Este último es fundamental ya que constituye la piedra angular entre Monarquía e Islam y permite al rey situarse en un plano superior al resto de actores. Waterbury señala que, si bien algunos actores políticos pueden adquirir la suficiente popularidad como para hacer

³ Para una radiografía completa del sistema político marroquí que identifique todos los actores políticos que participan en ésta y su uso de los distintos recursos véase Felíu y Parejo, 2009.

frente al monarca en el plano político (es el caso de Allal el Fassi tras la independencia), ningún actor puede conseguir la suficiente autoridad como para legitimarse en el plano religioso y hacer frente al rey (Waterbury, 1970: 153).

El segundo elemento es su papel de árbitro del sistema político marroquí, por el cual media entre los partidos políticos y garantiza la estabilidad del Estado. Este papel le ha permitido atribuirse competencias que le sitúan por encima de las funciones asignadas al Parlamento, al Gobierno y al poder judicial por la Constitución (Fernández, 2011: 140), protegiéndose, al mismo tiempo, del desgaste político propio de la detentación del poder (Waterbury, 1970: 144).

Su tercer pilar de legitimidad consiste en su capacidad de ejercer poder político y coercitivo, a través del cual dirige al sistema político hacia la consecución de sus intereses. Destaca en este sentido la estructuración de las élites del país, resultado de la aplicación de una estrategia de “divide y vencerás” (Waterbury, 1970: 144), la cual ha asegurado que las élites no tengan fuerza suficiente para ejercer el poder de forma independiente⁴. Esta estructura es consecuencia del desarrollo de luchas circulares de poder, concebidas como un “juego de suma cero”⁵. El resultado es la neutralización de los partidos y la pervivencia del status quo. Una consecuencia directa de este funcionamiento de las élites ha sido la constitución del sistema político marroquí como un sistema de redes clientelares.

Estrategias generales del Estado

Para comprender las estrategias de cooptación y control empleadas por el Majzén ha de tenerse en cuenta, en primer lugar, que el sistema político marroquí se ha constituido como un pluralismo sesgado, debido a la existencia de partidos oficialistas, los cuales representan una extensión de la voluntad de control del monarca (Parejo y Feliu, 2013: 8). Entre ellos cabe destacar el Partido de la Autenticidad y Modernidad (PAM), liderado por Ali El-Himma, amigo desde la infancia de Mohamed VI. Este partido fue el blanco de una gran parte de las críticas y protestas enunciadas durante la Primavera Árabe (Tomé, 2013: 11).

⁴ Esta estructura es una herencia de los tiempos de la independencia, cuando el rey, en plena competencia por el poder con el partido del Istiqlal, consiguió erigirse como árbitro del sistema político, subordinando al resto de grupos a un segundo plano y obligándoles a competir por el poder entre ellos sin que pudiesen nunca hacer frente a la instancia más alta.

⁵ Esta concepción de las relaciones de poder implica la comprensión del poder como un elemento relativo. Es por ello que el objetivo principal de las élites de cualquier sistema político es siempre la acumulación diferencial de poder.

Encontramos, a su vez, una serie de limitaciones para la constitución de partidos, las cuales están recogidas en el artículo 3 de la Ley de asociaciones (Bendorou, 2011: 182)⁶. Se han registrado, a su vez, otras irregularidades en perjuicio de las asociaciones contrarias al régimen o islamistas, especialmente en lo que atañe a la distribución de los fondos públicos para sufragarlas (Fernández, 2011: 57) y el proceso administrativo necesario para su creación (Bendorou, 2011: 181).

Existen, en segundo lugar, una serie de líneas rojas fijadas por el régimen que blindan los campos que los partidos y asociaciones no deben cuestionar. Estos son el Islam, la Monarquía como institución (con especial énfasis en la figura del rey como Comendador de los creyentes) y la unidad territorial del Estado. Estas líneas representan la frontera entre lo legal y lo ilegal (Feliu y Parejo, 2009: 116) y su incontestabilidad ha sido fuertemente defendida por el Majzén. Entre los métodos empleados para ello destaca la capacidad de coacción, la cual adopta diversas formas, como la represión y el uso de la violencia, ejercida especialmente durante el reinado de Hassan II con el propósito de “domesticar” a los actores de oposición (Feliu, 2004: 210), u otro tipo de presiones: financieras, a través de los medios de comunicación, legales, etc. sobre las asociaciones y partidos. Un claro ejemplo de este tipo de presiones fue la ejercida sobre el PJD tras los atentados de Casablanca, el 16 de mayo de 2003, para que “autolimitase” el número de distritos a los que se presentó en las elecciones de ese mismo año (Feliu, 2004: 208).

Otro instrumento con el que se ha tratado de limitar la capacidad de actuación y control político de las asociaciones y partidos es el recurso a comisiones nacionales, que toman la forma de consejos consultivos, institutos y comisiones reales (Fernández, 2009: 141). Estas comisiones constituyen un intento por parte del rey de acaparar iniciativas políticas propias del gobierno y del parlamento, limitando, a su vez, la participación de la sociedad civil en temas que puedan comprometer al Estado, como son los derechos humanos o el Sáhara Occidental (para lo cual se crearon respectivamente el Consejo Nacional de los Derechos Humanos de Marruecos y la Comisión Consultiva para la Regionalización).

Por último, cabe señalar el control de los medios de comunicación por parte del Majzén, mediante subvenciones a la prensa cercana al régimen y la persecución de la prensa independiente (Feliu y Parejo, 2009: 116).

Todos estos instrumentos y estrategias tienen por objeto la cooptación de las élites y la neutralización de la disidencia, ya que permiten al Majzén priorizar temas de su agenda política, aislar a los movimientos de oposición y obligar a los actores políticos y

⁶ El artículo 3 de la Ley de asociaciones declara que: “la asociación no debe perseguir objetivos ilícitos, contrarios a las leyes o a las buenas costumbres, o que tengan la finalidad de atentar contra la religión islámica, la integridad del territorio nacional, el régimen monárquico, o promover la discriminación” (Bendorou, 2011: 182).

sociales a adaptarse a las líneas demarcadas. Como señala Fernández (Fernández, 2009: 168):

“el resultado puede resumirse en dos aparentes paradojas: participación sin poder (sin capacidad efectiva de toma de decisiones) para los distintos actores implicados y gobierno sin política (sin oposición de intereses) para el rey y su entorno.”

El papel del Majzén en el plano religioso

La dimensión religiosa como forma de legitimidad del rey

Izquierdo considera, en su sociología del poder, que los regímenes emplean el recurso ideológico como forma de dominación de la población, mediante el control de su percepción de la realidad (Izquierdo, 2009: 51). Para ello distingue tres niveles: el primero hace alusión a lo que Foucault considera el “régimen de verdad”, entendido como “los mecanismos inconscientes que nos hacen aceptar o rechazar ideas, valores y discursos”; el segundo es la “hegemonía cultural” de Gramsci, mediante la cual la población asume como propios los intereses de un grupo determinado; y, por último, el tercer nivel comprende los “sistemas de creencias políticas y religiosas difundidas por las élites para manipular a la población” (Izquierdo, 2009: 38). En el caso de Marruecos, la dimensión religiosa ha permeado todos los niveles del sistema, hasta ser asimilada por el conjunto de la sociedad y constituir un “régimen de verdad”. Como señala Ben Elmostafa, la Monarquía supo aprovechar las necesidades de construcción nacional, la disolución del ejército de liberación, la secularización de algunos partidos y el fracaso inicial de la experiencia parlamentaria para pasar de un campo simbólico descentralizado a un campo simbólico unidimensional y centralizado (Ben Elmostafa, 2007: 200), en el que el rey se posicionó como principal referente religioso del país, pasando a formar parte de su identidad.

Esta asimilación de la dimensión religiosa se ha afianzado a través del uso de “rituales de poder”. Este término alude a la utilización de las ceremonias y las actuaciones públicas por parte del rey para asegurar su autoridad religiosa, a través de la *ba'ya*, de su descendencia profética, del estatus de Comendador de los creyentes y del concepto de *baraka* (Daadaoui, 2011: 141). A través de estas tácticas el rey afianza su posición en la esfera pública, reforzando y legitimando su autoridad, además de asegurarse el monopolio del ámbito religioso, dificultando su uso al resto de actores del sistema (Daadaoui, 2011: 128).

Revisión histórica

Como afirma Boukhar: “en muchos sentidos, los problemas actuales del reino con los islamistas han sido en gran medida generados por éste”⁷ (Boukhar, 2011: 132). Durante los años 60, el rey Hassan II, al igual que otros dirigentes árabes, potenció la formación de movimientos islamistas como respuesta a la expansión de las ideas nasseristas en los países árabes y de las ideas socialistas en su propio país (Willis, 2012: 156). Estos movimientos islamistas consiguieron durante los años 70 y, sobre todo, 80 hacerse con el control del ámbito social, a medida que el Estado sucumbía ante la situación económica y encontraba más dificultades para hacer frente a las necesidades sociales de una parte de la población (Álvarez-Ossorio, 2013: 19).

La situación cambió a partir de 1976, cuando Hassan II logró consolidar su poder, tras los intentos fallidos de golpe de Estado de 1971 y 1972. El asesinato de Omar Benjelloun, líder del USFP, a manos de la asociación islamista *Šabiba Islamiyya* dio carta blanca a Hassan II para iniciar la persecución y represión de estos movimientos (Boukhar, 2011: 133). Desde mediados de los años 80, se alteró esa estrategia, dando lugar a un proceso de cooptación de las asociaciones islamistas cuyo mayor éxito fue la integración del PJD en el sistema (Boukhar, 2011: 234). Este cambio de postura se complementó con una estrategia de refuerzo de la legitimidad religiosa del monarca.

La cooptación del medio religioso

Belal menciona cuatro ámbitos de actuación por parte de la Monarquía con la intención de influir en el ámbito religioso: el uso del capital religioso, el doctrinal, el administrativo y el policial (Belal, 2011: 270).

El primero se corresponde con la instrumentalización del título de Comendador de los creyentes y con el uso de los rituales de poder con el propósito de ocupar la esfera pública y de permear en el imaginario colectivo de la población.

Por otro lado, el autodesignado papel de árbitro del sistema político le permite ejercer un control efectivo de la dimensión doctrinal de la religión islámica, a través del refuerzo de la doctrina malikí y del apoyo a determinadas cofradías. El énfasis en la doctrina malikí surgió como respuesta al éxito de la revolución iraní de 1979, que

⁷En inglés en el original: “*in many ways, the kingdom’s current Islamist troubles are largely of its own making*”. (Traducción propia)

fascinó a numerosos estudiosos islamistas, entre ellos a Abdeslam Yasín. De este modo, esta doctrina se presentó como un elemento específico marroquí y un pilar de equilibrio doctrinal capaz de evitar la discordia religiosa del país (Belal, 2011: 269). En cuanto a la situación de las cofradías, el Estado busca una relación estrecha con éstas siempre que se muestren dispuestas a participar en el sistema; mientras que las muy contestatarias son prohibidas o fuertemente controladas (Ben Elmostafa, 2007: 44). Desde los años 80 la Monarquía ha creado y financiado un gran número de cofradías, subrayando su propósito de culto y eliminando cualquier posible ambición política (Ben Elmostafa, 2007: 212).

En lo que respecta a la injerencia de la Monarquía sobre el ámbito administrativo, ésta se produce a través del Ministerio de Asuntos Islámicos y del Consejo Superior de Ulemas. El primero de estos órganos administrativos se creó en 1955 y permite la dirección religiosa por parte del rey, al depender directamente de éste. Esta función del Ministerio se intensificó tras los atentados de Casablanca de 2003 con el objetivo de prevenir el desarrollo de un islam radical. Por su parte, el Consejo Superior de Ulemas se creó en 1981 como respuesta a la revolución iraní y es presidida por el rey. La función principal de este Consejo es la defensa de las opiniones del Majzén con el fin de legitimarle. Por otro lado, como anunció Hassan II en su discurso de inauguración ante el Consejo, su finalidad es tratar los asuntos cotidianos desde una óptica religiosa, pero nunca los asuntos políticos, responsabilidad del gobierno (Ben Elmostafa, 2007: 204).

Las tentativas, iniciadas por Hassan II durante sus últimos años de vida y continuadas por Mohamed VI, de hacerse con el predominio de las acciones sociales constituyen otro intento de reducir la influencia de las asociaciones islamistas. Como hemos visto, la ruptura del contrato social entre gobernantes y gobernados permitió a las asociaciones islamistas aumentar su influencia en la sociedad. Desde principios de los 90, Hassan II trató de recuperar el dominio de este ámbito mediante la incorporación de una agenda social a los programas de los partidos políticos, como demostró, por ejemplo, el gobierno de alternancia de Yusufi, que incluía propósitos como la reducción del paro y el analfabetismo o los avances de la situación de la mujer (Ben Elmostafa, 2007: 211). Mohamed VI ha continuado con esta iniciativa, mediante la creación de instituciones como la Fundación Mohamed VI para las Obras Sociales o la Iniciativa Nacional para el Desarrollo Humano (INDH), actos con los que consiguió el apodo, al inicio de su reinado, de “Rey de los pobres”.

4. Justicia y Espiritualidad como agente de oposición

Justicia y Espiritualidad es una *yamá'a* o asociación islamista cuyo principal objetivo es la instauración de un Estado islámico en el país. Esta asociación islamista se creó en 1987, aunque nunca ha conseguido ser reconocida como tal. La asociación fue

ilegalizada en 1989 y su estatus no se ha modificado desde entonces; sin embargo, podría considerarse una asociación para-legal debido al perfil público que mantiene y a su intensa actividad política y social. Este estatus de ilegalidad se debe al empeño de la asociación por no reconocer la autoridad religiosa del rey, infringiendo así una las principales líneas rojas delimitadas por la Monarquía.

Desarrollo de Justicia y Espiritualidad

Pese a que no sea posible realizar una revisión histórica pormenorizada del desarrollo de Justicia y Espiritualidad, considero necesario destacar los principales acontecimientos que han determinado la formación de su pensamiento y estructura. Es, a su vez, complicado disociar éstos de la biografía de su líder y fundador Abdeslam Yasín, ya que han sido sus experiencias religiosas las que han moldeado el desarrollo de la asociación. A este respecto y antes de la creación de la asociación, pueden destacarse dos acontecimientos: la participación de Yasín en la cofradía *Bušišiyya* entre 1965 y 1972, que influyó mucho en las cualidades místicas de la asociación, así como en la relación de sus miembros entre sí y con su líder; y la redacción de la carta dirigida al rey “El Islam o el diluvio” en 1974. Esta carta, en la que se criticaba el comportamiento del monarca desde un punto de vista ético y religioso, costó a Yasín tres años de cárcel (los dos primeros en un hospital mental), aunque también le aportó una popularidad considerable.

Las aspiraciones políticas de Yasín comenzaron en 1981, cuando formó la asociación *al-Ussrat al-Yamâa*, la cual intentaría legalizar infructuosamente entre 1982 y 1983 de nuevo bajo los nombres de *Ŷam ’iyyat al-ŷamâ’a al-jayriyya* y *Ŷam ’iyyat al-Yamâ’a*. La asociación adoptó su actual nombre en 1987; sin embargo, en 1989, tras la salida de Yasín de la cárcel (el cual pasó a estar bajo arresto domiciliario, situación que se mantuvo hasta el año 2000), el movimiento fue ilegalizado, dando lugar a una situación de confrontación con el régimen que duró hasta mediados de los 90 (Zeghal, 2005:164).

La postura del régimen hacia Justicia y Espiritualidad durante esos años sigue dos vertientes: por un lado se ofrece su reconocimiento político a cambio de la aceptación de las condiciones determinadas por el rey. Por otro, se emplea la violencia, con la intención de conducir a la asociación al enfrentamiento con el sistema y poder así acabar definitivamente con ésta (Boutarbouch, 2011: 49). Estas dos estrategias se han intercalado desde la creación de la asociación. En el marco del proceso de liberalización iniciado en 1992, Hassan II consideró que la represión sobre la asociación no era sostenible si ésta no recurría a la violencia (Belal, 2011: 149).

La muerte de Hassan II el 23 de julio de 1999 y la llegada al poder de Mohamed VI obligaron a Justicia y Espiritualidad a replantear su postura frente al régimen, ya que la muerte del monarca ponía fin al personalismo que habían determinado las relaciones

entre estos dos personajes. Yasín publicó entonces una carta al nuevo soberano con el título de “Memorándum a quien corresponde”. Aunque suavizadas las reivindicaciones, éstas continuaban apelando a elementos éticos que hacían alusión a la fortuna del rey y a la necesidad de respetar los derechos humanos (Zeghal, 2005: 182). La decisión del rey de acabar con el arresto domiciliario de Yasín rompió con el clima de confrontación que había existido con su padre, debilitando la imagen de rebeldía política que había mantenido este grupo religioso desde su creación.

Otro hito en las relaciones entre ambos actores fueron los atentados terroristas que tuvieron lugar en Casablanca el 16 de mayo de 2003, perpetrados por extremistas religiosos. Éstos atentados originaron un endurecimiento en la política del Majzén hacia los movimientos islamistas que facilitaron la aprobación de una controvertida ley antiterrorista (Wegner, 2011: 90). Por otro lado, fue muy relevante el fracaso de la revolución anunciada por Justicia y Espiritualidad para 2006, según la cual, y de acuerdo con las revelaciones⁸ experimentadas por distintos miembros de la asociación, el régimen debía sufrir, durante ese año, una serie de cambios radicales a nivel político. Estas declaraciones representaron, hasta el inicio de la Primavera Árabe, el mayor intento de movilización social por parte de la asociación, que consideró que podría lograr el apoyo de la población y de los partidos políticos de la oposición y que, sin embargo, se saldó con un estrepitoso fracaso (Belal, 2011: 294). A su vez, quedó demostrado que el régimen no iba a permitir que Justicia y Espiritualidad reclutase miembros tan abiertamente ni que realizase un fuerte despliegue propagandístico con el propósito de desacreditarle (Boukhar, 2011: 151).

Cabe señalar, por último, la muerte de Yasín el 13 de diciembre de 2012. Desde entonces la asociación se ha estructurado en dos ramas, separando sus acciones religiosas y políticas y reforzando su naturaleza bicéfala. Con ese fin, se creó en 2002 el Círculo Político, encargado de organizar políticamente a la asociación, bajo la certeza de que ningún líder sería capaz de aunar las dimensiones política y religiosa como hizo Yasín (Belal, 2011: 189). A la cabeza de este círculo se situó Fathallah Aarsalane, también portavoz de la asociación, y al frente de la dimensión religiosa Mohammed Abbadi, compañero de Yasín desde su ingreso en la cofradía *Bušišiyya*. Aunque no es el objeto de estudio de este artículo, es necesario señalar que, pese a encontrarse sumida en un proceso de transición, Justicia y Espiritualidad no parece haber modificado su estrategia tras la muerte de su líder tradicional.

⁸ Es necesario tener en cuenta llegados a este punto que la exégesis llevada a cabo por Yasín y su utilización de elementos procedentes de la tradición mística sufí hacen que la revelación islámica sea comprendida, en su vía espiritual, como la “última y definitiva fuente de conocimiento” (Macías, 2007: 134). El hecho de que no se cumplieren las predicciones realizadas fue justificado bajo el argumento de que las revelaciones fueron experimentadas por simpatizantes y miembros corrientes de la asociación y no por Yasín o por los miembros del Consejo de orientación, es decir, por aquellos encargados de la orientación espiritual de Justicia y Espiritualidad.

La deslegitimación religiosa del rey

La falta de reconocimiento del rey como Comendador de los creyentes es de suma importancia ya que la asociación consigue, gracias a este cuestionamiento y a su carácter singular cercano al de las cofradías religiosas marroquíes al que aludiremos más adelante, trascender el plano material, situándose en el mismo plano superior del que emana la legitimidad del monarca.

En primer lugar, la asociación logra cuestionar el régimen de verdad generado por el Majzén, poniendo en duda la dimensión religiosa empleada por el monarca y las premisas asumidas por la sociedad que legitiman la figura real. Para ello, la asociación lleva a cabo una insistente campaña de desacreditación del rey desde un punto de vista ético y moral. Este campo es muy importante pues funciona como fuente ideológica de la acción política islámica y de su discurso político y social (Macías, 2013: 320). Estas reivindicaciones no sólo tratan de cuestionar la proyección de la dimensión religiosa del monarca en el plano mundano sino que tratan también de devolver a las asociaciones islamistas su protagonismo como consejeras religiosas. Se insiste, así, en la idea de que la situación del malestar del país y la necesidad de la sociedad de enfrentarse al régimen podría evitarse si éste siguiese sus recomendaciones (Ben Elmostafa, 2007: 232). Con este argumento se traslada la responsabilidad de la situación del país al monarca, al ser su pasividad la culpable de ésta. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Justicia y Espiritualidad insiste en la necesidad de purificar la *ba'ya*, de forma que ésta sea verdaderamente islámica, lo cual sólo puede ser posible si el rey se ajusta a los preceptos del Islam (Ben Elmostafa, 2007: 236).

Rasgos singulares de la asociación

En lo que respecta a Justicia y Espiritualidad como asociación, ésta se ha constituido en torno a una serie de elementos singulares que le permiten competir con el rey tanto en el plano ideológico-religioso como en el plano material. Para ello, Yasín desarrolló el pensamiento de la asociación en torno a su texto *al-minháy al-nabawy* (la vía profética), en el que entendía el *minháy* como un método dinámico que aplicaba el Islam a la vida de los musulmanes, determinando todos los aspectos de su vida privada y pública, individual y colectiva, espiritual, social, política y económica, y a través del cual se pretenden cambiar las estructuras que conforman el país (Macías, 2007: 154). Este proyecto presenta una doble vertiente ideológica y espiritual con una proyección “eminente práctica que utiliza la espiritualidad como motor de cambio político” (Macías, 2007: 157). De este modo, la asociación se construye sobre una doble razón ideológica-pragmática que nos impide disociar su pensamiento religioso de su proyección política y social.

Para desarrollar este pensamiento, la asociación se apoya sobre una serie de rasgos específicos que afectan a su estructura e imaginario colectivo. Zeghal destaca tres elementos: el elemento mehdista que caracteriza a la asociación, constituida en torno a su líder como figura mesiánica; un elemento cherifí, al afirmar la descendencia idrisí de Yasín, la cual le otorgaría la misma legitimidad religiosa del rey Mohamed VI; y elementos del misticismo musulmán, que aúnan características pertenecientes al sufismo con aspectos propios de las cofradías (Zeghal, 2005: 12)⁹.

Estas características tienen importantes consecuencias sobre el imaginario de la asociación, que se caracteriza por la cohesión y la fidelidad de sus miembros, cuyos vínculos trascienden los de una mera organización política o religiosa. Como señala Belal, esta asociación nunca se define como un *h̄araka* (movimiento), pues no se trata de un mero movimiento político o social; sino que constituye una *Yamâ'a* o “comunidad emocional con unos valores y un comportamiento específico que la distinguen del resto de la sociedad y de las otras ‘comunidades’ religiosas”¹⁰ (Belal, 2011: 158). Del mismo modo, la unidad mínima de organización de esta asociación es concebida como una “*usra*” (familia), la cual trasciende las concepciones individuales y da lugar a unos lazos de solidaridad que la elevan sobre cualquier otra forma de relación (Leveau, 1985: 197).

Llama, también, la atención la reformulación epistemológica de términos coránicos realizada por Yasín para que se integren en su vía espiritual. De esta forma, su enfrentamiento con el régimen es comprendido como una *qawma* (levantamiento), frente a la *tawra* (revolución), mediante el uso de la *quwa* (fuerza), en lugar del *'unf* (violencia), y encontrándose la sociedad ante una *fitna* (división), en lugar de ser considerada *yahiliyya* (ignorante) (Zeghal, 2005: 169).

Justicia y Espiritual en el plano político y social

Como hemos visto, Yasín elaboró a través de *al-minh̄ay al-nabawy* un pensamiento islámico con un fuerte carácter pragmático de proyección política y social. A partir de éste, la asociación se ha estructurado en torno a tres características: el discurso, la

⁹ Macías Amoretti ha presentado, a su vez, tres elementos que sirven para legitimar en el plano religioso la figura de Yasín y que explican su capacidad para competir con el monarca en esta dimensión. Por un lado, como ya se ha constatado, la descendencia idrisí y la autoridad religiosa hacen que éste esté investido por el *šaraf*, mientras que sus estudios del islam realizados en la famosa *madrassa* Ibn Yusuf le invisten con el *'ilm* (ciencia). Por último, su tercer elemento de legitimidad es la *baraka*, transmitida a Yasín por el cheikh al-Hayy al-'Abbas al-Bustsisi a través de la práctica mística y su experiencia sufi (Macías, 2007: 138).

¹⁰ En francés en el original: “une communauté émotionnelle renvoie à l’adoption de valeurs et de comportements spécifiques que le distinguent du reste de la société comme des autres « communautés » religieuses.” (Traducción propia)

inserción en todas las capas de la sociedad y la organización, muy eficaz y similar a la de los partidos políticos (Macías, 2007: 149). La proyección de su pensamiento se observa, en primer lugar, a nivel discursivo. Este discurso le permite generar una imagen propia mediante la cual acceder a la dimensión ideológica-religiosa. Su propósito es penetrar en los niveles ideológicos identificados en la sociología del poder con el fin de interferir en éstos, distorsionando la realidad que generan. De este modo, el discurso cumple en el plano ideológico una doble función: de deslegitimación, cuestionando la figura política y religiosa generada por el Majzén; y de autolegitimación, a través de la cual se trata de generar una imagen propia con la cual suplir el imaginario actual. Es innegable, por otra parte, la importancia del discurso en la realización de la *da'wa* (principal función de la asociación) como medio para acceder a la población.

En cuanto a su inserción en los distintos planos de la sociedad, Ben Elmostafa afirma que:

“el movimiento no se conforma sólo con presionar al régimen para islamizar el derecho y las instituciones, sino que trata también de controlar todas las piezas del Estado y de infiltrarse en todas las instituciones políticas y sociales”¹¹ (Ben Elmostafa, 2007: 160).

Esta infiltración sirve de propósito para crear “aparatos paralelos” al Estado (Madhi, 2013: 264). Camau coincide en esta idea al describir las actividades sociales de los movimientos islamistas, bajo el argumento de que estas actividades generan una alternativa al orden político existente con la intención de crear una “ciudad paralela” (Camau, 2002 en Álvarez-Ossorio, 2013: 37). En este sentido, las prácticas sociales y la caridad se han convertido en uno de sus ejes sociales, en cuyo centro se encuentra la educación. A través de ésta pretenden reislamizar la sociedad y han logrado “consolidar una amplia red de apoyos y difundir de manera efectiva y personal su mensaje” (Tomé, 2009: 201).

La movilización política representa el segundo pilar de importancia de esta asociación. Ésta cumple diversas funciones. Por un lado, Ben Elmostafa señala que:

“la movilización política supone la unión de tres elementos constitutivos: la activación de los compromisos e identificaciones, la formación social y la definición de los fines colectivos (Ben Elmostafa, 2007: 263)¹².

¹¹ En francés en el original: “C’est un mouvement qui ne se contente pas seulement de faire pression sur le régime en vue d’islamiser le droit et les institutions, mais tente aussi de contrôler tous les rouages de l’État et s’infiltrer dans toutes les institutions politiques et sociales à fin d’instaurer un État islamique”. (Traducción propia)

¹² En francés en el original: “la mobilisation politique suppose ainsi la réunion de trois éléments constitutifs : la activation des engagements et des identifications, la formation sociale, et la définition des fines collectives.” (Traducción propia)

Por otra parte, a nivel de inferencia política, la movilización social es empleada como instrumento de demostración de fuerza. Ésta está dirigida tanto al poder como a sus dirigentes. Por un lado, demuestra al régimen el apoyo social que tiene la asociación y consigue mantenerse presente en el imaginario colectivo, gracias a su presencia en las calles y en los medios de comunicación. Por otro lado, también constituye una demostración hacia sus propios seguidores y simpatizantes, con los que corre el riesgo de perder apoyos debido a su falta de participación activa en la vida política (Tomé, 2009: 204). Macías señala que las principales formas de movilización social son las manifestaciones (generalmente mediante el apoyo a manifestaciones legalmente convocadas por diversos colectivos o independientes), las sentadas, los comunicados de prensa, la ciberdisidencia, la agitación social y las huelgas de hambre (Macías, 2013: 335).

A estas labores ha contribuido su uso de los medios de comunicación, que les ha permitido ampliar su radio de acción y mantener un perfil público que contrasta con su estatus de clandestinidad. Aunque siempre han jugado un papel importante, los avances tecnológicos y el recurso a internet han ampliado sus posibilidades de acción, al presentarse éste medio como un espacio neutro en el cual el Majzén tiene dificultades para ejercer su control (Macías, 2011: 56).

Es necesario aclarar, por último, que su actuación no sería posible si esta asociación no fuese independiente económicamente. Es esta capacidad de autofinanciación la que les permite actuar como un agente externo al régimen. Esta financiación se consigue, por un lado, mediante las donaciones (*hiba*) y limosna (*zakat*) de sus miembros y, por otro, gracias a su producción comercial (libros, folletos, audios) y a su participación en diversos comercios (Tozy, 2000: 171).

5. La competición por el poder durante la Primavera Árabe

El propósito de este apartado es observar cómo se desarrollan en la práctica las estrategias enunciadas por Justicia y Espiritualidad. Como hemos visto, éstas se entienden como un planteamiento reactivo el cual va adaptándose a los acontecimientos del país y a las acciones desplegadas por el Estado. De este modo, se pretende analizar cómo se produjo la competición entre Justicia y Espiritualidad y el Majzén a lo largo del año 2011, enmarcándola, así, en las protestas denominadas Primavera Árabe. Para ello, el análisis se centra en tres acontecimientos puntuales que reflejan claramente la actitud de ambos actores: la alianza de Justicia y Espiritualidad con el movimiento 20-F; la elaboración de la nueva Constitución y la llegada al poder del Partido de la Justicia y el Desarrollo.

Introducción a las estrategias de Justicia y Espiritualidad

En la mayoría de documentos analizados, Justicia y Espiritualidad mantiene un discurso que gira en torno a su sentimiento de Comunidad y a su constitución como asociación islamista, lo que les permite distanciarse, en muchos aspectos, de los problemas a los que se enfrentan los partidos políticos, al no depender de las exigencias del sistema político. En este discurso identifican tres pilares reguladores de acción: el amor hacia Dios, que se refleja en la relación de fraternidad que mantienen los miembros de la asociación entre sí; “la concertación y el consejo”, que determinan los procesos de toma de decisiones de la asociación; y la obediencia, la cual se refleja en el terreno político en “la disciplina y seriedad” mostrada por sus miembros¹³. A su vez, la elaboración de su estrategia se ha regido por lo que la asociación ha denominado las tres negativas: la negativa a permanecer en la clandestinidad, la no dependencia extranjera y la negativa a recurrir a la violencia¹⁴. En esta línea, la asociación destaca, por último, tres elementos que consideran que legitiman su actuación política: en primer lugar, una legitimidad legal confirmada por distintas instancias jurídicas que han absuelto a sus miembros de los cargos impuestos por las autoridades durante el ejercicio de sus acciones¹⁵; una legitimidad real debido a su capacidad de influir sobre el campo político; y una legitimidad histórica, adquirida durante décadas de acción¹⁶.

Por otro lado, Justicia y Espiritualidad resalta la naturaleza reactiva de sus estrategias al señalar que éstas responden al desarrollo de los acontecimientos en el país y a la actuación del Estado con respecto a éstos y con respecto a su postura hacia la asociación¹⁷. En este contexto puede comprenderse, por ejemplo, la publicación de cartas por Yasín en momentos cruciales para el país, enviadas a Hassan II y Mohamed VI en 1974 y 1999 respectivamente.

Las tácticas del Majzén ante el levantamiento de la población

Es necesario exponer en primer lugar las tácticas desplegadas por el Majzén, pues nos permite comprender en qué contexto se desarrolla la acción de Justicia y Espiritualidad.

¹³ Entrevista a Fathallah Arsalan, 11 de enero de 2011. (<http://www.aljamaa.net/fr/document/2411.shtml>)

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Un ejemplo de este reconocimiento fue la absolución de 7 miembros de Justicia y Espiritualidad detenidos y juzgados en Fez a mediados de 2010. Este acontecimiento será desarrollado más adelante.

¹⁶ Entrevista a Fathallah Arsalan, 24 de enero de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2449.shtml)

¹⁷ Entrevista a Fathallah Arsalan, 20 de noviembre de 2010. (www.aljamaa.net/fr/document/2226.shtml)

Pese a ello, debido al contexto del periodo analizado, éstas deben entenderse también como una respuesta a las reivindicaciones y movilizaciones de la población. En este contexto, considero innecesario señalar de nuevo los elementos estructurales de legitimidad del régimen, como es, por ejemplo, el estatuto de Comendador de los creyentes.

El primer elemento a destacar es su capacidad de coacción y su recurso a la fuerza, demostrada a través de una fuerte actuación policial contra los manifestantes. Pese a que este recurso no sea el más importante a la hora de generar la imagen de legitimidad de la que goza el régimen y más en particular la Monarquía, ha sido, obviamente, necesario para contener las protestas y exigencias de democratización desplegadas durante el 2011. Dentro de esta actuación, Justicia y Espiritualidad y el resto de miembros del movimiento 20-F vieron como las manifestaciones convocadas fueron reprimidas y algunos de sus participantes arrestados arbitrariamente, al tiempo que se intensificaron las campañas de difamación contra la asociación islamista¹⁸. De acuerdo con los datos proporcionados por Justicia y Espiritualidad, las estadísticas de detenidos, heridos y fallecidos a lo largo de las protestas entre febrero y noviembre de 2011 es:

	Total	Miembros de Justicia y Espiritualidad
Número de personas arrestadas	1.193	355
Número de personas atendidas por heridas, fracturas o contusiones	595	340
Número de personas acusadas de faltas	49	19
Número de personas acusadas de delitos graves	178	17
Número de personas arrestadas durante la campaña de boicot a las elecciones	135	60
Número de fallecidos	11	1

Tabla 1. Elaboración propia a partir de las cifras proporcionadas por Justicia y Espiritualidad en su página web: www.aljamaa.net.

Otra forma de coacción sobre la que se ha puesto mucho énfasis es la capacidad de infiltración del Estado. Ésta estuvo muy presente en 2010 y 2011 debido a la infiltración de un abogado del Estado en Justicia y Espiritualidad, que conllevó la detención de 7 miembros de la asociación en Fez, los cuales, tras seis meses de proceso judicial, fueron puestos en libertad sin cargos. La asociación mantiene que esta actuación del régimen se

¹⁸ Entrevista a Fathallah Arsalan, 11 de diciembre de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/4113.shtml)

ejerce de dos formas: mediante la recolección de información o datos acerca de la asociación y mediante la introducción de personas afines al régimen en la asociación con el fin de recabar información o de influir sobre las posturas de ésta¹⁹. Como respuesta a este hecho, Justicia y Espiritualidad creó un órgano especializado en la lucha anti-espionaje, lo cual permite observar de manera directa el elemento reactivo consecuencia del enfrentamiento entre esta asociación y el Majzén.

Otro factor presente en la actuación del Majzén ha sido el uso de la religión con el propósito de desprestigiar a los movimientos de protesta. El método más empleado ha sido la movilización de los órganos religiosos oficiales del Estado en manifestaciones a favor de la Monarquía o en contra-manifestaciones a las convocadas por el movimiento 20-F²⁰. De acuerdo con la asociación, estas contra-manifestaciones eran promovidas por el régimen, el cual financiaba a las clases bajas de la sociedad para que se movilizasen contra las reformas²¹.

Justicia y Espiritualidad ante la Primavera Árabe

Como se ha expuesto, Justicia y Espiritualidad se presenta como un movimiento externo al régimen que trata de alterar la verdad creada por éste y de moldearla conforme a unos criterios éticos y morales afines al Islam. De este modo, afirman:

“En este mundo, que es el mundo de los actos, aquellos que tienen el poder falsean la realidad; engañan a la gente para hacerles actuar conforme a sus designios (...) Hacen lo que sea necesario para lograrlo, sin preguntarse ni un instante si sus aspiraciones son legítimas o legales. La legalidad y la legitimidad es para los demás; para la gente de rango inferior.”²²

En este contexto, Justicia y Espiritualidad considera que, mediante su actuación conforme a los designios de Dios, es capaz de escapar de ese juego político y actuar acorde a lo que es “justo”²³. Este discurso es de vital importancia, no solo porque se encuentra presente a lo largo de toda la línea de actuación de la asociación, sino porque

¹⁹ Entrevista a Fathallah Arsalan, 24 de enero de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2449.shtml)

²⁰ Noticia de actualidad, 18 de julio de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/3502.shtml)

²¹ *Ibíd.*

²² En francés en el original: “Dans ce monde, qui est le monde des actes, les détenteurs du pouvoir faussent la réalité ; ils trompent les gens pour les faire agir dans le sens qu’ils veulent. (...) Ils font tout pour y arriver sans se demander un instant si leurs aspirations sont légitimes ou légales. La légalité et la légitimité, c’est pour les autres ; c’est pour les gens de rang inférieur” (traducción propia). Comunicado de la sección de Espiritualidad, 3 de agosto de 2010. (www.aljamaa.net/fr/document/2011.shtml)

²³ *Ibíd.*

le permite situar su acción en un marco epistemológico religioso que emplea para legitimarla. De esta forma, las referencias religiosas justifican sus actos y comprometen los de sus oponentes.

En lo que respecta a su participación en la vida política, distinguen dos vías²⁴, desarrolladas con más detalle por Boutarbouch: la primera es la participación directa en las instituciones del Estado; la segunda consiste en la formación crítica de la sociedad con el fin de que ésta haga presión sobre el régimen y le obligue a cambiar (Boutarbouch, 2011: 57).

El medio analizado en este artículo es internet, el cual es empleado con diversos usos, entre los que destacan el anuncio y la convocatoria de acontecimientos, la denuncia de la represión por parte del Estado, los llamamientos de apoyo a otros actores sociales nacionales e internacionales y, por último, es utilizado para mantener presentes temas de interés para la asociación (este método es muy empleado para mantener los mártires y detenidos presentes en el imaginario colectivo).²⁵

Con respecto a la Primavera Árabe, ésta, en el marco referencial de la asociación, ha sido relacionada con el concepto de *qawma*, entendida como un “levantamiento colectivo contra la injusticia y la defensa de los oprimidos, a cualquier precio”²⁶. En este contexto pueden distinguirse dos estrategias principales: la más importante ha sido la movilización social, representada, durante este periodo, en su máximo esplendor en su cooperación con el movimiento 20-F. Esta estrategia de movilización popular se ha llevado a cabo desde los inicios de la asociación y es considerado por ésta como un instrumento fundamental para influir sobre el régimen²⁷. La segunda estrategia ha sido la elaboración de una campaña de desprestigio del régimen y de su gestión de las protestas de 2011. Ésta se encuentra presente a lo largo de todas las comunicaciones de la asociación, e incluye análisis detallados de la situación económica del país, del estado de la educación, del papel de los sindicatos, etc., así como la denuncia de la represión llevada a cabo por el Estado.

A estas dos estrategias podría añadirse la propuesta de un pacto social, entendido como:

²⁴ Entrevista a Abdelkrim Alami, 1 de febrero de 2013. (www.aljamaa.net/fr/document/5012.shtml)

²⁵ Tal es el caso, por ejemplo, de Kamal Ammari, fallecido el 2 junio de 2011 tras haber sido detenido y brutalmente agredido por la policía dos días antes, o de los siete detenidos de Fez, cuyo juicio fue comentado y se mantuvo presente desde su detención el 28 de junio de 2010 hasta el 21 de diciembre de 2010, fecha en la que fueron liberados sin cargos.

²⁶ Entrevista a Fathallah Arsalan, 15 de julio de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/3486.shtml)

²⁷ Entrevista a Fathallah Arsalan, 19 de agosto de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/3619.shtml)

“una plataforma y unos principios generales sobre los que todos estén de acuerdo, con el fin de preparar la próxima etapa y evitar conflictos marginales que no interesan a ninguna de las partes. Esta acción solo puede realizarse si existe un diálogo transparente sin condiciones previas, ni líneas rojas impuestas por ninguna de las partes y en el que el poder se encuentre en manos del propio pueblo y en las urnas.”²⁸

Esta oferta se ha anunciado reiteradas veces, llegando a formar parte del comunicado emitido por el Círculo Político con motivo del 15º Congreso del Consejo Nacional.

La cooperación con el movimiento 20-F (M20F)

El movimiento 20-F es un movimiento asociativo juvenil apoyado por amplios sectores de la sociedad civil, caracterizado por su espontaneidad, heterogeneidad y desideologización (Szmolka, 2013: 899). Se denomina así por las manifestaciones convocadas el 20 de febrero por todo Marruecos, que dieron lugar al inicio de las protestas de 2011, y exige una reforma política, económica y social de gran calado (Velasco de Castro, 2013: 146). La cooperación de Justicia y Espiritualidad con el M20F se inició el 16 de febrero, cuando la sección juvenil de la asociación islamista decidió apoyar su causa²⁹, y se mantuvo hasta el 20 de diciembre. La acción conjunta se basaba en un enfoque participativo, pacífico y de acción popular³⁰, y encontró su justificación en un programa de reivindicaciones común que esgrimir contra el régimen. Justicia y Espiritualidad mostró, así, su pragmatismo, al estar dispuesta a acogerse a las reivindicaciones compartidas con otros grupos de diferente ideología, dejando a un lado sus demandas específicas³¹.

Las cualidades que esta asociación afirma exigir para cooperar con otros movimientos son: que no sean violentos, que no se imponga la opinión de una sola parte, que no

²⁸ En francés en el original: “une plate-forme et des principes généraux sur lesquels tout le monde s’accorderait, afin de préparer l’étape prochaine et éviter les conflits en marge qui ne sont dans l’intérêt de personne. Cette action ne peut s’effectuer que s’il y a un dialogue transparent sans conditions préalables, ni lignes rouges imposées d’une quelconque partie et pour que le pouvoir soit aux mains du peuple lui-même et des urnes” (traducción propia). Entrevista a Fathallah Arsalan, 1 de diciembre de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/4087.shtml)

²⁹ Comunicado de la Sección juvenil, 17 de febrero de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2484.shtml)

³⁰ Secretaría General del Círculo Político, 20 de diciembre de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/4134.shtml)

³¹ Este pragmatismo es muy significativo pues muestra una evolución de la asociación hacia una postura más conciliadora. Aunque siempre se ha mostrado dispuesta a cooperar en ámbitos de interés mutuo, hasta el momento había defendido que no mantendría alianzas con grupos seculares (Ben Elmostafa, 2007: 155). Pese a que ya habían coincidido en otras acciones con este tipo de grupos, es la primera vez que se muestra esta vinculación de manera tan explícita.

adopten un eslogan específico, que sean de carácter global y que tengan múltiples reivindicaciones³². Las razones expuestas para colaborar con el M20F aludían a los problemas políticos, económicos y sociales del país: como la corrupción, la pobreza o el paro.³³

En cuanto a las razones de ruptura con este movimiento, el principal motivo expuesto fue la existencia de una corriente dentro del movimiento que desde mayo trataba de imponer una ideología secular y de izquierdas (Parejo y Feliu, 2013: 30). A su vez se argumentó que la capacidad del movimiento para ejercer presión efectiva sobre el régimen había llegado a su límite, ante los escasos resultados obtenidos una vez superada la primera etapa de protestas³⁴.

Esta relación puede describirse como de doble instrumentalización, al servirse Justicia y Espiritualidad de la visibilidad adquirida por el M20F durante el transcurso de las protestas, y lograr este último una base popular considerable consecuencia de la capacidad de movilización de Justicia y Espiritualidad.

La reforma constitucional y el llamamiento a boicotear el referéndum

Ante las protestas que se estaban propagando por el país y el temor a un efecto contagio, el rey anunció en un discurso el 9 de marzo la creación de una Comisión constitucional que reformase la Constitución. Esta propuesta tuvo muy mala recepción entre Justicia y Espiritualidad y el movimiento 20-F pues consideraron que se recurría, de nuevo, a los instrumentos tradicionales empleados por el Majzén en el país, al nombrar éste un instrumento de reforma dependiente de él, en lugar de un proyecto constituyente que emanase del pueblo. En respuesta, Justicia y Espiritualidad publicó un comunicado de cuatro puntos en el que se exigía: la creación de una asamblea constituyente que emanase del pueblo; un proceso constitucional en el que no interviniesen las élites políticas y económicas, responsables de los problemas del país; el fin de la sacralización de la Monarquía, que consideran un conflicto tanto a nivel religioso como legal; y que se abordase el problema de la acumulación de riqueza en un sector minoritario del país³⁵. Se advertía, además, de la falta de voluntad de cambio, en lo que denominan la técnica del “gota a gota” por la cual la Monarquía se limita a hacer pequeñas

³² Entrevista a Fathallah Arsalan, 27 de febrero de 2012. (www.aljamaa.net/fr/document/4255.shtml)

³³ Comunicado de la Sección juvenil, 17 de febrero de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2484.shtml)

³⁴ Este razonamiento, no obstante, no ha sido enteramente aceptado por los medios, que la han considerado una “retirada con honor” ante un movimiento en plena pérdida de apoyo (Entrevista a Fathallah Arsalan, 2 de febrero de 2012). (<http://www.aljamaa.net/fr/document/4212.shtml>).

³⁵ Entrevista a Fathallah Arsalan, 10 de marzo de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2571.shtml)

concesiones en los momentos de tensión del país para calmar las reivindicaciones, pero se niega a realizar reformas estructurales³⁶.

Por otro lado, han argumentado que esta decisión del monarca muestra la importancia del nivel discursivo sobre la percepción de la población, pues ha logrado desalentar las ansias de cambio sin que la mayoría de las medidas anunciadas hayan llegado realmente a materializarse³⁷.

Con motivo del referéndum realizado el 1 de julio para aprobar la Constitución, Justicia y Espiritualidad realizó un llamamiento a la población para boicotarlo. Ésta representa la primera ocasión en la que la asociación islamista realiza una acción semejante. La razón por la que tomaron esta decisión hace referencia a la capacidad del régimen de influir en el imaginario colectivo para generar una imagen de progreso. De acuerdo con la asociación, debido a su carácter externo al juego político, siempre se han opuesto a las elecciones, por lo que no necesitaban realizar llamamientos explícitos. El efecto que ese año tuvieron las reformas anunciadas por el Majzén sobre la percepción de la población les obligó, sin embargo, a posicionarse políticamente³⁸. Por su parte, el régimen movilizó a diversas cofradías para que respaldasen el referéndum, con la intención de demostrar que Justicia y Espiritualidad no tenía el monopolio el espacio religioso (Desrues, 2012).

Finalmente, pese a los llamamientos al boicot, el referéndum fue ampliamente apoyado por la población (98,5% de votos afirmativos).³⁹

La victoria en las elecciones del Partido Justicia y Desarrollo

Justicia y Espiritualidad y el PJD constituyen los dos movimientos islamistas con mayor apoyo actualmente. Las estrategias y el desarrollo de ambos han sido, sin embargo, muy distintos: mientras que el primero se posiciona fuera del sistema político y actúa frente éste, el segundo se ha esforzado por conseguir la aceptación del Majzén para poder así actuar desde el entramado institucional. Pese a que Justicia y Espiritualidad considere a este partido como su “aliado natural”, sólo han colaborado en momentos puntuales cuando las agendas de ambos han coincidido (Wegner, 2011: 29).

³⁶ Entrevista a Fathallah Arsalan, 11 de enero de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2411.shtml)

³⁷ Entrevista a Mohammed Hamdaoui, 25 de junio de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/3401.shtml)

³⁸ Entrevista a Fathallah Arsalan, 1 de diciembre de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/4087.shtml)

³⁹ Se ha argumentado, no obstante, que pese al apoyo recibido, la tasa de participación fue más baja de lo que es habitual en este tipo de acontecimientos (73,46%) (Kirhlani y Fernández, 2011 en Parejo y Feliu, 2013: 12).

El 25 de noviembre de 2011 el PJD ganó las elecciones, consiguiendo, así, presidir el primer gobierno islamista del país. Aunque Justicia y Espiritualidad ha evitado tener enfrentamientos directos con este partido desde que llegó al gobierno, percibe su victoria como el desperdicio de una oportunidad única de cambio, debido al apoyo que mostraron al rey durante las protestas⁴⁰. Pese a ello, la asociación ha tratado de establecer una distinción entre el gobierno y el poder:

“sería un error dedicarse a debatir el problema del gobierno y de su responsabilidad, alejándose de la esencia del problema de Marruecos; éste es: ¿quién ha compuesto el gobierno? ¿Quién le dirige desde bastidores? ¿Quién le puede disolver en cualquier momento? Es el Majzén, padrino de la corrupción y del despotismo.”⁴¹

En este sentido, se le compara con el gobierno del líder socialista Yusufi, que fue instrumentalizado por el Majzén para apaciguar a la población en un momento crucial vinculado a la sucesión en el trono⁴². Es por ello que Justicia y Espiritualidad aboga por la movilización popular como el método más efectivo para ejercer influencia sobre el gobierno. En cuanto a sus posibilidades de participación política, mantienen que éstas se reducen a un simple detalle técnico, argumentando que su legalización en la situación política actual en la que los gobiernos carecen de prerrogativas no supondría ningún cambio para la asociación⁴³.

6. Conclusiones

Justicia y Espiritualidad ha enmarcado su estrategia en su pensamiento religioso, que envuelve todas sus acciones y se proyecta sobre el resto de dimensiones del sistema. Esta dimensión religiosa ha sido, también, empleada por el Majzén para generar un régimen de verdad que legitime al monarca y garantice su pervivencia en el poder. La posición adoptada por Justicia y Espiritualidad es una consecuencia del monopolio de la dimensión religiosa por parte del rey (Saṭy, 2012: 94), ya que crea una legitimidad que debe ser contestada por los movimientos de oposición. Esta tarea presenta menos

⁴⁰ Comunicado del Consejo de Orientación, 12 de enero de 2012. (www.aljamaa.net/fr/document/4174.shtml)

⁴¹ En francés en el original: “il serait erroné de s’occuper à débattre du problème du gouvernement et de la responsabilité du gouvernement, tout en s’éloignant de l’essence du problème au Maroc ; à savoir : Qui a composé ce gouvernement ? Qui le mène depuis les coulisses ? Qui peut le renvoyer à n’importe quel moment ? C’est le makhzen, parrain de la corruption et du despotisme” (traducción propia). Entrevista a Omar Iherchane, 10 de julio de 2011. (<http://www.aljamaa.net/fr/document/4674.shtml>)

⁴² Entrevista a Fathallah Arsalan, 14 de febrero de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/2480.shtml)

⁴³ Entrevista a Omar Iherchane, 10 de julio de 2011. (www.aljamaa.net/fr/document/4674.shtml)

dificultades para los movimientos islamistas, al apoyarse éstos también en el recurso religioso.

La decisión de Justicia y Espiritualidad de no reconocer el estatus de Comendador de los creyentes le permite cuestionar la legitimidad del monarca; sin embargo, también le mantiene fuera del sistema. Su negativa a permanecer en la clandestinidad le ha permitido tener presencia política, pero continúa apartado del entramado institucional y le expone a una represión sistemática y arbitraria por parte del régimen. Esta decisión, no obstante, se presenta como una opción voluntaria que le ha permitido no sucumbir ante las estrategias del Majzén. Frente a esta participación, toma como forma de actuación la movilización popular pues, como afirma la asociación, los verdaderos cambios han sido siempre una consecuencia de la presión de las calles, no han procedido del campo institucional⁴⁴.

Como consecuencia de su manipulación del recurso ideológico, Justicia y Espiritualidad y el Majzén han entablado un enfrentamiento en el que tratan de legitimar su figura y de desacreditar la del contrario. En líneas generales, esta asociación se apoya en actividades caritativas, no desarrolladas en el artículo debido a su escasa relevancia en la Primavera Árabe; un discurso mediante el cual trata de reforzar su imagen (para lo cual sí recurre al aspecto social mencionado) y de atacar la del Majzén; y la movilización popular.

Del mismo modo, el rey ha construido un discurso legitimador que se apoya en una fachada de progreso social (“Rey de los pobres”) y político (proceso democratizador). Al mismo tiempo, ejerce su poder coercitivo para mantener un control férreo de las actividades que se desarrollan en el sistema.

La Primavera Árabe ha sido un momento especialmente turbulento, que ha permitido a Justicia y Espiritualidad formar un discurso de ataque al monarca, tanto en su dimensión social, económica y política (aumento de la desigualdad, paro, carencias democráticas del régimen...) como religiosa, desde una perspectiva ético-moral que se apoya en las actuaciones del Majzén en las dimensiones citadas.

La movilización popular también ha jugado un papel fundamental, ya que ha permitido a Justicia y Espiritualidad demostrar su fuerza y desafiar al régimen. Esta estrategia ha demostrado además el pragmatismo de la asociación y una suavización de su postura, a través de su cooperación con otros movimientos de oposición con los que no compartía todo su programa. La propuesta de pacto social realizada por la asociación es otro ejemplo de ello.

En definitiva, la estrategia empleada por Justicia y Espiritualidad de permanecer fuera del sistema le ha permitido mantenerse como un actor independiente, pero también le ha obligado a fijar unos objetivos que habrán de conseguirse, a través de la *qawma*, muy a

⁴⁴ Entrevista a Fathallah Arsalan, 27 de febrero de 2012.

largo plazo. A su vez, su capacidad de atentar contra la legitimidad religiosa generada por el Majzén le convierte en una verdadera amenaza, al ser ésta la piedra angular de su autoridad y cuestionar el régimen de verdad generado por éste.

Es necesario tener en cuenta, por último, que, debido a la naturaleza de este artículo, nos hemos enfrentado a distintas limitaciones, en especial de carácter temporal. Hubiese merecido la pena realizar trabajo de campo para reforzar las conclusiones, mediante la colaboración de miembros de Justicia y Espiritualidad. Por otro lado, se ha elegido un periodo de análisis de especial actividad, pero sería interesante, también, observar cómo se produce la actuación de la asociación en un periodo menos tumultuoso. El análisis de Justicia y Espiritualidad continúa siendo un campo sin apenas producción en castellano, en los que aún quedan muchos aspectos que deberán ser estudiados para comprender el alcance que esta asociación puede llegar a tener, en especial en lo que respecta a la proyección pragmática del pensamiento de la asociación, su forma de actuación y su relación con el resto de actores del sistema.

Bibliografía

- Álvarez-Ossorio, I. (2013). “El desarrollo de la sociedad civil árabe y sus retos tras las revueltas populares”. *Sociedad civil y contestación en Oriente Medio y Norte de África*. Barcelona: CIDOB, págs. 17-47.
- Belal, Y. (2011). *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l’islam politique au Maroc*. Lyon : ENS Éditions.
- Ben Elmostafa, O. (2007). *Les mouvements islamiques au Maroc: leurs modes d’action et d’organisation*. París: L’Harmatton.
- Bono, I. (2013). “Une lectura d’économie politique de la ‘participation des jeunes’ au Maroc à l’heure du printemps arabe”. *Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, págs. 145-166.
- Boukhars, A. (2011). *Politics in Morocco: Executive Monarchy and Enlightened Authoritarianism*. Nueva York: Routledge.
- Boundi, M. (2012). “Pugna por el poder en Marruecos: La permanente reivindicación de una monarquía parlamentaria” [en línea]. *Almenara: Revista extremeña de ciencias sociales*, Monografías Almenara, núm. 4. <<https://sites.google.com/site/almenararevistasociologia/home/almenara-no-4---primer-semester-2012/editorial-almenara-noo-4/pugnaporelpoderenmarruecoslapermanentereivindicaciondeunamonarquiaparlamentaria>> [Consulta: 1 de julio de 2014]
- Boutarbouch, R (2011). *Los islamistas marroquíes y la participación política: Justicia y Espiritualidad*. Madrid: Diwan.
- Buehler, M.(2013). “Safety-Valve Elections and the Arab Spring: The Weakening (and Resurgence) of Morocco’s Islamist Opposition Party”. *Terrorism and Political Violence*. Nueva York: Routledge.
- Daadaoui, M. (2011). *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge : Maintaining the Makhzen Power*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Daryf, M. (1995). *Ŷamâ’a al- ‘adl wa al-îhsân: qirâ’ fy al-msârât*. Rabat: Al-nÿâh.
- Desrues, T. (2001). “Mohamed VI y la paradoja de la transición marroquí”. *Revisa CIDOB d’Affers Internacionals*, núm. 51-52, págs.. 171-186.
- Desrues T, y Hernando de Larramendi, M. (2011): *Mohamed VI. Política y cambio social*. Córdoba: Almuzara.

- Bendourou, O. (2011). «La evolución de las libertades públicas en el reinado de Mohamed VI». En Hernando de Larramendi, M., y Desrues, T. (coords.), *Mohamed VI: Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Almuzara.
- Fernández, I. (2011). «Los Consejos consultivos: gobiernos sin representación y diplomacia paralela». En Hernando de Larramendi, M., y Desrues, T. (coords.), *Mohamed VI: Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Almuzara.

Desrues, T. (2012). “Le Mouvement du 20 février et le régime marocain: contestation, révision constitutionnelle et élections” [en línea]. *L'Année du Maghreb VIII|2012. Dossier : Un printemps arabe?*. <<http://anneemaghreb.revues.org/1362>> [Consulta: 1 de julio de 2014]

El Ayadi, M. (2012). “Islamism: from Dissent to Power”. *After the Arab Spring: Transitions in the Arab World*. Barcelona: IeMed Mediterranean Yearbook.

El Sherif, A. (2012). «Institutional and Ideological Re-construction of the Justice and Development Party (PJD): The Question of Democratic Islamism in Morocco». *Middle East Journal*, vol. 66, núm. 4, págs. 660-683.

Fernández, I. (2011): “The Monarchy vs. the 20 February Movement: Who Holds the Reins of Political Change in Morocco?”. *Mediterranean Politics*, 16:3, 435-441.

Feliu, L. (2004). *El jardín secreto: Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Madrid: Catarata.

Hernando de Larramendi, M. (2013). “El islamismo político y el ejercicio del poder tras el Despertar Árabe. Los casos de Egipto, Túnez y Marruecos”. *Cuadernos de estrategia*, núm. 163, págs. 71-116.

Îharšân, ‘O. (2004). *Âḍwâ’ ‘ala al-mašrwa’ al-muýtam’ay al-yamâ’a al-‘adl wa al-îhsân*. Rabat: Mašûrât Šafâkrâfik.

Izquierdo, F. (2009). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Fundació CIDOB.

- Feliu, L., y Parejo, M. A. (2009). «Marruecos: la reinención de un sistema autoritario». En Izquierdo Brichs, F. (ed.), *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Fundació CIDOB, págs. 105-143.

Izquierdo, F. (2011). “Islam político en el siglo XXI”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 93-94, págs. 11-32.

Izquierdo, F. (2013). “El islam político y la movilización social tras las revueltas árabes”. Un análisis desde la Sociología del poder”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, núm. 15, págs. 5-29.

- Lauzière, H. (2005). "Post-Islamism and Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasín". *International Journal of Middle East Studies*, núm. 2, págs. 241-261.
- Leveau, R. (1976). *Le fellah marocain: défenseur du trône*. París : Presses des Ciencias Politiques.
- Macías, J. (2007). *El pensamiento político marroquí contemporáneo: Islam y democracia en 'Abd al-Salam Yasín y Muhammad 'Abid al-Yabri*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Macías, J. (2011). "La 'virtualización' del discurso y la acción política en el Magreb: el caso del islam político marroquí y lucha por el poder ideológico en Internet". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, p. 53-71.
- Macías, J. (2013). «El islam político en Marruecos: la ética como recurso de poder político». En Izquierdo Brichs, F. (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, págs. 269-295.
- Maddy-Weitzman, B. (2003). "Islamism, Moroccan-style: The Ideas of Sheikh Yassine". *Middle East Quarterly*, Winter 2003, págs. 43-51.
- Madhi, K. (2013). «Islamism(s) and the Arab uprisings: between commanding the faithful and mobilising the protestor». *The Journal of North African Studies*, vol. 18, nº 2, págs. 248-271.
- Masbah, M. (2013). "In Yassine's footsteps" [en línea]. *Carnegie Endowment for International Peace*. <carnegieendowment.org/sada/2013/01/10/in-yassine-s-footsteps/f0nj> [Consulta: 1 de julio de 2014]
- Parejo, M. A. y Feliu, L. (2013). "Identidad y regionalización: los actores políticos marroquíes ante la reforma constitucional de 2011". *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 12, núm. 2, págs. 109-116.
- Parejo, M. A. y Feliu, L. (2013). "La reforma constitucional en Marruecos (2011): Explorando los límites del cambio en un régimen autoritario" [en línea]. *XI Congreso AECPA, La política en tiempo de incertidumbre*. Universidad Pablo de Olavide. 18-20 de septiembre de 2013. www.aecpa.es [Consulta: 1 de julio de 2014]
- Pérez, C. (2013). "La ley de asociación en Marruecos: La modificación de 2002. Estudio introductorio y traducción". *Al-Andalus – Magreb, Estudios Árabes e Islámicos*, núm. 20, págs. 169-197.
- Saṭy, 'A. (2012). *Al-malikiyya wa al-islâmiyyun fy al-magreb*. Rabat: Dafâtir wiḡha nazar.
- Soage, A. (2013). "Political Islam in Morocco: Is there an 'Exception Marocain?'" [en línea]. *Middle East Review of International Affairs*, núm. 3, pág. 1-8.

<http://search.proquest.com/docview/1496997411?accountid=14478> [Consulta: 1 de Julio de 2014]

Szmolka, I. (2013). "¿La quinta ola de democratización?: Cambio político sin cambio de régimen en los países árabes". *Política y Sociedad*, Vol.50 Núm. 3, pp. 893-935.

Tomé Alonso, B. (2009). « El islam político en Marruecos: 2 estrategias enfrentadas. PJD y Justicia y Espiritualidad». *Unisci Discussion Papers*, núm. 19, págs. 186-205.

Tomé, B. (2013). *Terrenos de convergencia versus terrenos de diferenciación: la dialéctica entre el sistema marroquí y el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD)* [en línea]. XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración (AECPA) GT 6.1 ¿Estructura o coyuntura? Quiebra de regímenes en el Mundo Árabe, 10 de septiembre de 2013. <http://www.academia.edu/7004799/Terrenos_de_convergencia_versus_terrenos_de_diferenciacion_la_dialectica_entre_el_sistema_marroqui_y_el_Partido_de_la_Justicia_y_el_Desarrollo_PJD_> [Consulta: 1 de julio de 2014]

Tozy, M. (2000). *Monarquía e islam político en Marruecos*. Trad. Juan Vivanco. Barcelona: Edicions bellaterra.

Velasco, R. (2013). "Marruecos (2003-2013): Entre el cambio y la continuidad" [en línea]. *Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones*. En Fernández Rodríguez, M., y Bravo Díaz, D., y Martínez Peñas, L. (coords.), *Una década de cambios: de la guerra de Irak a la revolución de la primavera árabe*, págs. 111-168. <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4493948>> [Consulta: 1 de julio de 2014]

Waterbury, J. (1970). *The Commander of the Faithful*. Nueva York: Columbia University Press.

Wegner, E. (2011). *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco*. Nueva York: Syracuse University Press.

Willis, M. (2012). *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*. Londres: Hurst & Co.

Zeghal, M. (2006). *Islam e islamismo en Marruecos*. Trad. José Miguel Marcén. Barcelona: Edicions bellaterra.

«Nouvelle Constitution du Royaume du Maroc». *Textes juridiques actualisés*, nº 20. Rabat: IDGL.

Otras fuentes

www.aljamaa.net