

TRABAJO FIN DE MÁSTER
MÁSTER EN PAZ, SEGURIDAD Y DEFENSA
INSTITUTO UNIVERSITARIO GENERAL GUTIÉRREZ MELLADO



LA POLÍTICA RELIGIOSA MARROQUÍ COMO ESTRATEGIA ANTITERRORISTA

MOROCCAN RELIGIOUS POLICY AS A COUNTER
TERRORISM STRATEGY

Alumna: Marta Roza Álvarez
Tutor: Ignacio Álvarez-Ossorio Alvariño

Junio 2021

RESUMEN

La observación y estudio de la guerra estatal contra el terrorismo de raíz ideológica islámica frecuentemente se ve sesgado por la perspectiva logocéntrica que tiende a marginar de la observación a aquellos países que, perteneciendo en el mismo grado al sistema mundial, no pertenecen al paradigma liberal occidental. Es por ello por lo que, sin grandes ambiciones, dadas las limitaciones académicas de un formato de estas características, este trabajo de fin de Máster se dedica al análisis del modelo religioso desarrollado por el Estado de Marruecos desde su incorporación en 2003 a la Guerra contra el Terror como estrategia antiterrorista. La teología islámica estatal establecida, el alcance de la burocratización de la vida religiosa del país y el grado de aceptación de una y otra por parte de los actores políticos y sociales más representativos de la sociedad marroquí, son los tres indicadores seleccionados para valorar la eficacia y potencialidad de una estrategia política que, siguiendo la lógica preventiva y de la asertividad, aparenta ser a primera instancia el complemento perfecto de las políticas coercitivas, cooperativas y colaborativas desarrolladas por el Estado de Marruecos en la lucha contra el terrorismo salafista-yihadista desde la perspectiva de la seguridad.

PALABRAS CLAVE: Burocratización religiosa, contra-narrativas religiosas, Marruecos, religión-política, terrorismo salafista-yihadista

ABSTRACT

The observation and study of the state war against terrorism with Islamic ideological roots is frequently biased by the logocentric perspective that tends to marginalize from the observation those countries that, belonging to the same degree to the world system, do not belong to the Western liberal paradigm. That is why, without great ambitions, given the academic limitations of a format of these characteristics, this Master's thesis is dedicated to the analysis of the religious model promoted by the State of Morocco since its incorporation in 2003 to the War against Terror as an antiterrorist strategy. The established state Islamic theology, the extent of the bureaucratization of the country's religious life and the degree of acceptance of one and the other by the most representative political and social actors of Moroccan society, are the three indicators selected to assess the effectiveness and potentiality of a political strategy that, following the preventive and assertive logic, appears at first instance to be the perfect complement to the coercive, cooperative and collaborative policies developed by the State of Morocco in the fight against Salafi-jihadist terrorism since the security perspective.

KEYWORDS: Morocco, religious bureaucratization, religious counter-narratives, religion-politics, Salafi-jihadist terrorism

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN.....	5
1.1.	Justificación de la investigación. Delimitación del tema y objetivos. Preguntas de investigación	5
1.2.	Hipótesis	8
1.3.	Marco teórico y metodología.....	8
1.4.	Plan general y contenido de la obra.....	13
1.5.	Estado de la cuestión	14
2.	CAPÍTULO I.....	17
2.1.	El sistema político de Marruecos.....	17
2.2.	Una aproximación a la amenaza terrorista en y desde Marruecos	27
3.	CAPÍTULO II	30
3.1.	Las reformas religiosas desde la perspectiva teológica	30
3.2.	Las reformas religiosas desde la perspectiva institucional.....	32
3.3.	El grado de aceptación de la política religiosa estatal	41
4.	CONCLUSIONES.....	45
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	50

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Justificación de la investigación. Delimitación del tema y objetivos.

Preguntas de investigación

No son muchos los estudios que relativos a la lucha contra el terrorismo de raíz ideológica islámica se centran en las medidas adoptadas por los propios Estados del mundo árabe. El protagonismo de las políticas estadounidenses y de sus aliados, así como de sus consecuencias en relación con la paz y seguridad internacional se suman al sesgo de la perspectiva logocéntrica y de las engañosas fronteras occidentales de seguridad para aparentemente desviar el foco de atención investigador de las estrategias antiterroristas adoptadas por aquellos países que, no formando parte de Occidente, son indudable e ineludiblemente, tanto por su naturaleza identitaria como por su geopolítica, actores esenciales en la aún necesaria lucha colectiva contra el terrorismo yihadista y su red encubierta de operaciones¹. Una circunstancia que, además, parece agravarse con la curiosidad investigadora que despiertan estos países en relación con otros asuntos, tales como los choques ideológicos de la «Historia»² en el marco de la Guerra contra el Terror (WoT, por sus siglas en inglés)³ iniciada tras los atentados de Nueva York del 11 de septiembre de 2001, o las dudosas perspectivas de desarrollo democrático tras las revoluciones árabes originadas en 2011.

Es por ello por lo que este Trabajo de Fin de Máster (TFM) decide indagar en el compromiso que el Reino de Marruecos mantiene con la paz y seguridad internacionales en materia antiterrorista. Más concretamente, en todo aquello relativo a la dimensión

¹ A este respecto debe indicarse que, a pesar de los publicitados éxitos militares occidentales contra el Daesh, Al Qaeda y distintas franquicias, la amenaza terrorista sigue vigente en un elevado número de países. El último informe disponible de la Oficina de las Naciones Unidas de Lucha contra el Terrorismo (OLCT) recuerda que «las redes y franquicias mundiales del Daesh y Al Qaeda perduran, llevan a cabo ataques, incitan a la violencia y continúan difundiendo sus ideologías tóxicas tanto *online* and *offline*» (OLCT, 2019, p. 7). En este sentido, son interesantes los datos ofrecidos en relación con el terrorismo salafista-yihadista por el Instituto para la Economía y la Paz (IEP) en su informe *Global Terrorism Index 2020*, disponible en <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2020/11/GTI-2020-web-1.pdf>, (consultado el 4 de marzo de 2021).

² En clara alusión a la renombrada obra de Huntington, S. P. (2015). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

³ A lo largo del trabajo se hace referencia a la WoT, también conocida como la Guerra Global contra el Terrorismo (GWoT, por sus siglas en inglés) en relación con la campaña internacional que comienza después de los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos con el objeto de destruir Al Qaeda y otras organizaciones extremistas. Es el presidente George Bush el primero en hacer uso del término «war on terror», lo hace apenas una semana más tarde de los atentados del 11S en el discurso a la nación el día 20 de septiembre de 2001. Puede verse en su totalidad en <https://www.c-span.org/video/?166196-1/president-bush-addresses-nation-911-attacks>.

religiosa, elemento clave en el discurso justificativo de la violencia del terrorismo yihadista y, por consiguiente, elemento clave en su lucha. Teniendo en cuenta para ello, en todo caso, que el origen del discurso terrorista «no se halla en la propia tradición islámica, sino en una reinterpretación de la misma efectuada a mediados del siglo XX, por obra de una corriente que se suele denominar salafismo yihadista» (Avilés, 2017, p. 12).

Una elección determinada, por la singularidad de un Estado que, arriando la bandera de la excepcionalidad⁴ con los atentados de Casablanca del 16 de mayo de 2003, se incorpora a la WoT, no solamente mediante la adopción de medidas coercitivas y cooperativas tales como legislación antiterrorista, detenciones masivas, campañas de desradicalización y rehabilitación o la cooperación en el marco del derecho internacional⁵, sino, también, con el desarrollo de un aparato religioso estatal capaz de salvaguardar y promocionar el tradicional e identitario islam de Marruecos, tolerante y abierto, en aparente connivencia con los principales actores religiosos del país. Una estrategia que además de servir a la legitimación del modelo organizacional de poder real y constitucional, ilegítima, más allá del estricto ámbito jurídico, la reinterpretación terrorista de la *yihad*. Una suerte de *rara avis* si se compara al Estado de Marruecos con otros Estados islámicos donde las estrategias antiterroristas del ámbito de las narrativas religiosas se ubican en la dialéctica del conflicto, tal y como ejemplifica la denominada *War of Ideas* o *Battle of Religious Concepts* ejecutada por el Reino de Arabia Saudita (Meijer, 2012).

Sin entrar en el debate de en qué grado la cooptación estatal del islam en Marruecos, interpretada ésta como un posible objetivo de la burocratización cuya intencionalidad es

⁴ La tesis de la excepcionalidad marroquí no implica que previamente a los atentados suicidas del 16 de mayo de 2003 de Casablanca no se produzcan en el territorio marroquí acciones terroristas importantes, ni tampoco que hasta entonces la actividad yihadista no fuese una amenaza para su seguridad (Botha, 2008, p. 89).

⁵ Sirva como muestra que el 28 de mayo de 2003 se aprueba en Marruecos la Ley de Combate al Terrorismo; el 17 de mayo de 2004, el ministro de justicia marroquí, M. Bouzoubaâ, confirma la condena de 903 islamistas de los 2112 acusados en relación con los atentados y la condena a la pena capital de 17 de ellos (Human Rights Watch, 2004); en 2009, Marruecos crea la Unidad de Inteligencia Financiera, autoridad principal encargada de coordinar la lucha contra el blanqueo de capitales y la financiación del terrorismo, y aprueba en 2011 la Ley nº 13.10 por la que se modifica el Código Penal marroquí de 1962 para su adecuación a los retos que supone la lucha terrorista desde la perspectiva económica y financiera; en 2014, Marruecos lidera la iniciativa, junto a los Países Bajos, de la creación del grupo de trabajo de Combatientes Terroristas Extranjeros (FTF) en el marco del Global Counterterrorism Forum; y, en el año 2016, el Estado marroquí da inicio a un programa de desradicalización denominado de *Moussalaha* (reconciliación) en el que toman parte la Delegación General para la Administración y Reintegración Penitenciaria, la *Rabita Mohammadia* de los Ulemas y el Consejo Nacional de Derechos Humanos.

reducir en lo posible o neutralizar la oposición política al poder estatal (Antoun, 2006, p.369), ejerce un control sobre el Islam Político o menoscaba el disenso político⁶, y descartando con ello la posible contribución de este TFM a la literatura académica enfocada en la ecuación islam-democracia, el objetivo principal que persigue este trabajo es la evaluación de la eficacia y potencialidad como estrategia antiterrorista ante la amenaza nacional y transnacional que representa el extremismo violento de los movimientos salafistas-yihadistas de la política religiosa marroquí desarrollada desde 2003. Una valoración que se sustenta en el contenido del islam promocionado por el Estado de Marruecos; el grado que alcanza la burocratización del islam en el país, medido en términos de desarrollo institucional vinculable a la vida religiosa marroquí; y en la aceptación del modelo y del proceso por los principales actores relacionados con la agenda religiosa estatal, muy especialmente, aquellos movimientos y organizaciones con amplia capacidad de movilización política y social, entendiendo siempre que «los musulmanes no conciben la política al margen del islam ni tampoco el islam sin la política» (Bramon, 2017, p. 11). Asimismo, dado que la aproximación a cualquiera de estos tres indicadores exige llenar de contenido la agenda religiosa estatal marroquí e identificar los escenarios, estatales y no estatales, en los que se desarrolla, ambas condiciones se convierten en objetivos secundarios de la observación y del análisis. A este respecto, es importante indicar que este trabajo persigue tanto la identificación de lo que explícitamente figura en la agenda religiosa del Estado de Marruecos como lo que en ella intencionadamente se obvia.

De esta forma, las preguntas a las que este trabajo pretende responder, al menos, en cierto grado, son las siguientes: ¿cuál es el islam oficial del Estado de Marruecos y cómo se articula?, ¿en qué grado monopoliza el Estado marroquí el islam dentro de su territorio?, ¿cuáles son las variables que favorecen o limitan el desarrollo y sostenibilidad en el tiempo de la política religiosa estatal desarrollada desde el año 2003?, ¿es este modelo una herramienta eficaz frente al terrorismo?

⁶ Excediendo los límites de este trabajo, es interesante la reflexión que a este respecto hace Henry A. Kissinger (2014, p. 121) al plantear que los gobiernos militares, monárquicos y autocráticos de Oriente Próximo observan en su construcción como Estado-nación el disenso como sedición. Dejando así poco espacio al desarrollo de la sociedad civil o las culturas pluralistas. Una «laguna» que, según Kissinger, persigue a la región hasta el siglo XXI y que resulta indisoluble del legado islámico tanto de panarabistas como de los defensores del Islam Político y que, en opinión de esta autora, debe temporalmente hacerse extensible hasta la actualidad, y físicamente a todos aquellos con origen en el proceso descolonizador iniciado al amparo de la Organización de Naciones Unidas (1945) y la inspiración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) en la década de los años cincuenta del siglo XX.

Por último, conviene aclarar después de lo dicho que, si bien este TFM no persigue contribuir a los estudios relativos a la democracia, si aspira, aunque sea mínimamente, a ampliar la literatura académica sobre la lucha contra el terrorismo, en general, y el terrorismo salafista-yihadista, en particular; la burocratización de la religión; la batalla de las narrativas desde la perspectiva de la seguridad; las relaciones entre religión y política, y, especialmente, sobre la naturaleza y articulación del islam del Reino de Marruecos.

1.2. Hipótesis

La hipótesis principal que guía este trabajo es que la política religiosa seguida por el Estado de Marruecos desde el año 2003 es una herramienta eficaz como estrategia antiterrorista al sostener un islam que, al mismo tiempo que rechaza el discurso justificativo de la violencia que está en la base del terrorismo salafista-yihadista, es parte de la narrativa identitaria de la nación y, por ende, elemento esencial de la seguridad ontológica de la comunidad marroquí, lo que favorece su incorporación al ideario nacional como narrativa solvente.

Una política religiosa que, además, se presume estable en el tiempo, incrementando su potencialidad, principalmente, gracias al proceso de institucionalización resultante de la previsible sofisticación que alcanza la burocratización del hecho religioso marroquí y el consiguiente acomodo estatal de un número significativo de actores vinculados con la esfera religiosa del país. Sin marginar, el poder de influencia que, sobre la sociedad, otorga el control estatal de las fuentes de formación religiosa y difusión del islam que se prevé se produce con el proceso de burocratización de la religión, y la ausencia de contestación política y social relevante al respecto.

1.3. Marco teórico y metodología

Comenzando con la delimitación conceptual, parte sustancial del marco teórico, tal y como recuerda Paloma G. Picazo (2012), son dos los términos que exclusivamente se considera necesitan de cierta precisión no tanto para favorecer la correcta interpretación de este TFM como para su estricta delimitación: el Estado y la burocratización de la religión.

Sobre el término Estado debe comenzarse afirmando que proyectar metodológicamente el concepto es extremadamente complejo debido a la naturaleza abstracta de su realidad y muy a pesar de la definición dominante en la Teoría del Estado

contemporánea de Max Weber, según la cual el Estado es una organización institucional que posee el monopolio de la coacción física legítima y de la que fácilmente podría deducirse que son el monopolio de la violencia, la coacción legítima y la institucionalización del poder las variables que lo distinguen. Una dificultad que se hace especialmente notoria cuando es la forma estatal del orden islámico, no estrictamente westfaliana, la que se aborda y al hacerlo se pretende evitar el sesgo derivado de los enfoques evolutivos con cierta tendencia a observar el *deber ser* y no el *ser* del Estado, como es el caso de este trabajo. Es por ello por lo que, asumiendo los riesgos de elevar excesivamente el grado de abstracción en su conceptualización, esta autora, al igual que hacen Béatrice Hibou y Mohamed Tozy en su ambiciosa investigación sociológica sobre el Estado y su evolución *Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'Etat à l'âge libéral* (2020), adopta como propia una segunda definición, elaborada también por el consabido sociólogo alemán, según la cual el Estado es:

Una infinidad de acciones y actos humanos pasivos, difusos y discretos, una infinidad de relaciones asentadas de hecho y de derecho, únicas en su género o recurrentes, todas mantenidas juntas por una idea, por la creencia en normas realmente vigentes o que deberían estar, así como en relaciones de dominación entre seres humanos. Esta creencia es en parte un bien ideal desarrollado por el pensamiento, en parte se siente confusamente, en parte se acepta pasivamente, y está presente con los más variados matices en la cabeza de los individuos, quienes, si realmente tuvieran una concepción clara de esta idea, no necesitarían de una Teoría General del Estado que pretenda desarrollarla (Weber, 1904, como se cita en Hibou & Tozy, 2020 p. 12).

Una acepción que posibilita la construcción de un modelo teórico estatal que, ajustándose a la concepción weberiana de tipo ideal⁷, sirva como instrumento metodológico y epistemológico libre de cualquier connotación normativa en la observación de aquellos Estados que no siguen la esperada evolución marcada por el determinismo del orden liberal occidental.

Así, este trabajo construye el tipo ideal del Estado en la observación del caso de Marruecos combinando las construcciones teóricas Estado-imperio y Estado-nación, ambas desarrolladas detalladamente por Hibou y Tozy en su investigación⁸, aunque

⁷ El uso del «tipo ideal» en cuanto instrumento para conocer la realidad del *ser* y no del *deber ser*, es señalada por Weber a Heinrich Rickert en una carta del 14 de junio de 1904 en la que reza: «Yo definí el tipo ideal de acuerdo con lo que en lenguaje común se llama un caso marginal ideal o de pureza ideal de un acontecimiento típico, o de una construcción ideal, etcétera, sin asociarle ninguna connotación normativa, para ello tuve en mente el uso de Jellinek del término tipo ideal como algo que se piensa perfecto sólo en términos lógicos pero nunca como un modelo normativo» (Mommsen, 1973, p. 279).

⁸ De acuerdo con las observaciones de Hibou y Tozy (2020), el Estado-imperial se caracteriza por la ausencia de ambición por controlar al conjunto de la sociedad y la propensión a favorecer el compromiso y la adaptación; la negativa a asociar sistemáticamente la legitimidad con la posesión del monopolio de poder; la voluntad de gobernar a un coste mínimo multiplicando las modalidades de intervención e intermediación; la acomodación de un pluralismo de regímenes jurídicos, grupos étnicos y religiosos; la

perfectamente asimilables, respectivamente, con el tipo ideal de régimen sultanista abordado por J.J Linz en *Sistemas Totalitarios y regimenes autoritarios* (2000), y de dominación legal-racional de Weber (1983), mitigando el sesgo de todos aquellos que observan al primero como una organización arcaica y disfuncional y al segundo como única forma posible del Estado en la Modernidad. Visiones que suelen frecuentemente dificultar una lectura completa de la diversidad de modos de acción política, roles asumidos por el Estado y formas de institucionalizar el poder que pueden darse cuando ambos imaginarios coexisten en el tiempo. Sirva como muestra de lo dicho, que en el Marruecos actual persiste el *dahir*, una suerte de decretos emitidos por el monarca claramente distintivos del Estado-imperio y que en el Imperio Jerifiano pasado se reconocen intervenciones legales-racionales propias del Estado-nación, sin marginar que, en la actualidad, los modos de acción política del monarca pertenecen tanto a la tradición histórica de Marruecos como al registro del Estado-nación (Chávarri & Delgado, 2013, p. 652).

Asimismo, reforzando la intencionalidad de esta delimitación teórica, se entiende que, desde este planteamiento, la institucionalización del poder inherente a la existencia de un Estado, aunque implica que las relaciones o actividades políticas sean establecidas o realizadas por órganos específicos a los que se les atribuyen funciones concretas de acuerdo con ciertas normas (de Blas & Rubio, 2010), no tiene porque tener como consecuencia directa una sistemática y absoluta despersonalización del poder. Una variable, esta última, utilizada habitualmente como elemento diferenciador del Estado de otras organizaciones denominadas preestatales en las que no se distingue entre la persona gobernante y los asuntos del gobierno, entre la esfera privada de los gobernantes y el gobierno, y en las que es poco o nada probable que los instrumentos de poder sean independientes de las personas que los utilizan. De nuevo, un beneficio para el caso del que se ocupa este trabajo donde el monarca, indiscutiblemente, ejerce un papel predominante en la vida política y religiosa del país.

Dicho todo esto, cabe resumir que la noción de Estado en este TFM se ajusta a lo descriptivo o positivo, es decir, que hace referencia a lo que *es* y no a lo que se supone

inversión masiva en la producción y control de la información en territorios cercanos y lejanos; y, una tendencia a abogar más por los individuos que por las instituciones y las estructuras. Y el Estado-nación por seguir los principios de unicidad y continuidad; de voluntarismo y domesticación; y, de estandarización e igualdad abstracta.

que *debe ser* para una mayoría. Sin marginar por ello, no obstante, que el Estado es una forma de poder institucionalizado. Una delimitación que esta autora entiende necesaria no solo para objetivar la lectura del trabajo, sino también para centrar el estudio de la política religiosa de Marruecos a su posible utilización como estrategia antiterrorista y evitar su extensión a su posible uso como posible recurso estatal de contención de la crítica política y social.

Con esta misma finalidad se atiende la necesidad de precisar el concepto de burocratización de la religión, más exactamente, a fin de desprenderlo de cualquier connotación que impida disociar este proceso de la cooptación de la religión o neutralización de la oposición de las elites religiosas por parte del Estado. Así, debe puntualizarse que este trabajo observa la burocratización de la religión como el proceso por el cual el Estado centraliza la religión y las autoridades religiosas dentro de sus propias instituciones (Wainscott, 2020, p. 14) o, lo que es lo mismo, como el proceso mediante el cual la realidad religiosa del país se convierte en responsabilidad estatal y los líderes religiosos en burócratas del aparato administrativo del Estado, del que cabe recordar, por otra parte, que es un recurso de poder de enorme valor para quién lo controla al ser «el mejor instrumento de societalización de las relaciones de poder» (Weber, 1983, p. 741).

Esta conceptualización de la burocratización de la religión posibilita, además, hacer uso del desarrollo institucional relacionado como indicador de la potencialidad del modelo, tal y como se indica en la hipótesis, ya que como afirma S. Parrado, cuando una organización, en este caso el Estado, «se carga de normas informales y valores sociales que reproduce» (2015, p. 233), es muy difícil que, posteriormente, puedan introducirse cambios radicales que vayan en contra de su propia identidad⁹.

En lo que respecta a las teorías fundamentales que enmarcan este TFM, no resulta complicado deducir después de todo lo expuesto que son las aproximaciones teóricas institucionalistas en el marco de la tradición del racionalismo político¹⁰, según el cual «la guerra puede, bien paliarse con mecanismos que atemperen su crueldad, bien evitarse con dispositivos diplomáticos y de otro tipo como los económicos, sociales y culturales, que contribuyan a dismantelar sus causas en origen» (Picazo, 2013, p.61), las que guían su

⁹ Se recomienda en este punto releer la definición de Estado proporcionada en la p. 7.

desarrollo. En particular, las tres corrientes principales que se dan en el seno del denominado neoinstitucionalismo: el institucionalismo normativo, según G. Peters (1999) o sociológico, según V. Schmidt (2006); el institucionalismo racional y el institucionalismo histórico. Por una parte, el institucionalismo normativo o sociológico considera que las instituciones no son necesariamente estructuras formales, sino un conjunto de valores, rutinas y prácticas culturales, donde el cumplimiento de las normas resulta, mayoritariamente, del seguimiento de la lógica de lo apropiado o lo moralmente correcto (Parrado, 2015, p. 231). Por otra, el institucionalismo racional defiende que las instituciones son instrumentos al servicio del interés de los individuos que intentan maximizar sus preferencias y, por lo tanto, la lógica de las consecuencias o maximización del interés individual, basada en los incentivos, sean castigos o recompensas, prevalece en el cumplimiento de las normas (Parrado, 2015, p. 231). Y, finalmente, el institucionalismo histórico, centrado en el Estado y resto de instituciones formales (de Blas & Rubio, 2010), defiende la inercia que siguen las instituciones en base a las trayectorias de dependencia o continuidades¹¹. Tres enfoques que se estiman de gran utilidad en la observación de la dialéctica que se produce entre el Estado de Marruecos y los actores principales relacionados con la agenda política religiosa marroquí en el marco de este TFM, así como en la consiguiente evaluación de la estabilidad de la arquitectura institucional resultante.

Junto a ellas, además, debe significarse la tradición neoestatista, inevitable si se presume que el Estado de Marruecos posee cierta autonomía de las distintas redes de poder que se desenvuelven tanto en su interior como en su entorno. Única alternativa coherente con la consideración de que el Estado dispone de cierta capacidad institucional para conciliar posiciones e intereses en controversia y divergentes, otorgando al Estado cierta capacidad de maniobra en el tiempo (Skocpol, 1989; Mann, 1991).

Cerrando este epígrafe, desde una perspectiva estrictamente metodológica, este TFM se presenta como un estudio de caso evaluativo¹² en enfoque básicamente cualitativo, donde la selección del Reino de Marruecos como unidad de análisis no responde, a pesar

¹¹ Según este concepto, las opciones iniciales respecto a la creación de una institución tienen efectos en el futuro, produciéndose inercias a la persistencia de la política inicial. En consecuencia, las instituciones una vez creadas determinan los objetivos, definen los medios y proporcionan los criterios de evaluación de las políticas (de Blas & Rubio, 2010, p. 43).

¹² Según la tipología establecida por Pérez Serrano (1994), atendiendo fundamentalmente al informe de investigación, los estudios de caso evaluativos son aquellos que implican descripción y explicación para llegar a emitir juicios sobre la realidad del objeto de estudio.

de su evidente relevancia en el marco de este trabajo en la dimensión regional e internacional, a su representatividad en relación con otros casos o porque represente un determinado problema, sino porque en sí mismo resulta de gran interés por la singularidad que demuestra en la lucha antiterrorista en el ámbito ideológico desde que se producen los atentados de Casablanca en 2003 hasta la actualidad. Periodo de tiempo que, por otra parte, abarca en su totalidad este trabajo. Una interpretación poco alejada de la conceptualización del estudio de caso contemporáneo que hace Kathleen M. Eisenhardt (1989), según la cual, se trata de una estrategia de investigación dirigida a comprender las dinámicas presentes en contextos singulares.

Por último, en relación con la observación y análisis de la teología islámica estatal, el alcance del desarrollo de la burocratización de la religión en el país y el grado de aceptación política y social de ambas, indicadores seleccionados para medir la eficacia y potencialidad de la política religiosa de Marruecos como estrategia antiterrorista, objetivo principal de este trabajo, cabe señalar que, metodológicamente, se desarrolla en base a un proceso de documentación que hace uso tanto de fuentes primarias y secundarias. Entre ellas, disposiciones normativas estatales, declaraciones públicas del monarca y de otras autoridades relevantes, políticas o religiosas, así como diversos documentos de investigación, principalmente, de aquellos autores que se ocupan del Islam Político de Marruecos, del terrorismo de raíz ideológica islámica o de las distintas estrategias políticas seguidas por los Estados en la lucha antiterrorista, sean éstas colaborativas, coercitivas o se ubiquen en un punto intermedio entre ambos extremos del *continuum*.

1.4. Plan general y contenido de la obra

El desarrollo del planteamiento del TFM se estructura en dos capítulos.

El primer capítulo, sirviendo como contextualización de los elementos de análisis elegidos para llevar a cabo este trabajo, desarrolla a lo largo de dos epígrafes el sistema político de Marruecos y una aproximación al análisis de la amenaza que representa el terrorismo salafista-yihadista en Marruecos desde el año 2003. Prestándose especial atención en el primero, a la burocratización del campo religioso llevada a cabo en Marruecos con anterioridad a los atentados de Casablanca de 2003, así como a la identificación de las corrientes políticas y sociales más representativas y de mayor interés para este TFM; e incluyéndose, en el segundo, la amenaza que supone el terrorismo salafista-yihadista con origen en Marruecos para el resto de los países.

Por su parte, el segundo capítulo se divide en tres epígrafes, uno por cada uno de los indicadores elegidos para medir la eficacia y potencialidad de la política religiosa marroquí como estrategia antiterrorista. Así, el primero se dedica a las reformas religiosas desde la perspectiva teológica como forma sencilla de identificar o reconocer el islam promocionado por el Estado de Marruecos; el segundo se enfoca en las reformas institucionales vinculables al hecho religioso marroquí a fin de estimar el alcance y las dimensiones del desarrollo burocrático relacionado; y, finalmente, el tercero, se centra en la aceptación de la política religiosa estatal por parte de los movimientos políticos y sociales más representativos de la sociedad marroquí identificados en el primer capítulo del trabajo. Todos y cada uno de ellos, dentro del marco temporal establecido para el desarrollo del trabajo.

Finalmente, como cierre del TFM, se presentan las obligadas conclusiones en un último apartado.

1.5. Estado de la cuestión

Como se comentaba al inicio del TFM, no son muchos los estudios que se ocupan en las estrategias antiterroristas seguidas por los países musulmanes en el marco de la WoT y bastantes menos los que se enfocan en el uso de la contranarrativa religiosa de base islamista como herramienta estratégica contra el extremismo violento. Una circunstancia que no deja de sorprender si se tiene en cuenta la relevancia que alcanza el discurso religioso tanto en la supervivencia como en la lucha del terrorismo, tal y como recuerda la investigadora Christina Schori Liang en el artículo *Hydra: The Evolving Anatomy of Extremism*, en el que afirma que la verdadera batalla se encuentra en la batalla de las ideas (*Global Terrorism Index*, 2019, p. 84). A este respecto, es importante aclarar que este TFM no considera relevantes como estado de la cuestión las numerosas investigaciones que abordan la relación entre la política y la religión en Marruecos, a pesar de la trascendencia académica de muchas de ellas, como pueda ser el caso de los trabajos del catedrático Mohamed Darif o de la también islamóloga Malika Zeghal, al interpretar que se ocupan en mayor medida de las relaciones políticas que se establecen entre la monarquía y el Islam Político.

Dicho esto, no obstante, pueden señalarse como punto de partida, los trabajos del investigador libanés Georges Fahmi *The Egyptian State and the Religious Sphere* (2014) y *Tunisia* (2019) que desarrolla junto a Mehdi Lahlou, y el trabajo del español Miguel

Hernando de Larramendi *Islam y Política Exterior: el caso de Marruecos* (2018). Además, abandonando el mundo árabo-musulmán, también resultan interesantes el trabajo de Karrie J. Koesel *Religion and Authoritarianism. Cooperation, Conflict, and the Consequences* (2014), y la investigación de Yüksel Sezgin y Mirjam Künkler *Regulation of «Religion» and the «Religious»: The Politics of Judicialization and Bureaucratization in India and Indonesia* (2014).

En primer lugar, Fahmi, refutando en cierto grado la hipótesis presentada en este trabajo, alerta en su investigación de los posibles peligros o efectos adversos del estricto control de la vida religiosa por parte del aparato estatal. Tras un exhaustivo análisis comparativo de la política religiosa desarrollada antes de los atentados del 11S y con posterioridad en los estudios de caso de Egipto y Túnez, el investigador percibe que el incremento del control estatal sobre las instituciones vinculadas con la vida religiosa del conjunto de la sociedad puede derivar en la pérdida de credibilidad de éstas al ser identificadas como simples portavoces de la política gubernamental. Una identificación política-religión que, a su vez, tal y como desarrolla el autor, puede provocar el efecto contrario al buscado e incentivar la emergencia de un mercado religioso paralelo que, escapando al control estatal, se convierta en un entorno propicio para que los grupos islamistas radicales difundan sus ideas y recluten nuevos miembros o como, con toda probabilidad, argumentaría Olivier Roy (2008), para que los extremistas violentos islamicen a su criterio a los radicales. Aunque dicho esto, y beneficiando a este TFM, Fahmi asevera, además, que, si al control estatal de la religión se le agregan otras variables, tales como la capacidad financiera y humana gubernamental necesaria para llevar a cabo una burocratización de la religión sostenible en el tiempo y extensible al conjunto del territorio, un amplio apoyo social de las decisiones gubernamentales, un grado significativo de permisividad estatal del debate teológico fuera de la estructura del Estado o una reducida polarización religiosa en la sociedad, se pueden obtener unos resultados óptimos en la lucha contra el terrorismo de base ideológica religiosa.

En segundo lugar, Hernando de Larramendi, desde la neutralidad que resulta para este TFM el análisis del islam oficial de Marruecos como recurso ideológico al servicio de la política exterior, expone en su investigación cómo tras los atentados de Casablanca en mayo de 2003, la religión se convierte para el régimen marroquí en un instrumento político *soft power* de gran valor en las relaciones internacionales. Un análisis que, no cuestionando la validez de la política religiosa marroquí como estrategia antiterrorista,

defiende su potencialidad como modelo exportable en base al liderazgo espiritual del monarca y la capacidad de influencia que otorga disponer del control de la educación religiosa, tal y como se establece en la hipótesis de este TFM. No obstante, el investigador español también considera como elemento de valor analítico la utilización de los lazos transnacionales que ciertas cofradías religiosas instaladas en el territorio marroquí mantienen con el África subsahariana.

En tercer lugar, el estudio comparativo de Koesel de las relaciones entre el Estado y la religión en Rusia y China, países con una larga historia de represión religiosa y de autoritarismo político, abre la puerta a la interacción mutuamente beneficiosa de la relación entre el Estado y la religión, especialmente en los temas centrales de la política, como pueda ser del que se ocupa este trabajo. Según el estadounidense, el margen para que la religión y la política se conviertan en aliadas rentables depende de la exploración y análisis de lo que las autoridades religiosas y políticas pretendan conseguir con su interrelación, de cómo negocien los términos de la misma y de cuán cooperativa o conflictiva sea ésta a lo largo del proceso.

En cuarto lugar, el estudio de pocos casos de Sezgin y Künkler, centrado en las estrategias a través de las cuales el Estado de la India y el Estado de Indonesia regulan la religión en su territorio, merece una especial atención especial al concluir que la burocratización de la religión, al contrario de lo esperado, puede ser una herramienta eficaz en la consecución de propósitos de ingeniería social y socioeconómica.

Y, finalmente, aunque no figura en el esquema inicial presentado, no puede excluirse del estado de la cuestión, especialmente, una vez citado uno de sus participantes, el intenso debate académico que se produce entre los franceses Olivier Roy y Gilles Kepel en relación con las posibles razones que se esconden tras la radicalización yihadista de los jóvenes, elemento clave en la valoración del reto que supone para los Estados musulmanes, y no musulmanes, la expansión de la amenaza terrorista. Mientras que Roy defiende que hay pocos salafistas entre los yihadistas y muchos radicales, tal y como se deduce de la afirmación «*Al-Qaeda recruits individuals who thirty years ago would probably have joined far-left groups (or far-right ones)*» (Roy, 2008, p.149), y consecuentemente el problema es la islamización de los denominados «perdedores

radicales» (Enzensberger, 2007)¹³; Kepel sostiene que el islam tiene una dimensión radical que justifica el empleo de la violencia y, por lo tanto, la religión, nunca debe excluirse como variable en la observación de los casos. Un argumento que justifica de manera elocuente en *FITNA. Guerre au coeur de l'islam (2004)*, una obra sobre el activismo yihadista desde Egipto a Bosnia y desde Arabia Saudita a Argelia. No obstante, y al margen de quién posea la razón, posiblemente los dos, ninguna de las tesis defendidas, posibilita difuminar el islam del discurso justificativo de la violencia terrorista salafista-yihadista y, por lo tanto, descartar el islam como elemento esencial en su lucha.

2. CAPÍTULO I

2.1. El sistema político de Marruecos

Antes de avanzar hacia la institucionalización de la esfera religiosa por parte del Estado de Marruecos y la exposición de los movimientos políticos y sociales más representativos, se hace necesario establecer que los rasgos característicos del sistema político marroquí son los de un sistema que tiene, de una parte, fundamentos de poder heredados de un modelo sultanal de organización estatal, el sistema majzeniano precolonial islámico¹⁴, y, de otra, de las instituciones propias de una «monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social», tal y como reza la Constitución del Reino de Marruecos en su art. primero¹⁵. De hecho, la relación entre los poderes del Estado viene determinada tanto por disposiciones recogidas en la Constitución como por una extensa experiencia de práctica política en la que el monarca, lejos de ser una figura retórica, es un elemento clave en los procedimientos de gobierno en base a la *auctoritas*

¹³ En su ensayo *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*, Enzensberger establece que el elemento esencial del terrorista yihadista es la ira reprimida encauzada de forma violenta hacia las víctimas, presentando sus crímenes como «reparaciones de injusticia» y «restauraciones de un orden quebrantado» en un proceso en el que la globalización desempeñaría un papel nada despreciable. Paloma García Picazo recuerda que «a partir del modo en que la humanidad se ha acomodado al capitalismo, la competición, el imperio, la globalización...no queda sino esperar a que la cohorte de perdedores aumente sin cesar» (2010, p.242).

¹⁴ El término *Majzén* se refiere esencialmente al poder central, representado por el sultán, los ministros, el ejército y un conjunto de burócratas, constituyente del sistema de organización social, político y administrativo de Marruecos en la época inmediatamente anterior al Protectorado franco-español. Un sistema que, tal y como puede observarse en el desarrollo de este epígrafe, no desaparece en su totalidad con el desarrollo posterior de la monarquía constitucional.

¹⁵ La Constitución vigente del Reino de Marruecos data de 1992, con modificaciones introducidas en 1996 y, muy especialmente, en 2011. Puede leerse en su totalidad en https://www.usc.gal/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Const-Marruecos-2011_es.pdf, (consultada el 1 de abril de 2021).

y *potestas* que le otorga el rol que ostenta como *jalifa*¹⁶ o máxima autoridad religiosa del país y como *sultán*¹⁷ o detentador del poder terrenal. Sin olvidar que como *cherif*¹⁸, disfruta de la *baraka*¹⁹ divina por ser descendiente del Profeta Mahoma, lo que constituye una fuente de legitimidad «incontestable» (Vermeren, 2011, p. 188).

Una singularidad que debe tenerse en cuenta a lo largo de la lectura e interpretación del trabajo ya que da lugar a la coexistencia y superposición de dos pirámides de poder, una «tradicional» y otra «moderna»²⁰, en las que el monarca ocupa la posición de liderazgo. En la primera asumiendo el rol de sultán y *Amir al Mu-minín*²¹ o Príncipe de los Creyentes²² y en la segunda, como jefe de Estado de un sistema político que constitucionalmente sigue la lógica de una monarquía parlamentaria. Lo que a su vez origina que el Gobierno y el Parlamento vean mermada parte de sus competencias habituales, especialmente en aquellos *domaines réservés* o «espacios no constitucionales» que corresponden al monarca por tradición. Entre ellos, la gestión de la política exterior, el control de Ministerio del Interior y el diseño de la política religiosa. Todos ellos, estrechamente relacionados con el marco de desarrollo de este TFM. Además, del mismo modo, el monarca se reserva la elección del Ministro del Interior, el de Asuntos Exteriores, el de Justicia, el de Habus o bienes religiosos, el Secretario General del Gobierno o el de un Ministro delegado en Defensa (Chávarri & Delgado, 2013, p. 669).

La investigadora María Angustias Parejo Fernández sintetiza magistralmente lo expuesto en el lenguaje de las ciencias políticas afirmando que Marruecos es «un régimen de autoritarismo cuasi-competitivo donde la autonomía de gobierno y del parlamento

¹⁶ *Jalifa* o califa, literalmente, sucesor, es uno de los títulos que ocupa el monarca marroquí y que le califica como líder espiritual de la comunidad musulmana sunní u ortodoxa.

¹⁷ Sultán, literalmente, el que ocupa el poder, es el título que ostentaba el monarca marroquí antes de ser sustituido por el de Rey tras la independencia del país en 1956.

¹⁸ Literalmente, sagrado.

¹⁹ Gracia divina con la que se ven favorecidos ciertos individuos, protegidos por Dios en sus acciones.

²⁰ Entendido como «perteneciente o relativo al tiempo de quién habla o a una época reciente», tal y como la Real Academia Española establece en su primera acepción, <https://dle.rae.es/moderno>.

²¹ Título tradicionalmente dado al rey de Marruecos en tanto que líder religioso de los musulmanes del país.

²² Cabe indicar que el art. 41 de la Constitución marroquí reconoce al monarca como Príncipe de los Creyentes al establecer que «El Rey, Príncipe de los creyentes (*Amir Al Mu-minín*), vela por el respeto del islam. Garantiza el libre ejercicio de cultos. Preside el Consejo Superior de los Ulemas, encargado de estudiar las cuestiones que se le sometan (...) El Rey ejerce por *dahir* las prerrogativas religiosas inherentes a la institución del Principado sobre los creyentes (*Imarat Al Mu-minín*) que le son conferidas de manera exclusiva por este artículo». Puede leerse en su totalidad en https://www.usc.gal/export9/sites/webinstitucional/gl/institutos/ceso/descargas/Const-Marruecos-2011_es.pdf, (consultada el 1 de abril de 2021).

permanece subordinada a una monarquía de carácter ejecutivo y legislativo» (2018, p. 94).

2.1.1. Burocratización del islam en Marruecos con anterioridad al año 2003

Aunque cabe decir que, en coherencia con la vinculación existente entre política e islam, la dimensión normativa de este último se encuentra inserta en el dispositivo institucional del Reino de Marruecos a lo largo de toda su historia²³, este apartado se centra en la burocratización de la religión que se produce en el Marruecos postcolonial desde el inicio de la década de los ochenta, una vez se producen los acuerdos de Camp David (1978) y el triunfo de la revolución islámica en Irán (1979), y se acentúa significativamente la radicalización de las corrientes islamistas en los países arabomusulmanes²⁴. A este respecto, es interesante señalar que el sociólogo valenciano Joan Lacomba en *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas* (2000), establece dos fases en la evolución del islamismo en Marruecos en función de las relaciones que se producen entre el Islam y la institución monárquica. La primera, desde la década de los setenta hasta mediados de los ochenta, donde, según el autor, los movimientos islamistas son una herramienta eficaz para combatir a los grupos de izquierda, considerados en aquel momento peligrosos para el régimen alauí ; y la segunda, desde los años ochenta, también conocidos como los años de plomo, hasta la actualidad, donde para combatir la radicalización de los movimientos islamistas el régimen agudiza la represión e incrementa el control del campo religioso, a pesar de los grupos que defienden la reislamización de la sociedad marroquí respetan la legalidad monárquica.

Dicho esto, son solamente dos las decisiones políticas que deben considerarse como elementos significativos del proceso de burocratización del islam en Marruecos con anterioridad a los atentados de Casablanca de 2003. La primera es la creación del Consejo

²³ Según la cronología histórica de Marruecos difundida por fuentes oficiales, la creación del primer Estado musulmán en Marruecos se produce en el año 788 con la entrada de Moulay Idriss I en Marruecos y la fundación de la dinastía de los Idrisíes. EMBAJADA DEL REINO DE MARRUECOS EN ESPAÑA. Cronología histórica de Marruecos, <http://www.embajada-marruecos.es/reino-de-marruecos/historia/>, (consultada 15 de abril de 2021).

²⁴ Cabe recordar que a finales de 1979 se produce el incidente de la Gran Mezquita en Arabia Saudí, un aparente atentado terrorista en el que el Grupo Salafí para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio, *al-Jama'a al-Salafiyya al-Muhtasiba*, toma durante un periodo de dos semanas la Gran Mezquita de la Meca, el sitio sagrado más importante del islam y que debe observarse como un golpe de Estado contra la monarquía saudí; que en 1981 el presidente egipcio Anwar Sadat es asesinado por islamistas violentos; y que en el verano de 1988, cuando la guerra contra los soviéticos se acerca a su fin en Afganistán, nace en la ciudad pakistaní de Peshawar el grupo terrorista Al Qaeda.

Superior de Ulemas por orden del rey Hassan II en 1981 y la segunda el incremento del control de las mezquitas que lleva a cabo el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos a partir de 1984.

En relación con el Consejo Superior de Ulemas, cuya presidencia se reserva al monarca y su adscripción le incorpora al organigrama del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, cabe significar que su creación implica que, por primera vez, se organice jerárquicamente a los ulemas, eruditos de las disciplinas religiosas y jurídicas musulmanas cuya autoridad en asuntos de doctrina y ley de tradición islámica es incuestionable en el mundo musulmán. Además, es importante destacar que, si bien la intención oficial declarada de su burocratización es convertir a los ulemas, no solo en profesores, sino también en promotores de círculos intelectuales dotados de una administración y competencias particulares en sintonía con el ideario del Estado (García, 1998, p. 56) autores como Anne Marie Wainscott, lo abordan como una estrategia al servicio de contrarrestar «la propagación de valores religiosos extranjeros» (2020, p. 107) o como, más detalladamente, específica Larramendi «proteja a la sociedad marroquí del peligro del chiismo» (2018, p. 90). Aunque tampoco, en este mismo sentido, debe marginarse la posible defensa ante la penetración del salafismo-wahabí preconizado por el Reino de Arabia Saudita.

En relación con la estricta supervisión de la realidad de las mezquitas por parte del Ministerio del Interior, en general, y del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, en particular, debe ponerse el foco de atención en su coincidencia en el tiempo con la segunda parte de los levantamientos populares conocidos como las «revueltas del hambre». A pesar de que la movilización social guarda una enorme relación con la escasez y carestía de los productos básicos a consecuencia de la profunda crisis económica nacional que discurre paralela a la crisis económica internacional, el monarca no duda en señalar, en un discurso televisado²⁵, a agentes externos, en general, y a jomenistas, sionistas y a grupos marxistas-leninistas, en particular, como responsables de los acontecimientos. De una forma u otra, el resultado final es que, a partir de ese momento, la construcción de nuevas mezquitas, así como la regulación de su horario de apertura y cierre pasan a estar bajo el atento escrutinio del Estado (Wainscott, 2020, p. 98). Una reducción de la independencia y autonomía de la esfera religiosa marroquí que

²⁵ El discurso puede verse en su totalidad en <https://www.youtube.com/watch?v=INHR7Zh5QR4>, (consultada el 21 de abril de 2021).

autores como el historiador Leopoldo García García (1998, p. 60) no dudan en vincular con la relación causa-efecto que se produce entre el activismo islamista existente en las mezquitas, especialmente las universitarias, y las revoluciones sociales que se producen en las principales ciudades del país.

Todo lo dicho puede resumirse en que la burocratización de la esfera religiosa entre los años ochenta y principios del siglo XXI se «limita» a la significativa organización jerárquica de las redes de ulemas y su subordinación a la naturaleza sacralizada del rey, y la ubicación de la supervisión y regulación de las mezquitas, algo más que relevantes espacios de competición ideológica (Desrues & de Larramendi, 2009), bajo el control ejecutivo del Jefe del Estado.

2.1.2. Movimientos políticos y sociales más representativos de Marruecos y de mayor interés para este TFM

Siguiendo la premisa de que «los musulmanes no conciben la política al margen del islam ni tampoco el islam sin la política» (Bramon, 2017, p. 11), en este apartado se exponen las formaciones políticas constituyentes del pluralismo político del sistema político marroquí, así como aquellos movimientos islamistas e islámicos con capacidad de movilización política y social. En este sentido, cabe recordar, que es el grado de aceptación por parte de los actores políticos y sociales más representativos del islam que promociona el Estado de Marruecos, uno de los tres indicadores elegidos para medir la potencialidad de la política religiosa marroquí como estrategia antiterrorista. También es interesante recordar, aunque en este caso desde la perspectiva investigadora, que, según el artículo 7 de la Constitución marroquí, «los partidos políticos no pueden fundarse sobre una base religiosa» y «no pueden tener como objetivo atentar a la religión musulmana, al régimen monárquico, a los principios constitucionales, a los fundamentos democráticos o a la unidad nacional y a la integridad territorial del reino»²⁶.

²⁶ En su totalidad el art. 7 de la Constitución marroquí establece que «los partidos políticos actúan para encuadrar y formar políticamente a las ciudadanas y a los ciudadanos, así como para promover su participación en la vida nacional y en la gestión de los asuntos públicos. Concurren a expresar la voluntad de los electores y participan en el ejercicio del poder, sobre la base del pluralismo y la alternación por medios democráticos, en el marco de las instituciones constitucionales. Su creación y el ejercicio de sus actividades son libres, dentro del respeto de la Constitución y de la ley. El régimen de partido único es ilegal. Los partidos políticos no pueden fundarse sobre una base religiosa, lingüística, étnica o regional, o, de un modo general, sobre cualquier otra base discriminatoria o contraria a los derechos humanos. No pueden tener como objetivo atentar a la religión musulmana, al régimen monárquico, a los principios constitucionales, a los fundamentos democráticos o a la unidad nacional y a la integridad territorial del reino. La organización y funcionamiento de los partidos políticos deben ser conformes con los principios

En primer lugar, considerando que son las formaciones políticas con representación en la Cámara de Representantes²⁷ las que deben tenerse en cuenta precisamente por su representatividad y valorando que en el marco temporal de este TFM no se dan a este respecto variaciones significativas²⁸, este trabajo observa: el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD); el Partido Autenticidad y Modernidad (PAM); el Partido Istiqlal (PI); la Reagrupación Nacional de Independientes (RNI); el Movimiento Popular (MP); la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP); la Unión Constitucional (UC); y, por último, el Partido del Progreso y el Socialismo (PPS)²⁹. De todos ellos, el PAM, el MP, la UC y la RNI, se entienden poco relevantes al ajustarse a la categoría de partidos de Palacio o de la Administración y, por consiguiente, interpretarse que aceptan de forma mayoritaria la política religiosa estatal liderada por el monarca. Todos ellos, aunque desde la perspectiva de la militancia se identifican como partidos de tecnócratas, intelectuales y hombres de negocios, desde la perspectiva ideológica, son conformes a la dimensión ejecutiva de la institución monárquica o, como bien reduce Thierry Desrues (2017), son partidos con una oferta ideológica de «seguidismo monárquico modernizador y tecnocrático» (p. 37).

A este respecto, cabe indicar la división en tres grupos que Ana I. Planet Contreras hace en *Sistemas Políticos Contemporáneos* de los partidos políticos marroquíes y, según la cual, el primero lo constituyen los integrantes del Movimiento Nacional en la lucha por la independencia del país alcanzada en 1956; el segundo, los resultantes de escisiones de partidos del primer grupo; y, el tercero, las fuerzas afines a la institución monárquica o «partidos de Palacio o de la Administración» (de Blas & Rubio, 2010, p. 670). Y, de igual manera, que «el *cleavage* privilegiado por la literatura especializada», tal y como refiere

democráticos. Una ley orgánica determina, en el marco de los principios enunciados en este artículo, las reglas relativas, en especial, a la creación y a las actividades de los partidos políticos, a los criterios de otorgamiento de apoyo financiero por el Estado y a las modalidades de control de su financiación».

²⁷ Los escaños de la Cámara de Representantes son un total de 395. El sistema electoral se basa en un sistema de listas cerradas y en un reparto de escaños por circunscripciones: 305 de los escaños constituyen lo que podría denominarse la lista local y el resto la lista nacional. También cabe recordar que el censo electoral, aproximadamente de 15'7 millones de electores, no incluye a todos los ciudadanos que potencialmente podrían votar, en torno a unos 20 millones, dado que se precisa un documento específico que se otorga mediante inscripción previa y voluntaria en las listas electorales.

²⁸ En las elecciones parlamentarias de 2007 obtienen representación parlamentaria con más de 5 escaños: el PI (52), el PJD (46), el MP (41), la RNI (39), la USFP (38), la UC (27), el PPS (17), la Unión PND-*Ahd* (14), el Frente de Fuerzas Democráticas (9) y el Movimiento Democrático (9); en 2011, el PJD (107), el PI (60), la RNI (52), el PAM (47), la USFP (39), el MP (32), la UC (23), y el PPS (18); y, en 2016, el PJD (125), el PAM (102), el PI (46), la RNI (37), el MP (27), la USFP (20), la UC (19) y el PPS (12).

²⁹ Tras la salida del gobierno del PPS en octubre de 2019, el gobierno se integra en la actualidad por la coalición formada por el PJD, RNI, MP, USFP y UC.

Parejo en su trabajo *Las elites políticas de la oposición institucional en Marruecos: una polifonía de voces sobre la monarquía* (2018, p. 97), es el que diferencia a los partidos oficialistas o afines al régimen³⁰ y los partidos que se oponen, en mayor o menor grado, a la hegemonía política de la monarquía y que, a su vez, son en mayor o menor grado, tolerados por la institución monárquica. Una segunda clasificación ésta, algo más abierta, que sirve para justificar, aún en mayor medida, la falta de relevancia que este trabajo estima también carecen el UFPS, escisión del PI que, ubicado en la izquierda social-demócrata marroquí, es conocido por el sucesivo acomodamiento del liderazgo del partido a las directrices de la monarquía a pesar de la inestabilidad que le produce en su seno; y el PPS, antiguo partido comunista que, aunque defiende en su ideario el establecimiento de un régimen de monarquía parlamentaria algo más creíble y real, preserva de manera estable su lealtad al rey. El hecho de que Parejo afirme que tanto la UFPS como el PPS, partidos tradicionales de oposición, siguen «un patrón de conducta que confirma el acercamiento y la alineación con la agenda política de la monarquía» (2018, p. 99) no hace sino reforzar este razonamiento.

A contrario sensu, se consideran significativas, las formaciones PJD y PI. Por una parte, el PJD, partido islamista por excelencia de Marruecos y, en la actualidad, a la cabeza del gobierno que, «si bien acepta la asimetría de poderes a favor del monarca» (Desrues, 2017, p. 6), no renuncia a conseguir una mayor autonomía de la institución monárquica amparado en el respaldo popular que obtiene en las urnas. Por otra, el PI, partido heredero del movimiento nacional de la lucha contra el protectorado y fiel a las referencias nacionalistas, conservadoras e islámicas, que, aunque apoya a la monarquía en todo aquello que guarda relación con la unidad nacional marroquí como gran defensor de la teoría del Gran Marruecos, mantiene una dialéctica con la monarquía en continua oscilación entre la colaboración y el enfrentamiento. No obstante, debe significarse que Parejo también incluye al PI en el grupo de los partidos en progresiva alineación con la política monárquica (2008, p.99).

Por último, en relación con estas dos formaciones políticas, cabe exponer su origen y desarrollo a fin de favorecer la contextualización del comportamiento político que ambas manifiestan en el marco de este trabajo y que se expone en el siguiente capítulo. Al menos,

³⁰ También denominados pro-monárquicos, legitimistas, de la mayoría y administrativos (Parejo, 2018, p. 97).

desde la perspectiva contextual que puede ofrecer una hipotética cultura estratégica partidista basada en su historia vital.

El PJD tiene su origen en la asociación *Shabiba Islamiyya*, asociación reconocida formalmente en 1972 por las autoridades marroquíes y conocida en Occidente como Juventud Islámica. Catalogada directamente por unos como asociación suní violenta, clandestina y extremista que persigue la proclamación del Estado Islámico de Marruecos (Fuente, 2016, p. 3), y, por otros, como asociación de carácter religioso y educativo que desarrolla, paralelamente, una rama politizada, clandestina y violenta (Zeghal, 2006, p. 196), es ampliamente reconocido que su constitución se produce bajo el amparo de la monarquía de Hassan II (Darif, 2013; Tomé, 2015, p. 84; Willis, 2013, p. 532). Más concretamente, como parte de una política religiosa estatal que estimula el islamismo como medida de contención de la expansión del ideario progresista y democrático en el país. Tras hacerse responsable del asesinato de un miembro de la USFP en 1975, la asociación es ilegalizada y mientras parte de sus integrantes se radicalizan aún más y otros se integran en el movimiento *Yamaat Al-`Adl wa-l-Ihsan*, los restantes inician un proceso de moderación política e ideológica en el marco de una nueva asociación conocida como *Yamaat Islamiyya* que, no siendo entonces reconocida de manera formal, es tolerada por las autoridades marroquíes (Tomé, 2015, p. 92). La renuncia a la confrontación con el régimen, el reconocimiento de que la lucha por la implementación de un Estado islámico en Marruecos es innecesaria dado que éste ya existe y la legitimación del monarca como autoridad religiosa, sirve para que esta asociación sea finalmente admitida en el juego político institucionalizado de Marruecos como parte del Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD) (Hernando de Larramendi, 2013, p. 105), formación política fundada en 1967 que se convierte, tras las elecciones de 1997, en el primer partido islamista del parlamento marroquí, y en 1998 en el PJD para perdurar hasta la actualidad. A pesar de una formación política con una fuerte inspiración ideológica islamista, conviene aclarar que es observado por las distintas organizaciones terroristas yihadistas como cómplice del régimen alauí siendo acusado de renunciar a la aplicación de la sharía (Desrues, 2017, p. 52).

Por su parte, el Partido Istiqlal nace en 1943 en los días de la lucha contra el protectorado francés de la mano de Allal Al-Fassi, defensor de una reforma modernizadora del islam y de la causa nacionalista marroquí frente a la colonización francesa en el marco del salafismo-nacionalista. Primera formación política de

Marruecos, el PI, integrada principalmente por las élites burguesas tradicionales y la burguesía emergente, así como por profesionales urbanos ubicados más a la izquierda (*Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, 2021, 16 de abril), ocupa una posición dominante en los gobiernos marroquíes posteriores a la Independencia. No obstante, las divisiones del partido y la dialéctica de conflicto que la formación establece con la institución monárquica, impiden que mantenga este dominio en el tiempo³¹. El lanzamiento de la Marcha Verde sobre el Sáhara Español en 1975 y la consiguiente ola de entusiasmo nacionalista, favorece la convergencia entre los distintos actores políticos y cancela las divergencias que el PI mantiene con la institución monárquica (Ortiz de Zarate, 2020, 1 de junio), algo que sorprende si se tiene en cuenta que el PI es el partido abanderado de la teoría del Gran Marruecos. Tras las elecciones generales de 1977, la formación nacionalista incluso abandona la oposición para formar gobierno con el RNI y la UC tras haber obtenido 51 escaños en el Parlamento. Son otras elecciones, las ampliamente denunciadas de 1984³², las que recuperan la relación de confrontación entre el PI y el sistema político hassaniano. En ellas, el PI queda desmantelado junto al USFP a favor de los partidos de la órbita monárquica. Posteriormente, en la década de los 90, concretamente en 1992 de cara a las elecciones legislativas de 1993, el PI se une a la USFP, al PPS y a la pequeña Organización de la Acción Democrática y Popular (OADP) para constituir el Bloque Democrático (*Al-Kutla*), una suerte de oposición unificada al Estado de Marruecos en general, y a la institución monárquica, en particular, que perdura hasta la actualidad, aunque constituido exclusivamente por el PI, el USFP y el PPS.

En segundo lugar, se identifican exclusivamente como movimientos sociales con gran poder de movilización: el movimiento *Yamaat Al-`Adl wa-l-Ihsan*, más conocido en la literatura occidental como Justicia y Espiritualidad (JyE), movimiento islamista no reconocido por las autoridades marroquíes; y la asociación *Yamaat al-Tabligh wa-l-*

³¹ A finales de la década de los cincuenta, uno de los grandes líderes del partido abandona la formación para crear la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP) que, en oposición frontal a Palacio, reclama en su programa la monarquía de tipo constitucional y el sistema democrático. Parte del liderazgo central llega incluso a propugnar abiertamente la instauración de un régimen de partido único «a la usanza marxista» (Ortiz de Zarate, 2020, 1 de junio), y en los sesenta y parte de los setenta, los desafíos que presenta a la monarquía solo provocan el refuerzo de la supremacía política de esta última.

³² A mediados de la campaña de las elecciones generales de 1984 el PI reseña en la prensa del partido las irregularidades y violaciones que se vienen produciendo. Se publican los casos y lugares que la administración interviene abiertamente a favor de ciertos partidos e incluso se habla de «muertes oscuras relacionadas con la campaña» (López, 1985, p. 271).

Dawa, movimiento islámico transnacional que rechaza la intervención política y se dedica en exclusiva a la aplicación ética y moral del islam.

A JyE cabe definirla como asociación política constituyente de la «oposición institucional más irreductible» (Parejo, 2018, p. 100), vinculada con el islamismo contestatario y popular (Darif, 2010, p. 67). Contestario, como movimiento político que persigue la transformación radical del régimen marroquí, y, popular, al pretender hacerlo mediante una reislamización de la población de abajo a arriba, es decir, partiendo del conjunto de la sociedad y no del poder de las élites. Su ideario debe ubicarse en las antípodas del salafismo-yihadista y en la esfera crítica de la doctrina wahabí de Arabia Saudí, a la que considera el principal enemigo del islam imperante en Marruecos. Su portavoz en la práctica, Nadia Yassin, hija del fundador, es clara en este sentido «Bin Laden es el hijo extraviado de la versión saudí del islam (...) el wahabismo es beligerante, rígido, reductor y simplista» (Yassin, 2001).

Respecto a su relación con la monarquía, cabe decir que, desde su creación en 1981, el movimiento rechaza la figura del rey tanto como líder político como religioso, siendo ésta la razón principal de su exclusión de la arena política institucionalizada, a la que, por otra parte, tampoco quiere pertenecer. Según el ideario de la organización, la corona utiliza el islam para servir a sus propios intereses y mantener el control monárquico en lugar de servir a los intereses de la comunidad islámica (Ottawa & Riley, 2006, p. 16).

No obstante, es importante señalar que, a pesar de ser un movimiento político no reconocido formalmente, se mantiene alejado de la clandestinidad manteniendo «sus medios de comunicación activos y una presencia en las calles» (Casani, 2018, p. 134). Una singularidad como movimiento tolerado y no legalizado, que se sirve con toda probabilidad del elevado número de militantes y seguidores de los que disfruta³³ y de la estructura de oportunidad política³⁴ que le ofrece el Estado de Marruecos.

³³ Mientras que diversas declaraciones de responsables del movimiento hablan de una capacidad de movilización de 200.000 personas, tal y como afirma Desrues (2017, p. 44), analistas rigurosos de los movimientos islamistas cifran entre 25000 y 30000 sus miembros estimados. Así es el caso del informe *Morocco: from Top-down Reform to Democratic Transition?* de la institución *Carnegie Endowment for International Peace* que añade a estas cifras decenas de miles de probables seguidores adicionales (2006, p. 16). El informe puede verse en su totalidad en https://carnegieendowment.org/files/cp71_ottaway_final.pdf, (consultado el 1 de abril de 2021).

³⁴ Según Herbert P. Kitschelt, el factor explicativo clave de la dinámica e impacto de los movimientos sociales es una configuración de recursos, marco institucional y precedentes históricos en la movilización social que facilita o restringe el desarrollo de los movimientos protesta. KITSCHULT, H. P. (1986). *Political*

Por su parte, el movimiento ético *Yamaat al-Tabligh wa-l-Dawa* puede definirse como una corriente misionera, proselitista y puritana enfocada en evitar que los musulmanes marroquíes «sucumban» ante la influencia de los valores no islámicos recomendándoles que se mantengan fieles a sus prácticas y referencias islámicas (De la Torre & Alonso, 2013, p. 194). Fundada en Marruecos en 1975, la asociación es una ramificación del movimiento tabligh nacido en la India en 1926, un movimiento transnacional que tiene un gran protagonismo en la configuración de la comunidad islámica en todo el mundo, en general, y en Europa, en particular³⁵. A pesar del recelo que puede provocar su base doctrinal puritana (De la Torre & Alonso, 2013, p. 194), la actividad que desarrolla se mantiene ajena a las competiciones de poder político y se limita a «actividades educativas y de *dawa*³⁶, especialmente, en la prestación de servicios sociales en el marco religioso» (Casani, 2018, p. 130). De hecho, es su carácter apolítico y neutral con respecto a los intereses del régimen marroquí (Elahmadi, 2006, p. 56), lo que le hace relevante para este trabajo, aunque no tanto para valorar en qué grado el movimiento acepta la política religiosa marroquí como para analizar la compatibilidad de su doctrina religiosa con la fomentada por el Estado.

A modo de resumen y como cierre del epígrafe, cabe decir que son el partido islamista PJD y el partido nacionalista PI junto a las asociaciones JyE y *Yamaat al-Tabligh wa-l-Dawa*, las organizaciones y movimientos considerados de mayor interés para este TFM. Las formaciones políticas PJD y el PI atendiendo al criterio de relativa distancia política a la institución monárquica; la asociación JyE como movimiento no legal de oposición directa al Estado que, además, rechaza taxativamente la violencia (Ottawa & Riley, 2006, p. 16); y, finalmente, el movimiento *tabligh* de Marruecos, como único referente religioso que, alejado del poder político, dispone de una aparente amplia base social.

2.2. Una aproximación a la amenaza terrorista en y desde Marruecos

Este epígrafe debe comenzar afirmando que los atentados terroristas del 16 de mayo de 2003 de Casablanca sirven para recordar al Estado marroquí la fuerza de los grupos

Opportunity Structures and Political Protest: Antinuclear Movements in Four Democracies. *British Journal of Political Science*, 16, pp. 57-85.

³⁵ Es interesante a este respecto la lectura del Documento de Opinión 27/2016 del Instituto Español de Estudios Estratégicos *El movimiento Tablighi: de la India colonial del XX al escrutinio internacional del XXI* de Olga Torres Díaz.

³⁶ La *dawa*, la llamada o invitación, es el nombre que recibe el trabajo del misionero musulmán, es decir, acercar el islam a los musulmanes y no musulmanes, así como facilitar, fomentar su práctica y aclarar su *praxis*.

salafistas-yihadistas que se desenvuelven en su territorio y la inexistencia de límites en los medios que éstos están dispuestos a utilizar para alcanzar sus fines. Cinco ataques suicidas prácticamente simultáneos causan la muerte a cuarenta y cinco personas, entre los que se encuentran doce terroristas, y más de cien heridos. A la sorpresa que suponen los ataques para un Estado que se considera fortalecido ante el extremismo islamista por la legitimidad política y religiosa que ostenta la institución monárquica (Fuente, 2016, p. 53) y « los esfuerzos del rey por integrar a los partidos islamistas en la política dominante» (Botha, 2018, p. 90), se le suma el asombro de un país en el que no son habituales los actos de violencia y terrorismo contra los ciudadanos locales y donde aproximadamente la mitad de su población apoya explícitamente «la defensa que Osama bin Laden hace del islam ante Occidente», tal y como refleja el sondeo *Extremismo islámico: preocupación común para el público musulmán y occidental* llevado a cabo por *Pew Global Attitudes*. No obstante, según el mismo informe, en 2005, el 73% de la población marroquí considera el extremismo islámico una grave amenaza para el país y la confianza en Osama bin Laden desciende a un valor del 26%. Entonces, solo un 13% de los encuestados continúa justificando «las acciones terroristas en defensa del islam», cifra que alcanza el 56% cuando se abordan los atentados suicidas contra estadounidenses y otros occidentales en la guerra de Irak iniciada en marzo de 2003 (Centro de Investigaciones Pew, 2005, p. 29).

Desde ese momento hasta la actualidad, Marruecos es víctima del terror de la despersonalización y deshumanización del terrorismo de forma reseñable en cuatro ocasiones: de nuevo en Casablanca en marzo y abril de 2007; en la ciudad de Marrakech en abril de 2011; y, en las cercanías de la localidad de Inlil, en el Gran Atlas al sur de Marrakech, en diciembre de 2018. Los ataques suicidas de marzo y abril de 2007 causan la muerte de seis personas, cinco de ellas terroristas, y diecisiete heridos; la bomba en el Café Argana de la transitada plaza *Yamaa el Fna* de Marrakech en abril de 2011, diecisiete muertes y, al menos, veinticinco heridos; y, el ataque terrorista en la cordillera del Atlas de 2018, la muerte de dos jóvenes turistas escandinavas que se encuentran decapitadas en las faldas del monte Toubkal, uno de los destinos preferidos por el turismo de montaña en Marruecos.

En total, setenta víctimas directas, incluyendo a los ejecutores de los ataques suicidas, en los últimos dieciocho años. Un cálculo que, sin menospreciar el valor de las vidas humanas, puede llevar erróneamente a la idea de que el terrorismo salafista-yihadista no

es una gran amenaza para Marruecos, especialmente, si se compara con el número total de víctimas en otros países para el mismo periodo de tiempo. Sirva como ejemplo, que solamente los atentados de 11 de marzo de 2004 en Madrid causan la muerte a ciento noventa y dos personas (Ministerio del Interior, 2006). Para evitar el error y teniendo en cuenta que ya se marginan demasiadas dimensiones significativas del terrorismo, como son la económica o sociológica, se añaden dos datos complementarios para completar la aproximación a la amenaza terrorista en Marruecos. El primero es que desde 2002, un total de doscientas nueve células terroristas vinculadas con la corriente salafista-yihadista son desmanteladas por las autoridades marroquíes (Cherkaoui, 2021) y, el segundo, que más de 1660 ciudadanos marroquíes se desplazan a Siria e Irak tras la proclamación del Califato del Estado Islámico (EI) en 2014 con el propósito de unirse a las filas de distintas organizaciones terroristas³⁷ (El Khayam, 2017). Datos que, además de reflejar el peso de la narrativa yihadista en la sociedad marroquí, señalan el origen de una de las mayores amenazas a las que se enfrenta el Estado de Marruecos en la actualidad: el retorno de los combatientes terroristas extranjeros tras la derrota militar³⁸ del EI en 2019. Una amenaza compartida con una mayoría de países occidentales, sobre todo, europeos, que debe sumarse al incremento potencial del riesgo que supone para Marruecos el desplazamiento del epicentro terrorista desde Oriente Próximo a la inestable región del Sahel Occidental de los últimos años, considerada una de las regiones del mundo más afectada por el terrorismo yihadista³⁹ en la actualidad.

En relación con la amenaza terrorista con origen en Marruecos puede servir como aproximación la referencia que ofrece el caso español «donde la nacionalidad marroquí es la más frecuente entre la totalidad de los yihadistas condenados o muertos en España entre 2004 y 2018», más concretamente, el 40,2 % de un total de doscientos catorce (García-Calvo, Reinares & Vicente, 2019 p. 30). De hecho, una gran mayoría de los yihadistas involucrados en los atentados terroristas del 11 de marzo de 2004 en Madrid y 17 de agosto de 2017 en Barcelona, son marroquíes (García-Calvo, Reinares & Vicente, 2019 p. 11-2). No obstante, también es importante considerar, aunque con ello no se

³⁷ Entre otras, Daesh, Cham Al Andalous, Fateh Jabhat al-Sham (El Khayam, 2017, 23 de febrero).

³⁸ Interesante a este respecto la lectura de ALONSO, A., DÍAZ MATEY, G., MARQUINA, A., SEGOVIANO, S. (2019). La derrota militar del Estado Islámico en Siria e Iraq. Problemas pendientes. *Comentarios UNISCI* nº 146.

³⁹ Es interesante a este respecto la lectura de la nota del Departamento de Seguridad Nacional del 12 de mayo de 2021, *El terrorismo en el Sahel*, <https://www.dsn.gob.es/es/actualidad/sala-prensa/terrorismo-sahel> (consultada el 12 de mayo de 2021).

reduce el grado de amenaza terrorista con origen en Marruecos, que el Reino de Marruecos es el país islámico geográficamente más próximo a España y que España es una de las principales puertas de entrada a Europa para la migración procedente de Marruecos.

Dicho todo esto, no sería justo concluir este epígrafe sin indicar que, según el último informe del *Institute for Economics & Peace* correspondiente al año 2020 *Global Terrorism Index 2020: Measuring the impact of terrorism*, Marruecos ocupa la posición ciento dos del ranking mundial del impacto del terrorismo mundial. España ocupa el sesenta y tres.

3. CAPÍTULO II

3.1. Las reformas religiosas desde la perspectiva teológica

Tal y como recuerda Hernando de Larramendi, el Estado de Marruecos atribuye la responsabilidad no material de los atentados de Casablanca de 2003 a la implantación en el país de interpretaciones del islam alejadas de la tradición e identidad marroquí (2018, p. 89)⁴⁰. Lo que convierte formalmente, por una parte, al wahabismo saudí y chiismo iraní en doctrinas incompatibles con la herencia cultural del Reino de Marruecos, y, por otra, justifica, al menos, desde la perspectiva racional, la creación discursiva formal de un islam de Marruecos que, fuertemente arraigado a su identidad nacional, sea capaz de competir con las narrativas islamistas más radicales gracias a su categorización como narrativa estatal. Es decir, una interpretación oficial y abierta de la religión de Mahoma que, según el propio Mohammed VI, sea del «*juste milieu*» y que «*repose sur la tolérance, honore la dignité de l'homme, prône la coexistence et récuse l'agression, l'extrémisme et la quête dupouvoir par le biais de la religion*» (*Discours et Interviews de Sa Majesté le Roi Mohammed VI*, 2013, p. 70).

Así, la nacionalización o «renacionalización» (Zeghal, 2008, p. 231) de un islam representativo de Marruecos, se incorpora como uno de los objetivos principales de las reformas que, en el campo de la religión, acomete el Estado de Marruecos desde los atentados de 2003.

⁴⁰ Excediendo los límites de este trabajo y en consonancia con la investigación ya referida de Joan Lacomba (2000) resulta de interés destacar que, en las décadas centrales del siglo XX, el régimen alauí, hace uso, directo o indirecto, al igual que los gobiernos de otros países como Túnez y Argelia, de ciertos movimientos islamistas que toman como modelo a los Hermanos Musulmanes, para hacer frente a la fuerte oposición procedente de la izquierda (García, 1998, p. 58).

Este islam oficial se define como suní, maliki, *ash'ari* y sufi (Wainscott, 2020, p. 69; Toufiq, 2014). Es decir, se sustenta en la riqueza espiritual del sufismo sunní, en la interpretación de la escuela jurídica malikí y en la teología *ash'ari* (Hernando de Larramendi, 2018, p. 91).

En primer lugar, islam suní, en contraposición a la práctica chií, como elemento identitario e indisociable del islam marroquí desde sus orígenes⁴¹. En este sentido, es significativo indicar que se calcula que de un total de población de 34.6 millones de marroquíes, estimado a mediados de 2019, más de un 99% es musulmán suní y menos de un 0.1% chií, y que el grupo que constituye menos del 1% de la población incluye a cristianos, judíos y baháis (US DoS Office of International Religious Freedom, 2019, p. 2). En segundo, sufi, rama mística del islam con un amplio arraigo histórico en el territorio marroquí, como teología que aboga por la paz social, «frena el entusiasmo malsano por la pertenencia racial y tribal» (Toufiq, 2014), establece instituciones que ofrecen asistencia, protección, educación y desarrollo a los ciudadanos, y, además, se opone al salafismo y es vista como «forma aceptable del islam en el contexto de la Guerra contra el Terror» (Wainscott, 2020, p. 80) por Occidente. En tercer lugar, el rito maliki, respaldado por la dinastía alauita y la tradición del país, como escuela jurídica flexible que «*se caractérise par une souplesse lui permettant de prendre en compte les desseins et les finalités des préceptes de l'Islam, et aussi par son ouverture sur la réalité*» (*Discours et Interviews de Sa Majesté le Roi Mohammed VI*, 2013, p. 71). Y, finalmente, en cuarto lugar, la doctrina *ash'ari* como promotora de una interpretación del islam en la que la comprensión literal de las sagradas escrituras es compatible con la racionalidad (Wainscott, 2020, p.77) y que se opone firmemente a la excomunión o a las sentencias de muerte por transgredir los decretos divinos, sin perjuicio de los sometidos al sistema judicial (Toufiq, 2014).

Además, este marco teológico se acompaña con la elección de la lectura *warsh* como estilo de recitación oficial del Corán del Estado de Marruecos. Un estilo de pronunciación que distinguiéndose de la lectura *Hafs* utilizada en los países del Golfo⁴², favorece que,

⁴¹ A fin de evitar conclusiones desafortunadas derivadas del marco en el que se incorpora este contenido conviene aclarar que, en ningún caso, debe interpretarse la práctica suní como condición facilitadora para evitar el fundamentalismo yihadista, como claramente demuestra la yihad sunita del EI y de Al Qaeda.

⁴² Hay múltiples estilos para recitar el Corán, cada uno denominado por el nombre (o sobrenombre) de un orador específico. Los estilos se caracterizan por una serie de reglas de pronunciación, principalmente, asociadas a la longitud de las vocales, así como por reglas que regulan la transición entre los distintos capítulos.

de forma consciente o inconsciente, los ciudadanos marroquíes reconozcan las fuentes de autoridad religiosas «aceptables» en el marco de la globalización de la comunicación. En el contexto de la guerra contra el terrorismo, la promoción del estilo *warsh*, sirve como medio de mitigar la influencia del wahabismo saudí y el salafismo, al mismo tiempo que singulariza aún más la identidad del islam de Marruecos.

Dicho todo esto, cabe significar que, a pesar de que la Constitución de Marruecos de 2011 hace referencia en su preámbulo a que «la preeminencia atribuida a la religión musulmana (...) va a la par con el apego del pueblo marroquí a los valores de apertura, de moderación de tolerancia y de diálogo para la mutua comprensión entre todas las culturas y civilizaciones del mundo»; en el artículo primero a que «La Nación se apoya en su vida colectiva sobre unas constantes unificadoras, que son la religión musulmana moderada (...)»; y en el art. 41 del Título III relativo a *La Corona* alude a «principios, preceptos y designios tolerantes del islam», no refiere en su articulado ninguno de los elementos constitutivos del islam oficial de Marruecos aquí expuestos.

A este respecto, para finalizar este apartado es interesante significar la propuesta que defiende Mohamed Darif y que expone Mohamed el Mouden en *Islam, Política y Poder en Marruecos*⁴³ (2018, p. 151), según la cual el islam oficial del Estado de Marruecos es constitucionalmente laico. Una afirmación que el politólogo marroquí justifica en base a tres observaciones: la primera, es que la Constitución marroquí aborda el islam como religión y no como ley islámica; la segunda, es que cuando se habla del islam con esta consideración, el islam se plantea como un conjunto de prácticas religiosas personales y no como leyes que regulen el comportamiento del poder político; y la tercera es que la Constitución pone la religión al servicio del Estado y, por lo tanto, debe considerarse un valor laico ya que la base principal del laicismo es el valor absoluto del Estado.

3.2. Las reformas religiosas desde la perspectiva institucional

Las incesantes reformas religiosas realizadas por el Estado de Marruecos desde los atentados de Casablanca de 2003 se localizan mayoritariamente en el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos. Creado por el monarca Hassan II en 1955 y dirigido desde el año 2002 por el historiador Ahmed Toufiq, conocido ampliamente por su orientación *sufi*, el Ministerio, además de *domaine réservé* de la institución monárquica o ministerio

⁴³ No se dispone de la fuente original.

soberano, es, sin duda alguna, el «reflejo principal de la estatalización del islam en Marruecos» (Casani, 2018, p.101). No obstante, la denominada «reforma global del campo religioso» (Mohammed VI, 2008), llevada a cabo por el Estado de Marruecos desde 2003, también afecta a otras organizaciones públicas que, vinculadas, directa o indirectamente, con la vida religiosa del país, se excluyen del organigrama ministerial, como es el caso de la Liga de los Ulemas de Marruecos o diversos medios de comunicación de masas.

Teniendo en cuenta esta disociación y previendo los posibles beneficios analíticos y cognitivos este trabajo aborda por separado el desarrollo ministerial vinculable y no vinculable al Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, al menos, técnicamente.

3.2.1. El desarrollo institucional del organigrama del Ministerio de Bienes Habous y Asuntos Islámicos

Dentro del desarrollo institucional del Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos deben contemplarse, por un lado, las reformas que modernizan y reestructuran el propio Ministerio y, por otro, la evolución que sigue la estructura jerárquica ubicada bajo su dirección como resultado de la implementación de cambios significativos en las instituciones existentes o creación de nuevas entidades y organismos públicos.

Las nuevas atribuciones y organización del Ministerio se fijan mediante la aprobación real del *dahir* nº 1-03-193 de 4 de diciembre de 2003. Según su artículo primero, el Ministerio se hace responsable a partir de ese momento de dar a conocer los conceptos auténticos de la religión islámica, así como asegurar la difusión de sus preceptos de tolerancia y verdaderos valores; preservar la unidad del rito *Maliki* y garantizar que la práctica del culto musulmán en todas las mezquitas del reino se lleve a cabo en un ambiente de tranquilidad, serenidad, tolerancia y fraternidad; participar en la supervisión de mezquitas y examinar las solicitudes de permisos de construcción; desarrollar la política estatal en el campo de la educación tradicional y asegurar su supervisión y organización; y establecer una política de formación inicial y continua de los directivos religiosos para elevar su nivel y perfeccionar su formación⁴⁴. Lo que, en definitiva, convierte a la promoción del islam oficial de Marruecos, la educación religiosa del país

⁴⁴ Puede leerse en su totalidad en ROYAUME DU MAROC. *Banque de Données Juridiques. Dahir nº 1-03-193 du 9 chaoual 1424 (4 décembre 2003) fixant les attributions et l'organisation du ministère des Habous et des affaires islamiques*, <http://bdj.mmsp.gov.ma/fr/document/511-dahir.aspx> (consultado el 6 de mayo de 2021).

y la gestión y control de las mezquitas, en las áreas principales de acción del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, tal y como, además, avala, la redistribución ministerial, que desarrollada en el artículo tercero del *dahir*, articula la administración central del Ministerio en las direcciones generales de *Habous*, de Asuntos Islámicos, de Estudios y Asuntos Generales, de Educación Tradicional, y de Mezquitas. Cabe señalar en este punto, aprovechando la referencia al organigrama ministerial que, solamente, la Dirección General de Mezquitas asume las competencias de: establecer programas y proyectos relacionados con la construcción, ampliación, restauración, mantenimiento, equipamiento y supervisión de mezquitas⁴⁵; supervisar del funcionamiento de las mezquitas; gestionar los asuntos de los funcionarios religiosos de forma que repercuta en la mejora de su situación; elevar su nivel y proponer cualquier medida que pueda mejorar su situación; organizar, orientar y asegurar el seguimiento de las operaciones de predicación y sensibilización dentro de las mezquitas en coordinación con los órganos y consejos de los ulemas interesados; examinar las solicitudes de construcción de mezquitas que llegan al ministerio y dar su opinión; proponer el traslado al ministerio de mezquitas construidas por particulares con el fin de someterlas a la gestión directa del ministerio y examinar las solicitudes que le lleguen a tal efecto; organizar sesiones de formación en beneficio de los funcionarios religiosos en coordinación con los órganos y consejos de los ulemas interesados; determinar las necesidades de las mezquitas en términos de equipo y materiales y asegurarse de que se satisfagan dentro de los límites de los medios disponibles; expresar su opinión sobre las solicitudes de apelación a la generosidad pública formuladas por las asociaciones para la construcción de mezquitas; y elaborar informes periódicos sobre la situación de las mezquitas en todo el Reino y sobre las actividades allí organizadas. Un desarrollo institucional detallado de objetivos públicos que parece evidenciar que el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, tal y como se afirma al comienzo de este segundo apartado, es el centro de operaciones de la burocratización del islam en Marruecos.

Esta nueva realidad ministerial, además, se acompaña en la *praxis* de la contextualización e instrumentalización estatal de la institución de los Ulemas como fuente potencial de oposición retórica a la narrativa religiosa de los extremistas. En particular, la injerencia estatal se centra en el Consejo Superior de los Ulemas y en los

⁴⁵ Es importante considerar que en Marruecos hay aproximadamente un total de 51000 mezquitas (Foulahi, 2019, 17 de mayo).

Consejos Locales de Ulemas, instituciones que secularmente se encargan de proteger, transmitir e interpretar la doctrina islámica, así como de aplicar el derecho islámico entre los miembros de las comunidades musulmanas. En esta ocasión, el marco legal a la reforma es el *dahir* nº 1-03-300 del 22 de abril de 2004. En relación con el Consejo Superior de Ulemas, presidido por el Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos y constituido por los distintos presidentes de los Consejos Locales de Ulemas y otros eruditos religiosos designados *intuitu personae* por el monarca, debe destacarse el monopolio de la emisión de *fataua*⁴⁶ o dictámenes religiosos⁴⁷ que le otorga el artículo tercero del *dahir* nº 1-03-300. Según declara el propio monarca en el discurso que pronuncia con motivo de la sesión ordinaria del Consejo Superior de Ulemas celebrada en Tetuán el 27 de septiembre de 2008, la finalidad perseguida es la protección de la prerrogativa interpretativa de la ley islámica de «intrusos y otros impostores que se colocan al margen del marco religioso institucional, encarnado por la Comandancia de los Creyentes, de la que somos custodios». Una medida que, al igual que ocurre con el uso de la lectura *warsh* como elemento diferenciador del islam de Marruecos, bien puede interpretarse como un intento para reducir la vulnerabilidad social ante aquellas fuentes de autoridad religiosas que, oponiéndose a la doctrina religiosa abierta que defiende el Estado marroquí, hacen uso de los medios de comunicación de masas. Respecto a los Consejos Locales de Ulemas, son dos las novedades a destacar. La primera es que, según establece el art. 11 del citado *dahir*, los miembros de los Consejos Locales deben ser elegidos entre personalidades científicas reconocidas, no solo por sus contribuciones excepcionales en el dominio de la cultura islámica y de la difusión del conocimiento religioso sino también, por «un conocimiento profundo de la situación del país e innovaciones del mundo moderno». Y la segunda es que, tal y como establece en este caso el art. 13, sus atribuciones deben ser ejecutadas en todo momento «conforme a las recomendaciones y directivas del Consejo Superior de Ulemas, bajo su supervisión y

⁴⁶ Las *fataua* se vuelven legalmente vinculantes para los musulmanes sunitas mediante Real Decreto y posterior ratificación parlamentaria (US Department of State, 2019, p. 6).

⁴⁷ Una competencia que posteriormente es consagrada en el artículo 41 de la Constitución marroquí tras la reforma de 2011 de la siguiente manera: El Rey, Príncipe de los creyentes (*Amir Al Mu-minin*) vela por el respeto del islam. Garantiza el libre ejercicio de cultos. Preside el Consejo Superior de los Ulemas, encargado de estudiar las cuestiones que se le sometan. El Consejo es la única instancia habilitada para pronunciar *fataua* aprobados oficialmente, sobre las cuestiones que se le sometan y ello sobre la base de los principios, preceptos y designios tolerantes del islam. Las atribuciones, la composición y las modalidades de funcionamiento del Consejo serán fijadas por *dahir*. El Rey ejerce por *dahir* las prerrogativas religiosas inherentes a la institución del Principado sobre los creyentes (*Imarat Al Mu-minin*) que le son conferidas de manera exclusiva por este artículo.

control y en coordinación con el Ministro de *Habous* y Asuntos Islámicos o sus representantes regionales». Asimismo, debe significarse, fuera del marco legal y regulatorio que no normativo, la petición de asistencia formal que Mohammed VI demanda al Consejo Superior de los Ulemas en el año 2008⁴⁸ en el discurso ya mencionado para «fortalecer la seguridad espiritual de la nación, asegurando la preservación de su doctrina religiosa que reivindica un islam sunita tolerante»; «proteger la fe y los valores auténticos que marcan la singularidad de su identidad marroquí, frente a las inclinaciones fundamentalistas y extremistas»; «acercar el discurso religioso a las realidades de nuestro tiempo y los imperativos de proteger a nuestros jóvenes ante la pérdida de referentes y el riesgo de verles instrumentalizados por alborotadores y extremistas de todo tipo»; y, especialmente, «exhortar a los fieles a la emulación en un trabajo positivo y constructivo, e incitarles a luchar contra el extremismo, el ostracismo y el terrorismo».

En relación con las entidades y organismos públicos que el Estado de Marruecos crea bajo la dependencia del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos en el marco temporal de la guerra contra el terrorismo cabe citar cronológicamente las siguientes:: en 2008, el Consejo Marroquí de Ulemas para Europa⁴⁹; en 2010, la Fundación Mohamed VI para la edición del Santo Corán⁵⁰, el Consejo Superior del Control de Finanzas de *Habous*⁵¹ y la Fundación Mohamed VI para la Promoción de las Obras Sociales de los Asistentes Religiosos⁵²; en 2013, el Instituto Mohamed VI de Lecturas y Estudios Coránicos⁵³ ; en 2014⁵⁴, el Instituto Mohammed VI de Formación de Imames, Predicadores (*mourchidines*) y Predicadoras (*mourchidates*)⁵⁵; y, en 2015, la Fundación Mohamed VI de Ulemas Africanos⁵⁶. El Consejo Marroquí de Ulemas para Europa y la Fundación Mohamed VI de Ulemas Africanos pueden considerarse la inferencia en el extranjero de la instrumentalización estatal de la Institución de los Ulemas en el ámbito nacional; el

⁴⁸ Es interesante recordar en este punto que en la primavera de 2007 Marruecos vuelve a ser escenario de varios atentados terroristas.

⁴⁹ Creado por *dahir* nº 1-03-300 de 22 de abril de 2004.

⁵⁰ Creada por *dahir* nº 1-09-198 de 23 de febrero de 2010.

⁵¹ Creado por *dahir* nº 1-09-236 de 23 de febrero de 2010.

⁵² Creada por *dahir* nº 1-09-200 de 23 de febrero de 2010.

⁵³ Creado por *dahir* nº 1-13-50 de 2 de mayo de 2013.

⁵⁴ En 2006, se crea también el Real Instituto de Investigación sobre la Historia de Marruecos (*dahir* nº 1-06-222 de 22 de noviembre de 2006). No obstante, esta autora margina esta institución interpretando que esta decisión guarda mayor asociación con la biografía e historia de vida del ministro Toufiq que con la lucha contra el terrorismo o la reforma global del campo religioso.

⁵⁵ Creado por *dahir* nº 1-14-103 de 20 de mayo de 2014.

⁵⁶ Creada por *dahir* nº 1-15-75 de 24 de junio de 2015.

Instituto Mohamed VI de Lecturas y Estudios Coránicos y la Fundación Mohamed VI para la edición del Sagrado Corán, las instituciones promotoras y protectoras del islam oficial de Marruecos en los textos sagrados, tanto en el ámbito nacional como internacional; el Consejo Superior del Control de Finanzas de *Habous* y la Fundación Mohamed VI para la Promoción de las Obras Sociales y los Empleados Religiosos como entidades administrativas y facilitadoras de la institucionalización de las elites religiosas como funcionarios del Estado; y, finalmente, el Instituto Mohammed VI de Formación de Imanes, Predicadores y Predicadoras como centro de formación, instrucción y especialización de los líderes religiosos en la doctrina islámica estatal.

Como cierre de este apartado, cabe sintetizar que todas ellas, junto al Consejo Superior de los Ulemas, Consejos Locales y a la Universidad *Qarawiyyin*, creada en 859 y reubicada en el organigrama jerárquico del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos en 2015, constituyen la arquitectura principal del Ministerio. Asimismo, debe significarse que bajo el nombre de la Universidad de *Qarawiyyin*, tal y como establece el *dahir* n° 1-15-71 de 24 de junio de 2015, operan los anteriormente citados Institutos de Mohamed VI de Lecturas y Estudios Coránicos y el Instituto de Mohammed VI de Formación de Imames, Predicadores (*mourchidines*) y Predicadoras (*mourchidates*), así como el prestigioso Instituto Universitario para Altos Estudios Islámicos *Dar al-Hadith al-Hassaniyya* reestructurado en 2005⁵⁷, el Instituto de Pensamiento y Civilización musulmana de Casablanca⁵⁸, y el Centro de Educación Superior e Investigación Científica *Jamia Al Quaraouiyine* de Fez también reestructurado, aunque en este caso, en 2016⁵⁹.

3.2.2. El desarrollo institucional al margen del organigrama del Ministerio de Habous y Asuntos Islámicos

Apenas ocho semanas después de los atentados yihadistas que tienen lugar en Madrid el 30 de abril de 2004, el monarca Mohammed VI anuncia ante los Ulemas del Consejo Superior y de los Consejos provinciales (Mohammed VI, 2004) la inclusión de la Liga de los Ulemas de Marruecos, institución creada en 1961 por Hassan II «con la finalidad de promover la renovación del islam en Marruecos y su propagación a los Estados africanos»

⁵⁷ Creado por Real Decreto n° 187-68 el 6 de agosto de 1968 y reorganizado por *dahir* n° 1-05-159 de 24 de agosto de 2005.

⁵⁸ Creado por *dahir* n° 1-75-398 de 16 de octubre de 1975.

⁵⁹ Creado por *dahir* n° 1-02-09 el 29 de enero de 2002 y reorganizado, así como renombrado por *dahir* n° 1-16-158 de 14 de septiembre de 2016.

(García, 1998, p. 55), en la reforma global del campo religioso. Según palabras del propio rey en el discurso que proclama el 30 de abril de 2004 ante la institución de los Ulemas, la organización, que ejerce una función supervisora de la burocracia religiosa de Marruecos, «debe salir de su letargo, regenerarse y convertirse en un órgano dinámico capaz de actuar en sinergia con los Consejos de los Ulemas». Desconociéndose los motivos, no es hasta dos años después del discurso real que el despertar de la institución es oficial. El *dahir* nº 1-05-210 del 14 de febrero de 2006 convierte entonces a la Asociación de la Rabita de Ulemas de Marruecos en una «fundación de utilidad pública» bajo el nombre de la Rabita Mohamadia de los Ulemas, una denominación simbólica porque de esta forma el nombre de la institución incorpora a la denominación originaria el «*Notre Prénom Chérifien*» (Mohammed VI, 2004).

Su misión, tal y como se establece en el artículo tercero, no es tanto difundir las prescripciones de la ley islámica y los valores del islam en a los principios del justo medio y la moderación, como activar la vida científica y cultural en el ámbito de los estudios islámicos consolidando los vínculos de cooperación y asociación entre los Ulemas, los intelectuales, las asociaciones, las universidades, los organismos científicos y los establecimientos culturales, nacionales o extranjeros, que persigan los mismos objetivos. Es decir, contribuir a la construcción de una «educación islámica sana y una formación científica moderna» que contribuya a «la racionalización, la modernización y la unificación de la educación islámica» (Mohammed VI, 2004).

Para ello, la fundación se estructura en torno a una secretaria general, una oficina ejecutiva y un Consejo Académico, órgano deliberador y decisorio que, a su vez, se constituye por un número abierto de comisiones científicas entre las que las comisiones de actividades culturales y científicas, de cooperación y asociación, y de investigaciones y estudios⁶⁰ son constituyentes, tal y como lo establece el artículo 14 del *dahir* nº 1-05-210 del 14 de febrero de 2006. Además, bajo su auspicio se desarrolla una creciente multitud de Centros de Investigación, tales como *The Center for Women's Studies in Islam* establecido en 2010 o *The Center for Research and Training in Interfaith Relations* creado en 2016.

⁶⁰ No obstante, el Consejo Académico tiene potestad para decidir la creación de todas aquellas comisiones *ad hoc* que estime necesaria para la evaluación de cuestiones específicas (artículo 14 del *dahir* nº 1-05-210 por el que se convierte la asociación de la Rabita de Ulemas de Marruecos en fundación de utilidad pública bajo la denominación de la Rabita Mohamadia de Ulemas).

Por otra parte, en congruencia con la misión asignada, sus miembros, según el art. 4 del *dahir* nº 1-05-210 y guardando cierta similitud con el Consejo de Ulemas, son personalidades científicas elegidas y nombradas por el monarca entre los Ulemas conocidos por su competencia y erudición en el campo de las ciencias islámicas. Sirve como ejemplo de ello el secretario general, el sufi Imam Ahmed Abbadi, director de Asuntos Islámicos en el Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos entre 2004 y 2006, doctor en Estudios Islámicos, catedrático de Historia comparativa de las religiones e interpretación del Corán y del pensamiento islámico en la Universidad de *Cadi Ayyad* de Marrakech, profesor de Sociología del norte de África como parte de un programa cooperativo entre la Universidad *Qaddi Ayyad* de Marrakech y la Universidad Católica DePaul en Chicago, autor de varios libros, artículos y análisis publicados en Marruecos y en el extranjero, miembro del Consejo Superior de la educación, de la formación y de la investigación científica⁶¹, y uno de los expertos más destacados en la deconstrucción del discurso extremista en el ámbito internacional. Datos biográficos que, además, favorecen la diferenciación entre el campo de acción del Consejo Superior de Ulemas, centrado en la reflexión e interpretación de la ley islámica, del de la Rabita Mohamadia de los Ulemas, ocupado en mayor grado en la dimensión científica y cultural del islam. A este respecto es también interesante destacar, que lo habitual es que aquellos eruditos religiosos con mayor prestigio y cualificación en la interpretación de la ley islámica dispongan de una mayor probabilidad de ser designados como miembros del Consejo Superior de Ulemas, mientras que aquellos reconocidos por sus investigaciones y escritos les sea más asequible acceder a la Rabita Mohamadia de los Ulemas (Wainscott, 2017, p.121).

Asimismo, es interesante significar, como muestra del enfoque que adopta la fundación ante el extremismo de raíz ideológica islámica, el proyecto recientemente presentado bajo el nombre de *Masterful influencers* y desarrollado inicialmente en asociación con la Universidad de *Al Akhawayn* de Ifrane. Tal y como explica el secretario general Abbadi, *Masterful influencers* es un novedoso programa de formación que persigue que *influencers* independientes, mediante una preparación adecuada, sean

⁶¹ El Consejo Superior de la educación, de la formación y de la investigación científica es un órgano consultivo independiente creado por el artículo 168 de la Constitución de Marruecos encargada de emitir su opinión sobre todas las políticas públicas y sobre todas las cuestiones de interés nacional en materia de educación, formación e investigación científica, así como sobre los objetivos y el funcionamiento de los servicios públicos encargados de esta materia.

capaces de contrarrestar el atrayente discurso del extremismo islámico presente en las redes sociales haciendo uso de una contra narrativa positiva que vaya en «la dirección de las expectativas de los jóvenes, con un lenguaje claro y con elementos atractivos en la estética de la presentación» (Abbadi, 2021). Una estrategia que se antoja, en la denominada Era Digital, de mayor utilidad que los largos y tediosos discursos de vetustos teólogos, al menos, desde la perspectiva de la audiencia a la que se dirige. Al fin y al cabo, se trata de aprovechar las mismas ventajas que ofrece el mundo digital a los terroristas *a contrario sensu*, es decir, para atraer aquellos más susceptibles de ser radicalizados mediante el desarrollo de iniciativas de paz que contengan o minimicen la polarización que, en tantas ocasiones, genera violentos enfrentamientos sobre la base de la identidad.

Por último, en relación con la extensión del desarrollo institucional en los medios de comunicación de masas, arquitectos de una gran parte de la realidad social, debe significarse la creación de la emisora de radio Mohammed VI del Sagrado Corán y del canal de televisión conocido como *Assadissa* en el año 2005⁶². Ambos medios, especializados en la difusión de los «valores de tolerancia y apertura del islam marroquí frente a lo emitido por otras cadenas por satélite» (Hernando de Larramendi, 2018, p.91), son propiedad de la Sociedad Nacional de Radiodifusión y de Televisión (SNRT, por sus siglas en francés), sociedad anónima cuyo capital social es íntegramente propiedad del Estado (*Cour des Comptes*, 2018, p.165). De acuerdo con el pliego de condiciones del último contrato de programa suscrito por la SNRT con el Estado⁶³, el objetivo de la sociedad es «asegurar la ejecución de la política estatal en el campo de la televisión, la radio, la radiodifusión televisiva, la producción y la publicidad» (*Ministère de la Communication*, 2009, p.2). La empresa pública afirma que para ello ofrece «una programación de referencia, general y diversificada, dirigida al público más amplio, basada en los valores de la civilización islámica, árabe y *amazigh* marroquí, así como en los valores humanistas universales» y apoya los «valores de democracia, libertad, tolerancia, apertura y modernidad» promoviendo «el diálogo y la cohesión nacional con respeto a las personas, pensamientos y creencias» (Haute Autorité de la Communication

⁶² Aunque ninguno de ellos se ubica en la estructura jerárquica del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos, debe señalarse que ambos son resultado de la iniciativa ministerial en asociación con la Sociedad Nacional de Radiodifusión y Televisión (SNRT) marroquí.

⁶³ Debe indicarse que, a pesar de que la SNRT sigue recibiendo la subvención estatal, el último periodo en el que se suscribe formalmente un contrato de programa entre la SNRT y el Estado es 2009-2011 (*Cour des Comptes*, 2018, p.165).

Audiovisuelle, 2009, p.2). En términos de audiencia, una y otra resultan ser muy populares. Aunque no se dispone de datos relativamente recientes, puede servir como referencia que, en 2016, el canal de televisión *Assadissa*, a pesar de rivalizar con más de 120 canales por satélite de orientación islámica, algunos identificados por las autoridades marroquíes como promotores de la ideología extremista, atrae al 85% de la audiencia televisiva religiosa del país (Fanack, 2016); y que, en 2018, la emisora de radio Mohammed VI del Sagrado Corán, con un 13% de porcentaje de audiencia se convierte en la emisora de radio líder de Marruecos (Writer, 2018, 6 de febrero). En este sentido resultan de interés para este TFM las conclusiones que alcanza Joseph Braude, en relación con el éxito de *Assadissa*, en el informe *Examining Religious Television Channels in the Middle East* (2016). Según Braude, es la transmisión de un islam positivo y no de una narrativa explícita de combate contra el extremismo religioso; la demostración de valores islámicos progresistas a través de la aplicación de una adecuada perspectiva de género, de la promoción del arte y la cultura en un sentido amplio y de la participación en los distintos programas de personalidades de la sociedad civil no vinculadas estrictamente con la esfera religiosa del país; el uso mayoritario del dialecto árabe marroquí, también llamado magrebí o *dāriyā*; y el uso de una aproximación institucional y no de culto al monarca como así ocurre en otras cadenas televisivas estatales de monarquías arabo-islámicas, las principales razones que se esconden detrás de su popularidad.

3.3. El grado de aceptación de la política religiosa estatal

Tal y como se identifica en el primer capítulo, son las posiciones que adoptan las formaciones políticas PJD y PI, así como los movimientos *Yamaat Al-`Adl wa-l-Ihsan* y *Yamaat al-Tabligh wa-l-Dawa*, las de mayor interés para este trabajo.

Respecto a las posiciones que ocupan en el marco de este trabajo los partidos políticos y comenzando por el PJD, es relevante valorar que, tras los atentados de Casablanca de 2003, el partido islamista PJD debe desenvolverse en un contexto político extremadamente complejo en el que algunos de sus oponentes le acusan de ser «el responsable moral de los mismos a través de un discurso amalgamador que vinculaba islamismo y terrorismo» (Hernando de Larramendi, 2013, p.105). Argumento que resulta ser suficiente para que el régimen marroquí impida la presencia del PJD, así como del resto de asociaciones y partidos islamistas, en el acto multitudinario de condena oficial del país el 25 de mayo (Tomé, 2015, p.176) y ciertos partidos de la izquierda marroquí

como el PPS y el USFP reclamen su ilegalización a pesar de no prestar oposición alguna a la aprobación de la Ley de Lucha contra el Terrorismo⁶⁴ trece días después de los atentados y tras dos largos años de negociaciones parlamentarias.

Un escenario previsiblemente determinante en la posición de perfil bajo que adopta la formación islamista ante la política religiosa que ejecuta el Estado de Marruecos tras los atentados (Hernando de Larramendi, 2013, p.204) y en la estrategia de acercamiento que realiza a la institución monárquica. Como muestra del perfil discreto adoptado puede servir la decisión de la dirección del partido de presentar solamente candidaturas en un 40% de las circunscripciones en las elecciones municipales de septiembre de 2003 (Vermeren, 2011, p. 19), limitando su participación a las circunscripciones urbanas de las grandes ciudades (Hernando de Larramendi, 2013 p.105).

Asimismo, excediendo los límites establecidos para este trabajo, también puede ser de utilidad como muestra de este inmovilismo o «servilismo majzeniano», tal y como lo denomina Rocío Velasco de Castro (2013), la indiferencia que muestra el liderazgo central del partido a las demandas presentadas por el exlíder de la formación, Mustafa Ramid, ante los miembros del partido con motivo de la celebración del Congreso del partido en 2004. El actual Ministro de Justicia marroquí crítica entonces abiertamente el carácter hereditario de la monarquía; defiende un régimen político basado en la delegación de poderes con un gobierno representativo de una mayoría parlamentaria elegida por el pueblo; y, reclama una monarquía desprovista del poder ejecutivo cuya única finalidad sea el arbitraje y la mediación entre la clase política. La respuesta de la cúpula del partido es reveladora: «la discusión de las bases del sistema no se encuentra en la orden del día» (Velasco de Castro, 2013, pp.143-4).

Con la llegada al gobierno del PJD y la asunción de once ministerios⁶⁵ tras las elecciones generales de noviembre de 2011, la aparente postura de semi obligada subordinación del PJD a las decisiones ejecutivas de la institución monárquica no solo no

⁶⁴ También conocida como la versión marroquí de la USA PATRIOT Act, se aprueba mediante *Dahir n° 1-03-140 du 26 rabii l 1424* (28 de mayo de 2003) *portant promulgation de la loi n° 03-03 relative à la lutte contre le terrorisme* publicado en el Boletín Oficial del Reino de Marruecos n° 5114 del 29 de mayo de 2003, tras haberse iniciado su trámite parlamentario en diciembre de 2002. La oposición a su aprobación se encuentra en el PI, el Partido de la Izquierda Socialista Unificada (GSU, en la actualidad PSU) y en el PJD. Puede verse en su totalidad en http://www.sgg.gov.ma/BO/fr/2003/bo_5114_fr.pdf, (consultada el 28 de mayo de 2021).

⁶⁵ Asuntos Exteriores, de Justicia y Libertad, de Enseñanza Superior, de Equipamiento y Transporte, de Comunicación, de Industria, Comercio y Nuevas Tecnologías, de Relaciones con el Parlamento y la Sociedad Civil y de Solidaridad, Mujer, Familia y Desarrollo Social.

parece sufrir alteración alguna, sino que aparenta anclarse aún más. El nombramiento del entonces líder del PJD, Abdelilah Benkirane, como jefe de gobierno, convierte la subordinación a la autoridad estatal en cohabitación subordinada. Además, la reforma constitucional de 2011, resultado de la denominada Primavera Árabe, al contrario de lo que puede esperarse, incrementa el número de variables determinantes de la posición a ocupar por el PJD en general, y del jefe de gobierno, en particular, respecto de la institución monárquica. La constitucionalización del poder de la monarquía, plasmada en la disociación entre el estatus religioso del rey y su estatus político⁶⁶, se suma al papel institucional a respetar por el PJD como partido de gobierno, para constreñir aún más la autonomía de la agenda del PJD (o libertad de acción) en todos aquellos asuntos formalmente ajenos al gobierno y Parlamento. Entre ellos, todos los vinculados con la vida religiosa del país ya que en el nuevo marco constitucional el rey sigue siendo el *Amir Al Mu-minin* y, por consiguiente, el encargado de velar por el respeto del islam y garantizar la libertad de culto y el presidente del Consejo Superior de Ulemas, la única institución habilitada para emitir *fatwa*, lo que «convierte al Rey en el único actor legítimo para controlar el campo religioso en Marruecos» (Desrues, 2017, p.17).

No obstante, tampoco debe entenderse por todo ello, la inexistencia de cierto grado de conformismo por parte del PJD, tal y como recuerda Desrues (2017, p.26), ni marginar que el PJD, junto al PI, son los contribuyentes principales en la exclusión de la consagración constitucional del derecho de libertad de conciencia al insistir en que la nueva Constitución «se enmarque en un referente islámico» y se reconozca la autoridad del Comendador de los creyentes (Hernando de Larramendi, 2013, p.108). Sin olvidar, finalmente, que la agenda del PJD promociona y defiende en todo caso, especialmente en las competiciones electorales, «un islam renovado y la extensión de la arabización, como base para darle un nuevo significado a la identidad marroquí» (Desrues, 2017, p.21).

El PJD no es la única formación política que adopta un perfil bajo desde la perspectiva de la oposición tras los atentados de Casablanca 2003, así lo hace también el PI a pesar de no ser un partido estrictamente de base estrictamente religiosa, aunque conceda al

⁶⁶ El estatus político del rey se refleja en el artículo 42 de la Constitución, donde se dispone que «el Rey, Jefe del Estado, su Representante supremo, Símbolo de la unidad de la nación, garante de la perennidad y continuidad del Estado y árbitro supremo entre sus instituciones, vela por el respeto de la Constitución, el buen funcionamiento de las instituciones constitucionales, la protección de la opción democrática y los derechos y libertades de las ciudadanas y los ciudadanos, y colectividades».

islam un papel esencial en su doctrina política, ni haber sido acusado de ser ideológicamente responsable de los ataques terroristas. De él poco más puede añadirse que no sea que la tendencia de su dialéctica con la monarquía a desplazarse entre la colaboración y el enfrentamiento parece mantenerse en el extremo más cercano a la colaboración en el marco de este trabajo. La falta de información relativa a la existencia de controversias o de todo lo contrario en relación con la política religiosa del Estado de Marruecos de los últimos años, parece darle la razón a aquellos que caracterizan al partido como «defensor de las tradiciones marroquíes más enraizadas en la cultura popular como es el respeto de la predominancia de la monarquía en el sistema político» y «poco dado a aquellas reformas políticas que pongan en duda la existencia de determinadas instituciones, como el *Majzén*», a pesar de que éstos sean los mismos que lo definen como «un partido muy conservador, en exceso beligerante en cuestiones religiosas» (Pérez, 2004).

En relación con el grado de aceptación de la política religiosa marroquí en el marco de este TFM por parte de la asociación islamista ilegal *Yamaat Al-`Adl wa-l-Ihsan*, es importante previamente significar la condena oficial que el movimiento contestario hace junto a otras asociaciones islamistas del país, bajo el nombre de Movimientos islamistas marroquíes, a los ataques terroristas de Casablanca de 2003. En el pronunciamiento público, la asociación no solo condena enérgicamente este tipo de acciones criminales, sino que recuerda la postura de rechazo a la violencia que mantiene el movimiento (Casani, 2018, p.213). No obstante, esta declaración oficial no excluye a *Yamaat Al-`Adl wa-l-Ihsan* de la campaña de persecución generada bajo el amparo de la Ley de Lucha contra el Terrorismo y de la presión mediática y social que se mantiene sobre todos los actores islamistas. Aunque en este sentido, no deja de llamar la atención que, si bien la Ley es ampliamente contestada por el movimiento desde la perspectiva democrática⁶⁷, no lo son tanto los arrestos masivos arbitrarios que se producen tutelados por la misma⁶⁸ en

⁶⁷ Tal y como desarrolla Casani en su tesis, aunque JyE publica un análisis del contexto sociopolítico que atraviesa el país a mediados de 2003 en el que denuncia la reducción de las libertades en el campo del islam, la reducción en materia de derechos humanos y el retroceso de la libertad de expresión, las detenciones arbitrarias y torturas que se están produciendo en el país, y un retroceso general en la situación democrática, «la asociación refleja un descenso de sus actividades y una especial preeminencia de las acciones de carácter espiritual, frente a aquellas de contenido político (2018, p.219).

⁶⁸ Entre el 16 de mayo de 2003 y el 11 de marzo de 2004, fecha de los atentados de Madrid en los que sujetos marroquíes se involucran, el número de arrestos vinculables al terrorismo se calcula entre 3000 y 5000 personas. El 17 de mayo de 2004, el ministro de Justicia marroquí, M. Bouzoubaâ declara que se ha procedido a acusar a 2112 islamistas en relación con los atentados, que 903 habían sido de momento

los meses sucesivos. Asimismo, es significativo que la organización, a pesar de su naturaleza islamista y contestataria, no sea víctima de la persecución política que sufren otros actores islamistas, como es el caso del PJD en el marco de la lucha antiterrorista.

En referencia a la aceptación de la política religiosa estatal por parte de JyE, poco puede decirse más allá de la denuncia que hace la organización de la reducción de libertades en el campo del islam como resultado de la misma. Una denuncia que, formando parte del discurso contestario integral de la organización contra la regresión que vive el país en «materia política, económica, social, científica, cultural y moral» (Casani, 2018, p.276), parece centrarse en mayor grado en la monopolización y control estatal del campo religioso marroquí que en la narrativa que lo sustenta. En este sentido, conviene aclarar, por su enorme significación, que el pensamiento religioso del movimiento islamista, de fuerte influencia sufi y con un claro rechazo a la violencia, se contrapone al ideario del salafismo yihadista marroquí.

Finalmente, en lo que al movimiento espiritual *Yamaat al-Tabligh wa-l-Dawa* respecta y limitando la observación a la compatibilidad existente entre su doctrina religiosa y la patrocinada por el Estado de Marruecos, debido a su carácter apolítico y pacifista tal y como se expone en el capítulo anterior, cabe decir que la seña de identidad de *Yamaat al-Tabligh* es el énfasis en la correcta ejecución del ritual islámico y seguimiento de la Sunna en la vida cotidiana, el rechazo al sufismo y a las prácticas del islam popular, así como la desaprobación de la interpretación libre de los textos sagrados y de la reserva de la predicación del Islam a los ulemas al considerar que ésta es una obligación de todo musulmán (*Athena Intelligence*, 2007, p. 21). Una carga doctrinal que no parece ir en gran sintonía con la narrativa religiosa del islam oficial de Marruecos y con el Estado de Marruecos, excepto en el rechazo a la violencia y al Islam Político, respectivamente.

4. CONCLUSIONES

Este TFM daba comienzo con la finalidad de profundizar en cierto grado en el compromiso que mantiene el Reino de Marruecos con la paz y seguridad internacionales en la dimensión preventiva y asertiva de la lucha antiterrorista que ofrecen los escenarios religiosos islámicos desde el enfoque de las contra-narrativas.

condenados por ello, y que 17 habían sido condenados a la pena capital (Human Rights Watch, 2004). A lo largo de la siguiente década, las cifras descienden drásticamente.

Para ello, se establecía como objetivo principal la valoración de eficacia y potencialidad de la política religiosa desarrollada por el Estado de Marruecos desde el 2003, año en el que se producen los atentados del 16 de mayo de Casablanca, como herramienta eficaz ante el terrorismo salafista-yihadista y se seleccionaban como indicadores: el contenido doctrinal del islam oficial promocionado por el Estado, el alcance del desarrollo institucional vinculado con la esfera religiosa del país y el grado de aceptación de uno y otro por parte de las organizaciones políticas y sociales más representativas de la sociedad marroquí.

Una vez identificados y desarrollados cada uno de estos elementos a lo largo del planteamiento cabe afirmar:

- En primer lugar, que es evidente que la base doctrinal del islam oficializado por el Estado de Marruecos, además de oponerse a la ideología salafista-yihadista, es parte esencial de la historia identitaria de la nación, tal y como se argumenta en la hipótesis del trabajo, lo que favorece la aceptación política y social del modelo al mismo tiempo que reduce el riesgo de la identificación política-religión advertida en las investigaciones referidas de Fahmi (2014, 2019). Variables que indudablemente redundan en la eficacia de la política religiosa como estrategia antiterrorista.

Una eficacia que, por otra parte, este trabajo entiende reforzada con la estrategia seguida por el Estado de Marruecos de diferenciación teológica competitiva⁶⁹ al actuar ésta como barrera de contención ante la influencia de otras corrientes ideológicas y religiosas, incluida la salafista-yihadista. Una dinámica observada en la dialéctica de oposición que el islam oficial de Marruecos mantiene con el wahabismo saudí y el chíismo, la elección de la lectura *warsh* como estilo oficial de recitación del Corán y la monopolización estatal de la emisión de *fataua*.

- En segundo lugar, que el elevado grado de sofisticación que alcanza la infraestructura religiosa del Estado de Marruecos, posiblemente equiparable al del aparato estatal de Arabia Saudita o Irán, posibilita, tal y como se preveía, abordar la viabilidad de la institucionalización del modelo como variable que facilita su estabilidad

⁶⁹ Las estrategias de diferenciación se utilizan en el ámbito empresarial para lograr que un producto o servicio se posicione en el mercado y destaque sobre la competencia. La estrategia como tal consiste en el desarrollo de un plan de acción que posibilite a la marca captar la atención, el reconocimiento y, a ser posible, la fidelidad de sus clientes, mediante la potenciación de los atributos más competitivos del producto o servicio o ventajas (Rodríguez, 2012, p. 84)

en el tiempo. En este sentido cabe recordar que, tal y como se refiere en el marco teórico, el proceso de institucionalización favorece la aceptación y cumplimiento de las normas, en este caso, las que subyacen en la política religiosa estatal, como resultado de convertir a los religiosos y estudiosos de las ciencias islámicas en funcionarios del Estado. A este respecto, no parece desacertado deducir que el número de individuos que aspiran a convertirse o se convierten en burócratas con el desarrollo institucional expuesto sea elevado. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la burocratización del hecho religioso marroquí alcanza la doctrina y el derecho islámico; la educación religiosa; la gestión y control de mezquitas; la exportación del modelo religioso de Marruecos; los centros de formación, instrucción y especialización de los líderes religiosos y eruditos de las disciplinas religiosas y jurídicas musulmanas; la vida científica y cultural en el ámbito de los estudios islámicos; e incluso algunos medios de comunicación de masas. Una dimensionalidad que, por otra parte, sirve al mismo tiempo para refrendar la hipótesis relativa al poder de influencia que, sobre la sociedad, otorga el control estatal de las fuentes de formación religiosa y difusión del islam. Tampoco debe olvidarse a favor de la estabilidad del modelo que, tal y como afirma Parrado (2015, p.233), cuando el Estado «se carga de normas informales y valores sociales que reproduce» es difícil que puedan introducirse cambios radicales que vayan en contra de su propia identidad.

Por otra parte, como variables adicionales, no contempladas en la hipótesis de este trabajo, aunque igualmente aparentan incrementar la potencialidad del modelo en base a su sofisticación, deben indicarse el desarrollo institucional que se observa se produce al margen del Ministerio de *Habous* y Asuntos Islámicos y la diferenciación en los criterios del reclutamiento meritocrático de las instituciones relacionadas. Dos variables que parece formar parte de una estrategia de diversificación del proceso de burocratización de la religión y que proporciona a la infraestructura religiosa estatal una flexibilidad de la que muy posiblemente carecería si fuese una estructura cerrada y unificada, incrementándose con ello, en opinión de esta autora, la resiliencia del modelo al evolucionismo social, tal y como se antoja refleja la iniciativa *Masterful influencers*.

De la misma manera, tampoco debe descartarse el previsible beneficio que se obtiene de la centralización estatal de la vida religiosa del país en el marco de la dimensión religiosa de la lucha contra el terrorismo salafista-yihadista al favorecerse con ello la coordinación de todos los actores que, de una forma u otra, se ven involucrados en la misma.

- Finalmente, en tercer lugar, que el grado de aceptación de la política religiosa marroquí por parte de las organizaciones políticas y sociales más representativas de la sociedad marroquí parece ser el suficiente para avalar la premisa de partida de este TFM, al menos, mientras se mantenga presente la percepción de amenaza terrorista en la conciencia política y social. Junto a la usual condescendencia con las políticas estatales de los partidos oficialistas o afines al régimen alauí, entre los que finalmente debe incluirse al PI, este trabajo identifica la resultante del perfil bajo que adopta en el escenario expuesto el Islam Político en Marruecos representado por el PJD y el JyE. Una atenuación de la habitual oposición estatal respecto a la cual debe significarse, por un lado, que no aparenta responder, en ninguno de los dos casos, a un posicionamiento ideológico obligado ante el salafismo yihadista, ya que, como se expone en el epígrafe dedicado, la postura espiritual y política que conforma la base ideológica de ambas organizaciones es de claro rechazo al mismo; y, por otro, que no deben descartarse como variables adicionales, en el caso del PJD, los condicionamientos derivados de la dificultad que entraña para un partido islamista integrarse en un sistema político como el de Marruecos, en el que a la aceptación de la legitimidad religiosa del monarca se le deben sumar como condiciones *sine qua non* de pertenencia, la aceptación de las reglas de la competición electoral y las impuestas por la institución monárquica, juez y parte del sistema.

VARIABLES QUE PERMITEN IDENTIFICAR LA DOCTRINA RELIGIOSA DEL PJD Y DE JyE, ASÍ COMO EL PROCESO DE INCLUSIÓN DEL PJD EN EL JUEGO POLÍTICO AUTORIZADO, COMO ELEMENTOS QUE FAVORECEN LA EFICACIA Y POTENCIALIDAD DE LA POLÍTICA RELIGIOSA DESARROLLADA POR MARRUECOS DESDE LOS ATENTADOS DE CASABLANCA DE 2003, Y A LOS QUE TAMBIÉN SE CONSIDERA OPORTUNO SUMAR EL CARÁCTER APOLÍTICO Y PACIFISTA DEL MOVIMIENTO ESPIRITUAL *Yamaat al-Tabligh wa-l-Dawa*. Y DE LA MISMA FORMA, AUNQUE *a contrario sensu*, SE ENTIENDE IGUALMENTE PERTINENTE VALORAR, EL GRADO DE TOLERANCIA QUE DEMUESTRA EL ESTADO DE MARRUECOS CON EL MOVIMIENTO *tabligh* Y CON JyE, A PESAR DE QUE LA DOCTRINA RELIGIOSA DEL PRIMERO NO RESULTA EXCESIVAMENTE COMPATIBLE CON LA NARRATIVA RELIGIOSA OFICIAL MARROQUÍ, Y DE LA INCOMODIDAD QUE REPRESENTA, PARA LA INSTITUCIÓN MONÁRQUICA, LA CRÍTICA EXACERBADA DE LA NARRATIVA JERIFIANA DEL SEGUNDO.

ASIMISMO, AUNQUE NO SE CIRCUNSCRIBE A LA VALORACIÓN DE LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL ESTADO DE MARRUECOS, NO DEBE DESCARTARSE COMO VARIABLE CAPAZ DE MITIGAR LOS PROCESOS DE

radicalización yihadista la participación política autorizada del PJD al canalizar formalmente las demandas de gran parte de la sociedad marroquí.

Por último, no puede cerrarse este TFM sin mencionar una de las variables más determinantes, en opinión de esta autora, en la eficacia y estabilidad de la política religiosa marroquí como estrategia antiterrorista: el papel central que ocupa el rey en la vida religiosa del país y en su burocratización como hegemón de una monarquía teocrática acostumbrada a hacer uso de la religión como herramienta a favor de los intereses del Estado-imperio o Estado-nación, del régimen sultanista o de dominación legal-racional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBADI, A. (2021, 4 de mayo). Entrevista en directo de Ahmed Abbadi para Info Soir de la cadena 2M.ma. *Masterful influencers: un programme de la Rabita Mohammadia des Oulémas pour contrer les discours de haine en ligne*. Recuperado de <https://2m.ma/fr/news/masterful-influencers-un-programme-de-la-rabita-mohammadia-des-oulemas-pour-lutter-contre-le-discours-de-haine-20210503/>
- ANTOUN, R. T. (2006). Fundamentalism, Bureaucratization and the State's Co-optation of Religion: A Jordanian Case Study, *International Journal of Middle East Studies*, nº 38, pp. 369-393
- ATHENA INTELLIGENCE (2007, 27 de marzo). Movimientos musulmanes y prevención del yihadismo en España: La Yama'a At-Tabligh Al-Da'wa, *Athena Paper*, vol. 2, nº 1, pp. 21-33. Recuperado de <https://ciaotest.cc.columbia.edu/journals/aij/v2i1/0000975.pdf>
- AVILÉS FERRE, J. (2017). *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Daesh*. Madrid: Síntesis.
- AZNAR FERNÁNDEZ-MONTESINOS, F. (2013). Identidad y geopolítica: la instrumentación de las fracturas religiosas, en *Cuadernos de Estrategia*, nº 163, pp. 185-226. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4473779>
- BOTHA, A. (2008). Terrorism in Morocco. Institute for Security Studies, *Terrorism in the Maghreb: The transnationalisation of domestic terrorism*. Pretoria: Institute for Security Studies, pp. 85-110
- BRAMON, D. (2017). *El Islam Político*. Madrid: Catarata
- BRAUDE, J. (2016). Examining Religious Television Channels in the Middle East en WAINSCOTT, A. M. (2020). *Bureaucratizing Islam. Morocco and the War on Terror*. Cambridge: Cambridge University Press
- CASANI HERRANZ, A. (2018). *La estrategia política de al-Adl wa-l-Ihsane durante el reinado de Mohamed VI: un estudio del Islam Político en Marruecos a través de la sociología del poder*. Recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/684197>
- CHÁVARRI, P. & DELGADO, I. (Coord.) (2013). *Sistemas políticos contemporáneos*. Madrid: UNED
- CHERKAOUI, H. (2021, 16 de marzo). Entrevista con Haboub Cherkaoui de TOUMI, H. (2021). *Morocco's «FBI» boss decries lack of anti-terrorism cooperation with Algeria. The Africa Report*. Recuperado de <https://www.theafricareport.com/71894/we-regret-there-is-no-cooperation-with-algeria-in-the-fight-against-terrorism-says-new-head-of-bcij/>
- COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS (2021). *The Sunni-Shia Divide*. Recuperado de <https://www.cfr.org/sunni-shia-divide/#/>
- COUR DES COMPTES (2019). Rapport annuel de la Cour des Comptes au titre de l'année 2018. Recuperado de http://www.courdescomptes.ma/upload/_ftp/documents/34_Société%20nationale%20de%20radiodiffusion%20et%20de%20télévision.pdf
- Dahir portant loi nº 1-75-398 du 10 chaouai 1395 (16 octobre 1975) publié dans le B.O. nº 3286 portant création d'universités. Recuperado de <http://bdj.mmsp.gov.ma/Fr/Document/997-Décret.aspx>
- Dahir nº 1-02-09 du 15 kaada 1422 (29 janvier 2002) publié dans le B.O. nº 4980 portant promulgations de la loi nº 13-01 relative à l'enseignement traditionnel. Recuperado de <https://adala.justice.gov.ma/production/html/Fr/77827.htm>
- Dahir nº 1-03-193 du 9 chaoual 1424 (4 décembre 2003) fixant les attributions et l'organisation du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques (B.O. 5174 du 1er Janvier 2004). Recuperado de <http://bdj.mmsp.gov.ma/fr/document/511-dahir.aspx>
- Dahir nº 1-03-300 du 2 rabii I 1425 (22 avril 2004) portant reorganizations des Conseils des Oulémas (B.O. 5210 du 6 mai 2004). Recuperado de http://habous.gov.ma/fr/images/abook_file/BO5210%20reorganisation%20du%20CSO.pdf

- Dahir n° 1-05-159 rejeb 1426 (24 août 2005) portant réorganisation de l'Institute Dar El Hadith El Hassania. Recuperado de <http://bdj.mmsp.gov.ma/fr/document/2534-dahir.aspx>
- Dahir n° 1-05-210 du 15 moharrem 1427 (14 février 2006) publié dans le B.O. 5418 érigeant l'association de la Rabita des Ouléma du Maroc en Fondation d'utilité publique sous la dénomination de la «Rabita Mohamadia des Ouléma». Recuperado de http://www.habous.gov.ma/fr/files/bo_5418_frrabita3.pdf
- Dahir n° 1-06-222 du 30 chaoual 1427 (22 novembre 2006) portant création de l'Institute royal pour la recherche sur l'histoire du Maroc. Recuperado de http://www.habous.gov.ma/fr/files/bo5484institut_recherche.pdf
- Dahir n° 1-09-198 du 8 rabii I 1431 (23 février 2010) portant création de la Fondation Mohammed VI pour l'édition du Saint Coran. Recuperado de <http://habous.gov.ma/fr/textes-de-lois/4-dahir/321-dahir-n-1-09-198-du-8-rabii-i-1431-23-fevrier-2010-portant-creation-de-la-fondation-mohammed-vi-pour-ledition-du-saint-coran>
- Dahir n° 1-09-200 (23 février 2010) publié dans le B.O. n° 5828 (version arabe) relatif à la création de la Fondation Mohammed VI pour la Promotion des oeuvres sociales des préposés religieux. Recuperado de <http://www.habous.gov.ma/fr/fondation-mohammed-vi-pour-la-promotion-des-oeuvres-sociales-des-preposés-religieux.html>
- Dahir n° 1-09-236 du 8 rabii I 1431 (23 février 2010) relatif au code des Habous. Recuperado de <http://www.habous.gov.ma/fr/conseil-supérieur-du-contrôle-des-finances-habous2>
- Dahir n° 1-13-50 du 21 jomada II 1434 (2 mai 2013) portant création de l'Institute Mohammed VI des lectures et des études coraniques. Recuperado de <http://www.habous.gov.ma/fr/institut-medvi-psalmodie-et-les-études-coraniques/656-actualités-institut-lectures-et-etudes-coraniques/4811-dahir-n°1-13-50-portant-creation-de-l-institut-mohammed-vi-des-lectures-et-des-études-coraniques.html>
- Dahir n° 1-14-103 du 20 rejeb 1435 (20 mai 2014) portant création de l'Institute Mohammed VI de formation des imams et des morchidines et morchidates. Recuperado de http://www.habous.gov.ma/fr/images/abook_file/BO_6480_Fr%20imams%20et%20morchidates.pdf
- Dahir n° 1-15-71 du 7 ramadan 1436 (24 de juin 2015) publié dans le B.O. n° 6374 portant réorganisations de l'Université Al Quaraouiyine. Recuperado de <https://adala.justice.gov.ma/production/html/Fr/190093.htm>
- Dahir n° 1-15-75 du 7 ramadan 1436 (24 juin 2015) portant création de la Fondation Mohammed VI des Ouléma Africains. Recuperado de <https://www.fm6oa.org/fr/dahir-portant-creation-de-la-fondation-mohammed-vi-des-oulema-africains/>
- Dahir n° 1-16-158 du 12 hija 1437 (14 septembre 2016) publié dans le B.O. 6648 portant réorganisations de Jamia Al Quaraouiyine. Recuperado de http://www.habous.gov.ma/fr/images/abook_file/réorganisation%20alquaraouiine15fev2018-3.pdf
- DARIF, M. (2003, 16 de junio). L'expérience de la Chabiba Islamiya, *La Gazette du Maroc*. Recuperado de <https://www.maghress.com/fr/lagazette/2780>
- Décret royal n° 187-68 du 11 jomada I 1388 (6 août 1968) portant création de l'Institute Dar El Hadith El Hassania. Recuperado de <https://adala.justice.gov.ma/production/html/fr/111567.htm>
- DE BLAS, A. & RUBIO, M. J. (2010). *Teoría del Estado I. El Estado y sus instituciones*. Madrid: UNED
- DE LA TORRE, O. O. & GARCÍA, G. A. (Eds.) (2013). *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión Internacional y Relaciones con España*. Madrid: Casa Árabe
- DESRUES, T. (2017). El Partido Justicia y Desarrollo (PJD) en Marruecos (2011-2017). Teoría y praxis de gobierno, *Documento de Trabajo Opex n° 85/2017*. Recuperado de <https://www.fundacionalternativas.org/observatorio-de-politica-exterior-opex/documentos/documentos-de-trabajo/el-partido-justicia-y-desarrollo-pjd-en-marruecos-2011-2017-teoria-y-praxis-de-gobierno>

- DESRUES, T. & HERNANDO DE LARRAMENDI, H. M. (2009). S'opposer au Maghreb, *L'Année du Maghreb*, V, pp. 7-36. Recuperado de <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/483>
- EISENHARDT, K. M. (1989). Building Theories from Case Study Research, *Academy of Management Review*, vol.14, nº 4, pp 532-550.
- ELAHMADI, M. (2006). *Les mouvements islamistes au Maroc*. El Jadida: Itissalat salon
- EL KHAYAM, A. (2017, 23 de febrero). Declaraciones del Director de la Oficina Central de Investigaciones Judiciales (BCIJ, por sus siglas en francés) en el seminario internacional «La propagación del extremismo en la región de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, y la estrategia adecuada para impedir la atracción y el reclutamiento de jóvenes por organizaciones terroristas: el enfoque marroquí» reflejadas en EMBAJADA DEL REINO DE MARRUECOS EN MADRID. NOTICIAS BCIJ (23/ 10/2017). *Más de 170 células terroristas desmanteladas y más de 352 proyectos «destructores» desbaratados desde 2002 en Marruecos*. Recuperado de <http://www.embajada-marruecos.es/tag/bcij/>
- EL MOUDEN, M. (2018). Islam, política y poder en Marruecos, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 13, pp. 145-159. Recuperado de <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/16599/Islam.pdf?sequence=2>
- ENCYCLOPEDIA OF THE MODERN MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA (2021, 16 de abril). *Istiqlal Party: Morocco*. Recuperado de <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/istiqlal-party-morocco>
- ENZENSBERGER, H. M. (2007). *El perdedor radical: Ensayo sobre los hombres del terror*. Barcelona: Anagrama
- FANACK (2016, 20 de diciembre). *Chronicle of the Middle East and North Africa. Media in Morocco*. Recuperado de <https://fanack.com/morocco/media-in-morocco/>
- FAHMI, G. (2014). The Egyptian State and the Religious Sphere, *Carnegie Middle East Center*. Recuperado de <https://carnegie-mec.org/2014/09/18/egyptian-state-and-religious-sphere-pub-56619>
- FAHMI, G. & LAHLOU, G. (2019). *Tunisia, GREASE Religion, Diversity and Radicalization*. Recuperado de http://grease.eui.eu/wp-content/uploads/sites/8/2020/10/WP4-Report_Tunisia-1.pdf
- FOULAH, M. (2019, 17 de mayo). Le Maroc compte près de 51.000 mosquées, Maghreb Intelligence. Officiel. Recuperado de <https://www.maghreb-intelligence.com/officiel-le-maroc-compte-pres-de-51-000-mosques/>
- FUENTE COBO, I. (2016). El terrorismo yihadista en Marruecos. Instituto Español de Estudios Estratégicos, *Panorama geopolítico de los conflictos 2016*. Ministerio de Defensa, pp. 53-73
- GARCÍA-CALVO, C., REINARES, F., & VICENTE, A. (2019). *Yihadismo y Yihadistas en España*. Madrid: Real Instituto Elcano
- GARCÍA GARCÍA, L. (1998). El islamismo en Marruecos, *Boletín de Información*, nº 253, pp. 51-96
- GARCÍA PICAZO, P. (2010). *El sistema mundial: perspectivas políticas y sociológicas*. Madrid: UNED
- GARCÍA PICAZO, P. (2012). *La investigación del medio internacional*. Madrid: Tecnos
- GARCÍA PICAZO, P. (2013). *Teoría Breve de las Relaciones Internacionales*. Madrid: Tecnos
- HAUTE AUTORITÉ DE LA COMMUNICATION AUDIOVISUELLE (2009). Cahier de charges de la SNRT. Recuperado de https://maroc.mom-rsf.org/uploads/tx_lfrogmom/documents/9009-1120_import.pdf
- 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, pp. 71-116. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4473746>

- HERNANDO DE LARRAMENDI, M. (2018). Islam y Política Exterior: el caso de Marruecos, *Revista UNISCI*, nº 47, pp. 85-104
- HIBOU, B. & TOZY, M. (2020). *Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'Etat à l'âge libéral*. Paris: Karthala
- HUMAN RIGHT WATCH (2004). Morocco: Human Rights at a Crossroads: Human Rights after the Casablanca Bombings. Recuperado de <https://www.hrw.org/reports/2004/morocco1004/4.htm>
- INSTITUTE FOR ECONOMICS AND PEACE (2019). *Global Terrorism Index 2019. Measuring the impact of terrorism*. Sidney: Institute for Economics & and Peace. Recuperado de <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/GTI-2019web.pdf>
- INSTITUTE FOR ECONOMICS & PEACE (2020). *Global Terrorism Index 2020: Measuring the impact of terrorism*. Sydney: Institute for Economics & and Peace. Recuperado de <https://visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2020/11/GTI-2020-web-1.pdf>
- KEPEL, G. (2004). FITNA. *Guerre au coeur de l'islam*. Paris: Gallimard.
- KISSINGER, H.A. (2014). *Orden mundial*. Barcelona: Debate
- KOESSEL, K. J. (2014) *Religion and Authoritarianism. Cooperation, Conflict, and the Consequence*. Cambridge: Cambridge University Press
- KÜNKLER, M. & SEZGIN, Y. (2014). Regulation of «Religion» and the «Religious»: The Politics of Judicialization and Bureaucratization in India and Indonesia, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 56, nº 2, pp. 448-478. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/43908509?seq=1>
- LACOMBA, J. (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: La Catarata
- LÓPEZ GARCÍA, B. (1985). Las elecciones legislativas del 14 de septiembre de 1984 y la atomización política en Marruecos, *REIS*, abril-junio, pp. 245-290. Recuperado de http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_030_10.pdf
- LINZ, J.J. (2000). *Totalitarian and authoritarian regimes*. Londres: Lynne Rienner
- MANN, M. (1991). *Las fuentes del poder social I*. Madrid: Alianza
- MEIJER, R. (2012). Saudi Arabia's Religious Counter-Terrorism Discourse, *MEI@75*. Recuperado de <https://www.mei.edu/publications/saudi-arabias-religious-counter-terrorist-discourse>
- MINISTERIO DEL INTERIOR. SALA DE PRENSA (09/03/2006). *Interior ha indemnizado a las víctimas del 11M con más de 59 millones de euros*. Recuperado de http://www.interior.gob.es/noticias/detalle/-/journal_content/56_INSTANCE_1YSSI3xiWuPH/10180/1149227/
- MOHAMMED VI (2004, 30 DE ABRIL). Discours de SM le Roi Mohammed VI devant les membres du Conseil Supérieur et des Conseils Provinciaux des Oulémas. Recuperado de <https://collectivites-territoriales.gov.ma/fr/discours-et-messages-royaux/discours-de-sm-le-roi-devant-les-membres-du-conseil-superieur-et-des>
- MOHAMMED VI (2008, 27 de septiembre). SM le Roi Mohammed VI, Amir Al Mouminine, prononcé un Discours á l'occasion de la session ordinaire du Conseil Supérieur des Oulémas. Recuperado de <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/sm-le-roi-mohammed-vi-amir-al-mouminine-prnonce-un-discours-à-loccasion-de-la>
- OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS DE LUCHA CONTRA EL TERRORISMO (OLCT) (2019). *Informe anual de la OLCT 2019*. Recuperado de https://www.un.org/counterterrorism/sites/www.un.org.counterterrorism/files/uncct_annual_report_2019.pdf
- OFFICE OF INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (2019). *Morocco 2019 International Religious Freedom Report*. Recuperado de <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/morocco/>
- ORTIZ DE ZÁRATE, R. (2020, 1 de junio). Marruecos. *Primer Ministro Abderrahman El Youssoufi*. Recuperado de https://www.cidob.org/en/biografias_lideres_politicos_only_in_spanish/africa/marruecos/abderrahman_el_youssoufi

- OTTAWAY, M. & RILEY, M. (2006). Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition? *Carnegie Papers*, nº 71. Recuperado de <https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Morocco:++From+Top-down+Reform+to+Democratic+Transition%3F++Marina+Ottaway+Meredith+Riley&ie=UTF-8&oe=UTF-8>
- PAREJO FERNÁNDEZ, M. A. (2018). Las elites políticas de la oposición institucional en Marruecos: una polifonía de voces sobre la monarquía, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, nº 25, pp. 93-117. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6753024>
- PARRADO, S. (2015). *El análisis de la gestión pública*. Valencia: Tirant lo Blanch
- PÉREZ GONZÁLEZ, M. R. (2004, 5 de noviembre). El islamismo en Marruecos: riesgos y amenazas, *Grupo de Estudios Estratégicos (GEES)*. Recuperado de <http://www.gees.org/articulos/el-islamismo-en-marruecos-riesgos-y-amenazas>
- PÉREZ SERRANO, G. (1994). *La investigación cualitativa. Retos, interrogantes y métodos*. Madrid: La Muralla
- PETERS, G. (1999). *Institutional Theory in Political Science: The New Institutionalism*. Londres: Pinter
- PEW RESEARCH CENTER PROJECT (2005). *Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics*. Washington: The Pew Global Attitudes Project. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/2/2005/07/Pew-Global-Attitudes-2005-Report-7-14-2005.pdf>
- RODRÍGUEZ OROMENDÍA, A. (2012). *Marketing, Estrategias y Tendencias*. Madrid: Sanz y Torres
- ROY, O. (2008). *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York: Columbia University Press
- ROYAUME DU MAROC MINISTÈRE DE L'HABITAT, DE L'URBANISME ET DE LA POLITIQUE DE LA VILLE (2013). *Discours et Interviews de Sa Majesté le Roi Mohammed VI*. Recuperado de <https://aua.ma/wp-content/uploads/2018/02/Royaume-du-Maroc.pdf>
- SCHMIDT, V. (2006). Institutionalism en HAY, C., LISTER, M., MARSH, D. (2006) *The State. Theories and Issues*. Nueva York: Palgram
- SKOCPOL, T. (1989). El Estado regresa al primer plano: estrategia de análisis en la investigación actual, *Zona abierta*, nº 50
- THE PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2005). *Extremismo islámico: preocupación común para el público musulmán y occidental*. Washington: Centro de Investigaciones Pew
- TOMÉ ALONSO, BEATRIZ (2015). *El proceso de inclusión del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en el sistema político marroquí (1996-2011): interacción estratégica, contexto doméstico y tiempo internacional*. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/35522/>
- TOUFIQ, A. (2014, 30 de septiembre). *Speech of Mr. Ahmed Toufiq, Minister of Religious Endowments and Islamic Affairs before the UN Security Council Counter-Terrorism Committee «The Kingdom of Morocco's Experience to Counter Terrorism*. Recuperado de <https://www.un.org/sc/ctc/wp-content/uploads/2015/05/Statement-by-Minister-Ahmed-Toufiq-Habous-and-Islamic-Affairs-Morocco.pdf>
- VELASCO DE CASTRO, R. (2013). Una década de cambios: de la guerra de Irak a la evolución de la primavera árabe (2003-2013), *Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones*, pp.111-168. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4493948>
- VERMEREN, P. (2011). *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*. Paris: La Découverte.
- WAINSCOTT, A. M. (2020). *Bureaucratizing Islam. Morocco and the War on Terror*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEBER, M. (1983). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo Cultura Económica.

- WEBER, M. (2016). Lecciones del método weberiano, en MOMMSEN, W. J. (1973). *Max Weber. Gessellschaft, Politik und Geschichte*. Deutschland: Suhrkamp Verlag AG
- WILLIS, M. J. (2013). Islamic movements in Algeria, Morocco and Tunisia en Esposito, J. I. & Shahin, Emad El-Din (eds.), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 532-543
- WRITER, S. (2018, 6 de febrero). Radio Mohammed VI of Holy Quran, most listened to Radio in Morocco, *Morocco World News*. Recuperado de <https://www.moroccoworldnews.com/public/2018/02/240050/radio-mohammed-vi-quran>
- YASSIN, N. (2001, 3 de diciembre). Entrevista a Nadia Yassin, portavoz del movimiento islamista marroquí Justicia y Espiritualidad, *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2001/10/21/domingo/1003636358_850215.html
- ZEGHAL, M. (2006). *Islam e islamismo en Marruecos*. Biblioteca del islam contemporáneo. Barcelona: Belaterra
- ZEGHAL, M. (2008). Islam, contestation politique et régulation étatique au Maroc aujourd'hui: développements et déclins de la «sainteté» politique, en HENRI BRESCH (Ed.), *Politique et Religion en Méditerranée: Moyen âge et époque contemporaine*, pp. 213-234. Saint-Denis, France: Éditions Bouchène. Recuperado de <https://doi.org/10.3917/bouch.coll.2008.01.0213>
- ZOUAOU, H. (2010). La régulation politico-institutionnelle du champ religieux au Maroc, *Revue de l'Université Kasdi Merbah Ouargla*, nº4, Dafatir Droit et politique. Recuperado de <https://revues.univ-ouargla.dz/index.php/numero-04-2010-dafatir/360-la-regulationpolitico-institutionnelle-du-champ-religieux-au-maroc-d-hassan-zouaoui-universite-deparis-i-la-sorbonne-france>