

LA EVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA DE LOS ISLAMISTAS MARROQUÍES: INCENTIVOS Y CONDICIONES

KAMAL MEJAHDI

Universidad Autónoma de Madrid

I. LA EVOLUCIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.—II. LA EVOLUCIÓN DE LOS MOVIMIENTOS ISLAMISTAS.—III. EL PARTIDO DE LA JUSTICIA Y EL DESARROLLO: 1. *Debilidad organizativa y moderación estratégica*. 2. *La moderación ideológica*.—IV. EL GRUPO JUSTICIA Y ESPIRITUALIDAD: 1. *Fuerza organizativa y capacidad de resistencia*. 2. *El cambio estratégico e ideológico*.—V. LOS INCENTIVOS PARA LA EVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA DESDE UNA PERSPECTIVA COMPARADA: 1. *La supervivencia organizacional y la represión*. 2. *El aprendizaje político y el cambio de la cultura política*. 3. *Los cálculos estratégicos y los incentivos electorales*.—VI. CONCLUSIÓN.—VII. BIBLIOGRAFÍA.—VIII. PERIÓDICOS.

RESUMEN

Este ensayo analiza algunos de los factores que podrían favorecer e incentivar una posible evolución en un sentido democrático de los movimientos islamistas. Para ello, dedica una especial atención a las dos principales formaciones presentes actualmente en el campo del islamismo marroquí: el Grupo Justicia y Espiritualidad y el Partido de la Justicia y del Desarrollo. El estudio comparado de la evolución de estas dos formaciones nos aconseja distinguir entre dos tipos de «moderación». La primera tendría que ser entendida como una mera acomodación táctica a las reglas del juego establecidas por las autoridades, como resultado de la represión experimentada o de los incentivos derivados de la participación en unas elecciones pseudodemocráticas. La segunda sí implicaría realmente una asunción real de los valores y de las concepciones democráticas.

Palabras clave: evolución democrática; moderación; islamistas marroquíes; incentivos.

ABSTRACT

This essay deal with the issue of the condition and incentives that can lead islamist groups to make advances toward a democratic trend. The analysis emphasizes the two big formations of Moroccan Islamism; Justice and Spirituality, and Justice and Development. The comparative study of evolutionary process in both formation, advise to a necessary distinction, in semi authoritarian context, between moderation as accommodation to the established game, which can be a consequence of authorities repression or of electoral incentive. And a process of moderation which entail a democratic evolution emerged as an outcome of the political learning and the transformation of values in islamists groups.

Key words: democratic evolution; moderation; Moroccans islamists; incentives.

Desde principios de los noventa, la alianza entre el wahabismo (1) y el islamismo patrocinada por Arabia Saudita a fin de hacer frente al eje formado por los Estados árabes nacionalistas ha ido perdiendo fuerza. En muchos países los movimientos islamistas han entrado así en una dinámica revisionista, que les ha conducido a abandonar su postulado inicial de «la universalidad de la ideología y la localidad de la organización», reemplazándolo por una localidad de la ideología y de la organización por igual. Gracias a tales cambios, estos movimientos han logrado acomodarse mejor al contexto socio-político local. De este modo, algunos de ellos, como ocurre en Marruecos, han pasado a aceptar la legitimidad del sistema monárquico. Otros han abandonado el objetivo de crear un Estado islamista, como hicieron las poderosas agrupaciones de Indonesia, el partido Al-Wasat, en Egipto, el Frente de Acción Islámica, en Jordania, y el Movimiento de Unidad y Reforma, en Marruecos. Al mismo tiempo, todos estos grupos aceptan ahora la democracia como una aplicación moderna del principio de la *chura* o consulta. De igual forma, en varias partes del mundo musulmán se ha ido extendiendo el llamado «fenómeno justicia y desarrollo», ya que muchos países, como Marruecos, Mauritania y otros, están conociendo réplicas, aunque diferentes en magnitud, de la experiencia pionera del Partido de la Justicia y del Desarrollo en Turquía (Tamam, 2008).

(1) Doctrina jurídica dominante en Arabia Saudita. Destaca por su rigidez e inflexibilidad en la interpretación y aplicación de las leyes de la *charia'a*.

Los cambios experimentados por estos movimientos islamistas han vuelto a plantear una vez más en el ámbito del análisis político la discusión sobre la llamada «paradoja democrática». Así, se ha reavivado el temor a que la inclusión en el proceso democrático sirviese el poder en bandeja a unos movimientos que ni son democráticos ni respetan realmente las reglas del juego político. El dilema acerca de la inclusión o la exclusión de los grupos islamistas, oposición mayoritaria en muchos países árabes, se encuentra de este modo enclavado en el centro del debate político.

Muchos observadores consideran que la evolución democrática de los islamistas reviste un carácter ambiguo y ven su decisión de participar en el juego político como una mera táctica, adoptada con vistas a imponer más adelante un régimen genuinamente islamista. En este sentido, Licas (1995) afirma que los llamados «islamistas democráticos» no son democráticos en absoluto y que su meta sigue consistiendo en imponer un sistema totalitario. Waterbury (1995) coincide con esta conclusión. En su opinión, los islamistas no son capaces de evolucionar, debido, entre otros factores, a su apego a los textos sagrados, apego que les dificulta adoptar políticas más pragmáticas. Otros autores sostienen, en cambio, que, bajo ciertas condiciones, sería posible una evolución democrática de los grupos islamistas. Schwedler (2007) y Wichham (2004) atestiguan esta evolución en el caso del partido de Al-Wasat de Egipto y del Frente de Acción Islámica de Jordania, hecho que es posible deducir, según Schwedler, del estudio de los debates internos de estas formaciones. Por su parte, el egipcio Ibrahim (2007), Catedrático de Ciencia Política y activista pro-Derechos Humanos, afirma que a través de sus discusiones con los líderes islamistas encarcelados ha corroborado las convicciones democráticas de estos últimos, por lo que hace un llamamiento a formar un frente democrático junto a ellos.

En este trabajo se examinan las distintas condiciones que podrían favorecer un cambio estratégico e ideológico en los movimientos islamistas hacia posiciones democráticas. Para ello se estudia el caso concreto de estas formaciones en Marruecos. En este país nos encontramos con dos potentes movimientos pertenecientes a esta corriente y que han ido avanzando con el tiempo hacia posiciones más avanzadas en lo que se refiere a la aceptación del pluralismo, la democracia y los derechos humanos. Esta circunstancia convierte a Marruecos en un ámbito privilegiado para la investigación tendente a determinar cuáles son los factores concretos que podrían alentar una eventual evolución democrática en los movimientos islamistas. De este modo, el estudio de estos dos movimientos nos permitirá someter a control nuestras hipótesis dentro de un contexto bien delimitado. Asimismo, nos ayudará también a calibrar los efectos que la variación en algunos elementos

de este contexto puede producir sobre la evolución de las organizaciones de corte islamista.

El caso marroquí reviste una gran importancia debido también a:

1) Su carácter antagonico con respecto al caso turco en lo que atañe a sus aspectos institucionales y a los fundamentos de la legitimidad de su sistema político, ya que, frente al laicismo oficial de la república turca, el régimen marroquí se caracteriza por ser una monarquía con un fuerte componente de legitimación religiosa. 2) La naturaleza específica del régimen marroquí, al que podemos caracterizar como una «dictablanda». Este rasgo suyo nos permite analizar con mayor claridad el efecto de las *oportunidades* políticas, como la participación electoral, y de las *restricciones*, como las prácticas de exclusión y represión de los disidentes, todas las cuales modelan los incentivos que instan a la moderación de estas formaciones.

Nuestro objetivo estriba, a través del estudio de la evolución sufrida por el Grupo Justicia y Espiritualidad y por el Partido de la Justicia y del Desarrollo, en demostrar que los partidos islamistas pueden conducirse perfectamente como actores racionales, capaces de calcular estratégicamente los costes y los beneficios de sus actividades y sus tomas de posición. Creemos también que, al igual que sucedió antaño con los partidos radicales europeos— socialistas, comunistas, católicos—, existe una clara ecuación entre el incremento de la moderación y los beneficios obtenidos en las contiendas electorales y en la actividad política en general.

I. LA EVOLUCIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La transformación y el cambio son un componente constante en la vida de los partidos políticos y de los movimientos sociales, en cuanto que mecanismos de adaptación a un entorno complejo y cambiante. Panebianco afirma que estos cambios son la consecuencia «de una crisis organizativa desencadenada por una fuerte presión ambiental» (Panebianco, 1990: 455). En los contextos democráticos la presión exterior suele ejercerse sobre todo a través de los procesos electorales. Las oportunidades y restricciones vinculadas a las elecciones han sido, así, el gran catalizador del cambio en los movimientos y en los partidos políticos europeos. Esta adaptabilidad ha tomado la forma de una moderación gradual de las estrategias y de la ideologías, en busca de unos mejores resultados electorales. Para ello, se ha procurado acercarse a las posiciones del votante medio, quien no suele premiar los programas radicales. Este fue por ejemplo el caso del movimiento obrero europeo. A finales del siglo XIX los partidos socialistas creyeron que estaban ante

la oportunidad de llevar a cabo las transformaciones revolucionarias propugnadas por su ideología participando en los procesos electorales y confiando en la fuerza numérica del proletariado. Sin embargo, el proletariado no llegó a formar la mayoría del electorado en ninguna sociedad y el juego electoral no se ha convertido en un instrumento revolucionario (Przeworski, 1988: 41). La constatación de todos estos hechos condujo a los socialistas a un cambio de estrategia, por el que pasaron de la revolución a la reforma y buscaron aliados entre la clase media para mejorar sus resultados electorales, contentándose así con un mero «ejercicio de poder» en lugar de la anteriormente ansiada «conquista de poder», es decir, sacrificando la victoria socialista en aras de la victoria electoral. De igual manera, la democracia cristiana europea constituía en sus orígenes un proyecto político desleal y crítico con el liberalismo. Rechazaba el sistema democrático y la separación entre el Estado y la Iglesia y pretendía lanzar una cruzada contra el liberalismo, participando en sus instituciones únicamente con el fin de destruirlas desde dentro. Pero, al igual que ocurrió con los socialistas, los católicos también tuvieron que ir moderando sus ideas y estrategias. Su percepción de que podían acceder al poder mediante las elecciones, sobreestimando con ello su verdadero apoyo social, llevó a los partidos católicos, al igual que a los socialistas, a participar en ellas. No obstante, el descubrimiento de su naturaleza minoritaria, y de su consiguiente imposibilidad de formar gobierno sin un acercamiento previo a un electorado y/o a fuerzas políticas no religiosas, les condujo a moderar sus posiciones iniciales. De este modo, según Kalyvas, «la moderación como resultado de las restricciones electorales fue el camino seguido por la mayoría de los partidos católicos europeos del siglo XIX» (Kalyvas, 1999). En las últimas décadas del siglo pasado, las restricciones electorales siguieron presionando a los partidos políticos, alentando en su seno la moderación, como ha sido también el caso de los partidos comunistas europeos (Ramiro Fernández, 2004), los partidos populistas de Latinoamérica (Levitsky y Burgess, 2003) y los verdes en Europa occidental (Berman, 1997).

Con todo, las restricciones electorales no son el único factor que incita a la moderación. Otros factores importantes consisten en el cambio en el sistema de creencias de los partidos políticos (Sánchez Cuenca, 2004) y en la búsqueda de la supervivencia organizacional, ya citada por Michele (1959). En realidad, como observa Przeworski, no fue sólo la percepción de los socialistas de su posibilidad de acceder al poder lo que moderó sus estrategias iniciales, sino también su experiencia de las derrotas y la represión sufridas tras las huelgas masivas que realizaron para reivindicar la concesión de mayores derechos sociales, como ocurrió a principios del siglo pasado en países

como Bélgica, en 1902, Noruega, en 1921, y Gran Bretaña, en 1926. En todos estos casos «la representación parlamentaria resultó necesaria para proteger al movimiento contra la represión» (1988: 23). De igual modo, Kalyvas (1998) observa en el caso de Bélgica la influencia de la represión política en la marcha hacia la moderación de los católicos. Según el autor, en la Bélgica de 1884 se produjo una situación en donde el partido católico mayoritario se enfrentaba a una élite minoritaria apoyada por las fuerzas armadas.

Esta decisión es fruto, en suma, de un cálculo estratégico, en el que, según Sánchez Cuenca (2004), se sopesan las ganancias derivadas de ganar las elecciones, de un lado, y las pérdidas ocasionadas en los principios ideológicos, del otro. La probabilidad de que se evolucione hacia la moderación depende entonces de la cuantía del precio pagado en términos ideológicos, comparada con la mejora en la posición del partido. El partido en la oposición puede considerar que el resultado derivado de la moderación no compensa el sacrificio ideológico que implica. Calcula que a largo plazo la fidelidad a sus posiciones ideológicas le permitirá conquistar el voto de la mayoría de los ciudadanos. Se ve capaz de moldear las preferencias del electorado a largo plazo y de recabar el voto de quienes buscan ante todo satisfacer una necesidad expresiva, defendiendo algunos principios ideológicos, y no se ve obligado a conseguir votos a toda costa, sino a defender de manera autónoma sus ideales (Sánchez Cuenca, 2004).

II. LA EVOLUCIÓN DE LOS MOVIMIENTOS ISLAMISTAS

Los islamistas no han sido una excepción con respecto a esta dinámica general. Su capacidad de adaptación ha sido ya constatada incluso en ausencia de los factores que la han incentivado en el contexto europeo (Fuller, 2004; Wickham, 2004). La moderación de los islamistas ha oscilado entre la existente solamente en el nivel de las tácticas y aquella otra que ha alcanzado también a la ideología. En el primer caso, se intenta conseguir el objetivo inicial de instaurar un Estado islámico operando a través de los instrumentos democráticos; en el segundo, este mismo objetivo es abandonado, como ha sido el caso de los modernistas musulmanes indonesios (Langohr, 2001). Los diversos autores citan una variedad de incentivos que han propiciado esta adaptabilidad. Por un lado, tenemos el objetivo de los islamistas de proteger sus redes de servicios sociales, que les deparan un cuantioso apoyo social (Langohr, 2001; Wickham, 2004). Otro factor a tener en cuenta es el aprendizaje político. Este aprendizaje supone que la interacción de los líderes con otras fuerzas políticas, formando coaliciones con ellas a favor de

ciertas reformas, junto con su inmersión en las direcciones de sindicatos y los colegios profesionales y el desarrollo de sus redes de servicios sociales les ha llevado a cambiar la «política de los principios» por la «política de la responsabilidad». Así, estas interacciones les acostumbraron a los procesos de toma y daca. Otro factor, según Langohr (2001), estriba de la relación entre Estado e islamistas. De acuerdo con este autor, la relación entre estos dos actores no se basa en una separación absoluta. Muchos islamistas forman parte del aparato del Estado y cuando controlan secciones importantes de este aparato, como es el caso del Frente de Acción Islamista en Jordania, que dirige el Ministerio de Educación, es más probable que moderen su actitud frente al Estado. Otros autores enfatizan la influencia de los factores clásicos en el análisis de la adaptabilidad y el cambio de los partidos políticos. Aquí el cambio es incentivado por la búsqueda de protección frente a la represión estatal, recurriendo a los ideales compartidos de la democracia y de derechos humanos (Fuller, 2004; Onis, 2001). Por otro lado, a pesar de la ausencia de una competencia política real, se puede observar una influencia de la dinámica electoral en la evolución de los islamistas, incluso en el caso de aquellos de carácter violento, como Al-Jamaat Al-Islamyya en Egipto, a la que según Al-Sayyid (2003) sus cálculos estratégicos le condujeron a abandonar la violencia a favor de la actividad política moderada. En estos casos, según Wickham (2004), incluso la liberalización puede llevar a la moderación de la oposición. Aquí lo que cuenta no es la integración inmediata del partido en la política competitiva, sino la perspectiva de una inclusión futura. Por su parte, Vali (2005) combina al factor electoral con el factor de la represión. El surgimiento de los partidos de la democracia musulmana responde no a una reflexión cultural, sino a un esfuerzo de los actores políticos por maximizar sus ganancias políticas, sobre todo mediante la captación de los electores de centro. No obstante, la posibilidad de que surja esta tendencia islamista pro-democrática se correlaciona con otros factores. El más importante de ellos es la existencia de una democratización en la que la institución militar conserva un cierto control sobre la vida política. Los otros factores son la existencia de una clase media importante y de una competición intensa, lo que fuerza a los partidos religiosos a la moderación política y les empuja hacia el centro. El efecto represión influye a través de: 1) la reducción del margen de manobra de los islamistas, 2) el deseo de todas las formaciones de evitar una confrontación con los militares, 3) la adopción de un compromiso mayor con las elecciones y la formación de coaliciones políticas.

III. EL PARTIDO DE LA JUSTICIA Y EL DESARROLLO

El punto de partida de este partido fue la fundación por Muti', un antiguo militante destacado de la Unión Nacional de Fuerzas Populares, de la primera formación del Islam político marroquí: el Movimiento de la Juventud Islámica, en octubre de 1972. En un primer momento, parecía que las autoridades toleraban al recién nacido como una pieza más en el juego de contrapesos que establecieron durante la fase álgida de su confrontación con la oposición socialista. Sin embargo, la Juventud Islámica no tardó mucho en traspasar los límites establecidos y hacer visible su dimensión amenazante para el propio poder, adhiriéndose a las tesis del islamismo más radical, tal y como habían sido teorizadas por pensadores originarios de los Hermanos Musulmanes egipcios, que se desmarcaron de su línea general después de la confrontación con Nasser en los años sesenta, como fue el caso de Said Qutb, la principal figura de esta tendencia.

1. *Debilidad organizativa y moderación estratégica*

El asesinato del líder socialista Omar Benjelloun en 1975, al parecer a manos de miembros de esta organización, volvió patente su peligrosidad para el poder. Este no dudó en afrontarla de manera drástica. De resultas de ello, decenas de sus miembros fueron detenidos y condenados a largas penas de prisión, el líder fundador del movimiento se exilió y la Juventud Islámica se derrumbó, dando lugar a una serie de grupúsculos clandestinos y dispersos. El grupo más importante mantuvo su lealtad a Muti' durante un tiempo. Sin embargo, las posiciones cada vez más radicales de este último llevaron a este grupo a romper con él y a crear la nueva formación «Al-Jamaat Al-Islamyya» —el «Grupo Islámico»— en 1981. Este grupo proclamó su rechazo de la violencia y el terrorismo y su aceptación de la institución monárquica y de la doctrina religiosa *maliki* (2), oficial en Marruecos.

Amenazados por la represión de las autoridades y enfrentados a la ausencia de cualquier estructura de oportunidad política, estos grupúsculos van a desarrollar un proceso de aprendizaje y adaptación e intentarán la construcción de estructuras de oportunidad política a través de dos mecanismos: 1) envío reiterado de señales tranquilizadoras para el régimen, 2) realización de

(2) Una de las cuatro grandes doctrinas de la jurisprudencia *suní*, dominante en los países del Magreb. Destaca por su flexibilidad y pragmatismo. Toma en cuenta los intereses, necesidades y costumbres locales a la hora de formular los dictámenes religiosos.

un proceso cauteloso y gradual de unificación de la familia dispersa de la antigua Juventud Islámica.

En 1986 el llamado grupo de Casablanca, se incorporó a la Al-Jamaat Al-Islamiyya. En 1992, el grupo cambió de nombre, pasando a llamarse Harakat Al-Islah wa At-taydid —Movimiento de Reforma y Renovación— a fin de evitar la posible acusación de pretender monopolizar el Islam, que podría sugerir su antigua denominación. Este cambio de nombre se inscribe dentro de los esfuerzos que desarrollaba el movimiento para lograr su reconocimiento legal por parte de las autoridades. En paralelo a este proceso de reagrupamiento dentro del núcleo central de las distintas fracciones de la Juventud Islámica, otros grupúsculos emprendieron también una dinámica de unificación independiente, que incluyó también a grupos locales que no habían pertenecido a la Juventud Islámica. De este modo, en 1994 la asociación Ash-Shuruk —El Amanecer— y el grupo Opción Revolucionaria se fusionaron con la Asociación de la Predicación Islámica en Fez y la Asociación Islámica en Kasar Alkabir y fundaron la Liga del Futuro Islámico, bajo la dirección del destacado ulema Arraissouni. En 1996, las dos grandes formaciones, la central y la paralela, el Movimiento de Reforma y Renovación y la Liga del Futuro Islámico, culminaron su proceso de unificación y se fusionaron en el Movimiento de Unificación y Reforma.

Todos estos procesos fueron llevados a cabo con cautela y una insistencia permanente en el carácter pacífico y leal del movimiento. Los líderes reiteraron su rechazo a la tendencia golpista radical y abogaron por la acción pacífica a través de las instituciones, así como por la necesidad de preservar el orden y la estabilidad política. Benkiran, a quien se puede considerar el principal artífice de este proceso, insistió una y otra vez en el carácter legítimo de la Monarquía marroquí, desde el punto de vista religioso y constitucional. Según este líder, la Monarquía «es un don que Dios ha concedido al movimiento islámico en Marruecos» (Mouktadir, 2005). Según Arraissouni «la salida de Marruecos de sus apuros no puede ser otra cosa que una revolución encabezada por el Monarca, con su status y popularidad y con sus competencias constitucionales, políticas y de facto» y esto requiere según él mismo «una transición desde el gobierno de Su Majestad hasta el gobierno del Príncipe de los Creyentes» (Hamada, 2001).

Sin embargo, a pesar de todas estas concesiones y declaraciones de lealtad, esta formación no logró la autorización del poder para fundar un partido político. El 14 de mayo del 1992 el Movimiento de Reforma y Renovación presentó una solicitud de inscripción del Partido de la Renovación Nacional y, a pesar de su insistencia en la lealtad del partido a las instituciones del Estado, como indica el artículo 4.º de sus estatutos, «el partido funciona den-

tro del marco de la Monarquía Constitucional y las leyes vigentes en el Reino», la respuesta del Gobernador de Rabat-Salé fue negativa. En el comunicado oficial de denegación se puede leer: «les comunico que legalmente es imposible fundar este partido, ya que uno de los objetivos descritos en sus estatutos contradice las leyes vigentes». La causa principal que motivó la denegación de la autorización del Partido de Renovación Nacional parece haber estribado en su fundamentación religiosa, tal y como se aclararía posteriormente con la prohibición explícita por parte de la Ley de Partidos de la fundación de partidos de ideología religiosa. Esta decisión gubernamental no despertó el rechazo de los demás partidos políticos, que veían con aprehensión la posible aparición de un competidor islamista, que pudiese modificar los equilibrios políticos existentes previamente. Por otra parte, los islamistas semileales de Justicia y Espiritualidad rechazaron todo acercamiento islamista al poder bajo las condiciones políticas y constitucionales imperantes, ya que ello implicaría para ellos otorgarle una mayor legitimidad sin exigirle nada a cambio.

Los intentos de participación política islamista no se detuvieron sin embargo. En las legislativas de 1993 algunos dirigentes del movimiento se presentaron como candidatos bajo las siglas de un pequeño partido Consulta y Independencia, pero no obtuvieron escaños. Más tarde hubo intentos de aproximación al Partido de la Independencia, que los líderes islamistas consideran «estratégicamente... una formación próxima a los movimientos islámicos» (Layadi y Rerhaye, 1998: 182). Sin embargo, este partido condicionó la unificación a que los miembros de Unión y Reforma integraran sus filas como individuos y no como movimiento, lo que ellos rechazaron rotundamente. Después de este fracaso del acercamiento al Partido de la Independencia, los dirigentes de MUR se dirigieron al Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD), fundado en 1967 por El-Khatib, un antiguo dirigente del Ejército de Liberación Nacional, después de su expulsión del Movimiento Popular (3) tras haber criticado la decisión del Rey Hassan II de imponer el estado de excepción. El MPCD permaneció durante décadas como un cascarón vacío. El-Khatib aceptó la integración del MUR en su partido y la fusión se llevó a cabo sobre la base del reconocimiento de la Monarquía Constitucional, el rechazo de la violencia y la acción al servicio del Islam (Layadi y Rerhaye, 1998:181) y dio lugar a la creación del Partido de la Justicia y del Desarrollo.

(3) El Movimiento Popular fue un partido formado en 1959 por líderes de la resistencia nacional, como un frente rural aliado de la Monarquía, con vistas a frenar las ambiciones hegemónicas del Partido de la Independencia, que buscaba imponer un sistema de partido único.

2. La moderación ideológica

La evolución ideológica de los islamistas del PJD se refleja en la propia denominación del partido, que ha evitado la palabra «islámico», tradicionalmente presente en la denominación de la mayoría de los movimientos islamistas. Este énfasis en los asuntos vinculados con la justicia y el desarrollo refleja en estos islamistas un cambio ideológico, que implica el desplazamiento de sus preocupaciones desde lo político a lo social. De este modo, el partido abandonó el objetivo del establecimiento del Estado islámico, porque éste, ya existe en Marruecos. En palabras de El-Otmani, el *ex* —Secretario General del partido— «Marruecos es musulmán desde hace 15 siglos. Así, en nuestra literatura no van a encontrar temas como el establecimiento del Estado islámico, porque éste existe ya realmente» (Ach-Chark Al-Awsat, 2007). También hay que destacar que el partido no hizo suyo el lema islamista tradicional de «el Islam es la solución». Por otro lado, la aplicación de la *chari'a* constituye en el partido una preocupación, pero no una prioridad. En palabras de su líder, «las prioridades del PJD son la lucha contra la corrupción y el fomento de la ética en la administración y en la vida pública» (Maribouna, 2004).

La génesis de estos cambios se remonta a la época posterior al derrumbamiento de Ach-Chabiba. En los mediados de los años ochenta, el líder de Al-Jamaat Al-Islamiya contribuyó decisivamente a la evolución ideológica de su movimiento hacia el realismo político. Benkiran realizó una profunda autocritica de la experiencia islamista marroquí, criticó la centralidad de lo político y el objetivo del establecimiento del Estado islámico en el programa ideológico del movimiento. En cambio, reivindicó una mutación hacia la actividad social y la conversión del objetivo de la instauración del Estado islámico en otro objetivo distinto al que denominó «la instauración de la religión» en el individuo musulmán, que tiene que emprender una autocritica, en vez de culpar a los regímenes políticos o a las potencias internacionales de la decadencia de la comunidad musulmana. Al mismo tiempo, consideró la legitimidad religiosa del régimen marroquí como una ventaja para el movimiento islamista y realizó un llamamiento para la actuación dentro del marco institucional de la Monarquía (Yatim, 2006: 38). El pragmatismo de Benkiran se consolidaría con las contribuciones que hizo el otro líder del movimiento, Arraissouni, en su calidad de ulema en la materia de «jurisprudencia de fundamentos», de la que más tarde se sirvió para la actividad política. Basándose en los cálculos de costes y beneficios que establece la doctrina *maliki*, Arraissouni propuso la idea del «acercamiento», según la cual los objetivos de la *chari'a* no exigen un cumplimiento perfecto de los man-

damientos religiosos, sino solamente un acercamiento razonable a ellos (Yatim, 2006: 34).

En este planteamiento, la democracia puede ser un acercamiento al objetivo de la *chura*. De este modo, según Arraissouni «la organización de la *chura* ha tomado muchas formas, la más famosa, madura y difundida es la forma democrática» (2004, 50). Así, el MUR declara en el documento «Elecciones y Orientaciones» (2003) su adopción de la democracia como mecanismo para organizar y ordenar la competencia política, considerándola como «un gran logro para la humanidad... y un mecanismo para la aplicación de la *chura* a nivel institucional». La evolución de los islamistas del PJD, siguió su curso y llegó a negar incluso el carácter religioso del partido, según Al-Otmani: «el PJD, no es un partido religioso, o un partido formado sobre una base religiosa, sino un partido político nacional, pero que está orgulloso de partir de la referencia islámica del Estado marroquí» (Ach-Chark Al-Awsat, 2004). Estos cambios en los islamistas del PJD, demuestran que se ha producido una conversión desde el tipo de partido religioso fundamentalista, al tipo de partido religioso confesional. De acuerdo con la terminología de Diamond y Gunther (2003), mientras que el primero busca una reorganización del Estado y la sociedad en conformidad con unas estrictas reglas religiosas, el segundo es pluralista, democrático y tolerante. Un cambio que reconoce Benkiran «nuestro movimiento ha sido un movimiento subversivo, clandestino y sobre todo un movimiento de rechazo, pero hemos evolucionado y hemos cambiado nuestras ideas y así lo decimos claramente» (Layadi y Rerhaye, 1998: 179).

IV. EL GRUPO JUSTICIA Y ESPIRITUALIDAD

Este movimiento fue fundado por el *cheij* (4) Abdessalam Yassin, alto funcionario del Ministerio de Educación y número dos de la *tariqa* (5) Bouchishia, actualmente la más importante en el campo del sufismo marroquí. Yassin inició su trayectoria reivindicativa remitiendo una extensa misiva al Rey de Marruecos en 1974, en la que le pedía que regresase a la «vía recta» y que se guiase por el modelo del piadoso y austero Califa Omeya Omar Ibn Abdel Azíz (6) (717-720), condicionando su propia lealtad al régimen al cum-

(4) Literalmente significa anciano. Se aplica a los jefes de las cofradías religiosas.

(5) Cofradía agrupada en torno a un *cheij* muerto o vivo. El término *zauia* se aplica a los lugares de devoción y encuentro de los miembros de la cofradía.

(6) Califa Omeya famoso por su piedad, austeridad y sentido de justicia. Obligó a todos los miembros de la familia real a devolver sus extravagantes riquezas a la tesorería, lo que le granjeó la enemistad de sus allegados. Murió envenenado.

plimiento de estos dos requisitos. Esta iniciativa le costó tres años de cautiverio, que transcurrieron entre la cárcel y un hospital psiquiátrico. A principios de los ochenta, después de un esfuerzo fallido por unificar el abanico de las atomizadas asociaciones islámicas, terminó creando su propio grupo Osrat Al-Jamaat, en 1981, y, desde 1985, el grupo Al-Adl wa Al-Ihsan, Justicia y Espiritualidad.

Desde sus inicios el GJE insistió en su oposición a un régimen ilegítimo de acuerdo a los mandamientos del Islam e hizo un llamamiento a establecer un verdadero Estado islámico mediante un levantamiento popular pacífico, al que denominó qauama —nombre tomado de las revueltas del primer chiísmo contra Omeyas y Abbasíes—. No obstante, el movimiento insistió en rechazar el uso de la violencia como medio para lograr sus objetivos. Sin embargo, desde su fundación su discurso político radical y desleal le granjeó un enfrentamiento continuo y prolongado con el régimen.

La democracia en cuanto que ideal no era el objetivo del movimiento en sus primeros años. Su temprana literatura no escondió su voluntad de imponer la islamización de la sociedad marroquí. En el *Al-Minhaj An-Nabawi* —senda profética— escrito en los inicios de los 80 se puede leer: «en los países musulmanes no encontramos vacilaciones entre las filas de los partidos políticos, sobre todo los comunistas y los laicistas, en proclamar su voluntad de imponer sus sistemas y difundir su línea política orientada al establecimiento del Estado socialista y laico, ¿tendremos nosotros menos ambición y lucidez, nosotros que somos musulmanes en países musulmanes?» (1994:30). En otras citas del mismo libro el *cheij* insiste en que «el Islam tiene su propia legitimidad diferente de la legitimidad de la democracia» (1994: 34). A pesar de este recelo hacia la democracia, el movimiento demostró cierta tendencia deliberativa y cuasi-democrática en la teorización del futuro Estado islámico: habría elecciones, texto constitucional y limitación de poderes. En cuanto a las estructuras internas de la organización, parece que las elecciones juegan un cierto papel en la designación de los mandatarios; el líder supremo es elegido con los votos de los responsables de las secciones locales, reunidos en un congreso nacional, mientras que los líderes de la línea intermedia son designados por sus unidades para integrar la unidad superior. No obstante, la elección realizada por la unidad inferior debe ser ratificada por la superior (1994: 70).

1. *Fuerza organizativa y capacidad de resistencia*

El GJE ha demostrado una gran capacidad de resistencia frente a las campañas represivas de las autoridades. Esta capacidad se debe a que el GJE está bien insertado dentro de las estructuras sociales y culturales del país. Sus planeamientos encuentran un claro apoyo en amplios sectores sociales, ya que el *cheij* Yassin ha desarrollado un discurso de carácter global y muy elaborado. Se dirige a la intelectualidad con unas tesis críticas y renovadoras del pensamiento islamista cristalizado originalmente por los Hermanos Musulmanes egipcios, pero también consigue adentrarse en el Marruecos profundo, gracias a su recurso al tipo de religiosidad que más impacto ha tenido en la sociedad marroquí a lo largo de su historia, es decir, el sufismo o misticismo musulmán. Según las tesis del GJE, la meta última de este grupo estriba en ayudar al individuo musulmán a emprender el camino espiritual hacia Dios. Su entrada en la arena política ha sido forzada por unas condiciones socioeconómicas que no le permiten al individuo emprender este camino, preocupado como está por su supervivencia diaria. Esta meta se refleja en el propio nombre del movimiento Justicia y Espiritualidad. Mientras que la espiritualidad es la meta final, la justicia es el instrumento que permite al individuo proseguir con su desarrollo personal. El grupo sigue las enseñanzas sufíes, que insisten en que la educación espiritual exige la vinculación a un maestro espiritual, cosa que los demás islamistas denuncian como una herejía inaceptable. Sin embargo, esta concepción permite a Yassin tender un puente entre el Marruecos profundo, muy apegado al sufismo, y las tesis del islamismo ortodoxo.

Esta dimensión dual del movimiento le permite competir además dentro del campo de los símbolos y rituales que otorgan una legitimidad religiosa a lo político. Aquí Yassin se enfrenta al Jerife Príncipe de los Creyentes, reivindicando su propia condición de santo jerife, maestro y ulema. También recaba una legitimidad histórica y religiosa de su actividad; después de todo, Yassin no está haciendo nada nuevo, sino que únicamente está imitando a antecesores legítimos, que todavía siguen presentes en el imaginario colectivo. A modo de ejemplo, se puede citar el caso del fundador de la *tariqa* Kitanya, que denunció las desviaciones del Sultán Abdelhafid (1908-1912). Lo mismo ocurre con el Cherif Al-Wazani respecto al poderoso Sultán Mulay Ismael (1677-1712) y otras figuras como el Al-Hahi, el Al-Yousi, Gessous..., etc. La simple denuncia de los ulemas o de los sufíes puede llegar a provocar un levantamiento armado, como fue en caso de la sublevación del *cheij* sufi Aboubaker Ben Mhaoush quien se enfrentó al Sultán Mulay Sulaimán (1792-1822) en la batalla de Landa 1820 y le hizo prisionero (Hart, 1997).

2. *El cambio estratégico e ideológico*

En la década de los noventa y frente a la actividad frenética en la que estaban inmersos los actores políticos, a la búsqueda de un compromiso que les permitiera iniciar un proceso de reformas, Yassin entró también en acción e inauguró un diálogo con las fuerzas democráticas, publicando su libro *Diálogo con los honorables señores demócratas*, que refleja una clara evolución ideológica y estratégica con respecto a sus posturas políticas iniciales. En este libro Yassin declaró su apoyo incondicional al sistema democrático, en cuanto que mecanismo institucional que organiza la competencia entre las fuerzas políticas y permite la alternancia en el poder, pero expuso sus recelos hacia la dimensión ideológica de la democracia liberal, sobre todo su inherente laicidad. Sin embargo, aprobó la democracia schumpeteriana, aceptando las elecciones libres y competitivas como modo de designar a los gobernantes, cumpliendo con la condición del mínimo electoral para la democracia.

En el mismo libro propuso a las fuerzas democráticas la fundación de una coalición opositora sobre la base de un «pacto islámico». Sin embargo, puso una condición en su propuesta: el primer punto en el pacto debía ser el Islam y lo demás podría ser luego discutido. La respuesta de los partidos, que en ese momento estaban atrapados en la negociación con el Monarca, fluctuó entre reprocharle a Yassin haber condicionado el pacto, acusarle de manifestar una posición vacilante y ambigua hacia la democracia o atribuirle de manera directa la intención de reclamar la democracia como un medio para imponer después la dominación islamista. Frente a estas respuestas, Yassin volvió en 1996 a escribir otro libro *Chura y democracia*, en el que desarrolló con mayor detalle la posición de su grupo con respecto a la cuestión de la democracia. En él explica que aboga por una democracia instrumental, apegada a la filosofía de la *chura* islámica, y vuelve a proponer un pacto islámico a las fuerzas democráticas.

Al mismo tiempo, Yassin expuso posturas más avanzadas en lo que respecta a las libertades políticas y declaró su aceptación a que se incluyese en el juego político democrático a los partidos laicistas y ateos, una posición vanguardista del GJE como formación tradicional, que supera incluso las actitudes de los partidos considerados pioneros de la democracia musulmana, como el partido de Al-Wasat egipcio, que flaquea frente a tal participación. «No nos oponemos —dijo— a que un partido o un colectivo determinado anuncie su ateísmo y no nos opondríamos a que compitiese en las elecciones para probar suerte» (1996: 54). No obstante, esta postura refleja en los islamistas del GJE una actitud parecida a la de los socialistas europeos de prin-

cipios del siglo pasado. Al igual que éstos han creído en «la voluntad socialista del pueblo», los islamistas del GJE creen en «la voluntad islamista del pueblo». Del mismo modo que la convicción socialista en la fuerza numérica del proletariado convertía el sistema democrático en un instrumento al servicio de los objetivos del socialismo, Yassin afirma que a largo plazo una democracia real no hará más que consolidar las tendencias islamistas del pueblo y premiar a las formaciones políticas islamistas en detrimento de sus rivales (1996: 52).

Recientemente, las posturas del GJE han seguido evolucionando. De este modo, el cálculo estratégico le ha llevado a ceder y abandonar la condición del Islam en el pacto político y a abogar en cambio por «un pacto nacional integrador mediante un diálogo social abierto». En opinión de Al-Moutawakil, Secretario General del Consejo Político del GJE:

«Hemos insistido en nuestros manifiestos y discursos.. en la aproximación colectiva para solucionar los dilemas de nuestro país. Esta aproximación se funda en el consenso alrededor de un pacto fundacional que rompa con el autoritarismo y se basa en la participación y en la movilización general. Las experiencias de transición democrática en nuestra vecina septentrional, España, en algunos países de Sudamérica y el suroeste asiático, a pesar de la diversidad de los contextos y circunstancias, confirman la utilidad y eficacia de esta aproximación.»

En esta ocasión no hay condiciones previas para el diálogo y todas las fuerzas políticas están llamadas a discutir el pacto político en pie de igualdad (Ach-Churuk, 2008). En conformidad con esta línea, el Consejo de la *Chura* del grupo publicó en diciembre 2007 otro llamamiento al pacto nacional mediante el documento «Todos por la Salvación», en el que ha vuelto a dejar clara su aceptación del procedimiento político democrático y ha llamado a las demás partes a colaborar por la consecución de un Marruecos democrático y desarrollado, «un Marruecos libre, democrático, desarrollado, seguro, respetuoso con los derechos humanos y reconciliado consigo mismo y con sus componentes.. es en beneficio de todos». En el mismo documento el grupo declara su lealtad a lo que denomina las reivindicaciones legítimas del pueblo, como lo son las libertades públicas, los derechos humanos y la democracia. De este modo, según los criterios de Diamond y Gunther (2003), el GJE habría pasado ya también de ser un partido religioso fundamentalista a un partido religioso confesional *denominacional*, que acepta el juego democrático y tolera a sus rivales. Al mismo tiempo, la aplicación de la *chari'a* no forma parte ya de sus objetivos más inmediatos. Según Yassin, la aplicación de ésta, en ausencia de las condiciones de bienestar económico y de una moral social elevada y consolidada no conduciría sino al desastre (2000:

162). La flexibilidad del grupo en cuanto a la *chari'a* queda aún más clara con su postura respecto a la reforma del código de familia en 2000. Mientras que el PJD rechazó el contenido de la reforma, el GJE se limitó a criticar las formas en las que se quiso instaurarla, sobretodo su imposición por ONG's internacionales. Incluso, consideró las reformas presentadas por todos como pioneras como insuficiente en relación a la protección de la mujer (Al-Ousboiya Al-Jadida, 2005).

V. LOS INCENTIVOS PARA LA EVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA DESDE UNA PERSPECTIVA COMPARADA

De los análisis anteriores se desprende que las condiciones e incentivos fundamentales para la evolución democrática estuvieron presentes en el proceso de desarrollo de los dos grupos que hemos estado estudiando. Sin embargo, hubo notorias salvedades, que reflejan, de un lado, las peculiaridades del contexto marroquí, y del otro, las peculiaridades de cada uno de estos dos grupos.

1. *La supervivencia organizacional y la represión*

Uno de los factores esenciales inherentes a la moderación política de los islamistas, y que se repiten en la literatura especializada, estriba en el papel jugado por la represión estatal, que impulsó a los islamistas a buscar refugio en el discurso propio de la democracia, tal y como han constatado Valy (2005) en el caso de Turquía y Al-Sayyid (2003) y Wickham (2004) en el del partido Al-Wasat en Egipto. Este hecho resulta a primera vista sorprendente, como afirma Wickham, habida cuenta de la suposición generalizada de que la represión tendría que radicalizar aún más a los islamistas. En el caso específico de los islamistas marroquíes, esta represión parece haber sido determinante en la evolución del PJD, limitado en cuanto a sus recursos organizativos en comparación con el GJE. El control estatal, ejercido mediante el Ministerio del Interior, estuvo presente en todos los estadios de la evolución de este movimiento, poniendo límites a sus actividades. No obstante, si la represión del régimen fue un factor que alentó la moderación política del PJD, no parece haber sido, en cambio, un factor causal directo, capaz de alentar la conversión democrática de este partido, ya que en contextos autoritarios pluralistas la represión busca obtener la lealtad de los grupos con respecto al régimen y hacerles acomodarse a las reglas del juego establecidas por él, lo

que explicaría la moderación del PJD frente al régimen, pero no en sí su evolución democrática.

En el caso del GJE, la represión del régimen no ha sido determinante en su marcha hacia la moderación. Al mismo tiempo que este grupo ha moderado su actitud hacia los demás actores políticos, ha mantenido su postura desleal hacia el régimen, a pesar de la continua represión que ha sufrido. Así, por ejemplo, el *Informe* de Amnistía Internacional del 2007 hace constar que 3.000 miembros del GJE fueron detenidos en ese año y más de 500 fueron perseguidos judicialmente. En el 2008 «la policía interrogó a lo largo del año a miles de miembros de Justicia y Espiritualidad... y al menos 267 fueron acusados de participación en reuniones no autorizadas» (*Informe Anual* de Amnistía Internacional, 2008). Incluso podría decirse que ha radicalizado sus posiciones, si se toma en cuenta la reivindicación republicana de la hija de Yassin, algo que contradice las posturas reformistas iniciales de la organización con respecto a la institución monárquica. Nadia Yassin caracterizó la institución monárquica actual como «un insulto para los marroquíes y una injusticia política» (2005). En este caso tampoco la represión del régimen puede ser considerada como un mecanismo causal directo en la evolución democrática del grupo.

2. *El aprendizaje político y el cambio de la cultura política*

Uno de los factores esenciales que fueron citados para justificar la evolución hacia la moderación de los islamistas es el cambio en los valores y creencias de sus líderes, en gran medida como consecuencia de su interacción con las fuerzas laicas en los países árabes (Langohr, 2004). El cambio en el sistema de valores y creencias ha sido más marcado en el caso del PJD. Su flexibilidad ideológica le permitió emprender un rápido proceso de aprendizaje, que le condujo a considerar la democracia como el mejor mecanismo para la aplicación del principio de la *chura*. La ausencia de un aparato ideológico rígido le facilitó asimismo el uso del discurso democrático con una mayor fluidez que la del GJE. Este cambio en la cultura política del partido se refleja en la facilidad con que el MUR y el PJD cambian de dirigentes, lo que los observadores políticos han denominado la «lección MUR», habida cuenta de la perennidad en el liderazgo de las demás fuerzas políticas. El PJD también destaca como el partido político marroquí con una estructura interna más democrática. No obstante, este cambio ideológico no se ha visto libre de conflictos. Una parte del sector más radical del movimiento no lo ha aceptado. La figura más destacada a este respecto ha sido la de

Al-Ansari, miembro del Consejo Ejecutivo del MUR y uno de los ideólogos más destacados del movimiento, quien dimitió, protagonizando un debate en la prensa nacional con la publicación de su libro *Los seis errores del movimiento islamista*, en el que criticó entre otras cosas la conversión de la democracia en un «ídolo» y en un «valor absoluto» para el PJD y el MUR, incluso dentro de su propia estructura organizativa, lo que en su opinión ha dañado seriamente al movimiento, al permitir a personas no cualificadas acceder a las posiciones de autoridad (Al-Ansari, 2007: 79).

El cambio en la cultura política del GJE es menos visible. La rigidez de su aparato ideológico, que aboga por una pureza conceptual y terminológica, hizo difícil detectar el cambio en sus valores. El término democracia no formó parte de la doctrina ideológica del grupo, a pesar de la aceptación de que sus instituciones, instrumentos y procedimientos habían pasado a constituir mecanismos institucionales para la aplicación de la *chura*. El GJE percibía la democracia no como un mecanismo político, sino como un estilo de vida y una ideología con una visión muy determinada sobre la vida y el ser humano. Este rechazo del término «democracia», al considerarlo un significante ligado a una ideología secularista y occidentalista, fue constatado también por Ibrahim (2007) en sus debates con los islamistas egipcios. Este autor observa que estos últimos, mientras que aceptan todos los mecanismos políticos de la democracia instrumental, rechazan, en cambio, el término «democracia» debido a las connotaciones que acabamos de señalar. Por ello, que acordó con ellos llamar a la democracia instrumental *chura*. No obstante, Yassin declara aceptar la democracia liberal temporalmente, como un sustituto del autoritarismo, mientras su objetivo final sigue siendo la *chura* islámica, eso sí, completada con la democracia instrumental. Lo que realmente busca Yassin es una combinación entre lo que él llama «el espíritu de la *chura*» y la democracia instrumental. No obstante, la *chura* según Yassin debe aprender de la democracia los valores de la ciudadanía, la soberanía del pueblo, la pluralidad, la alternancia en el poder, la oposición al gobierno, la constitución, la separación entre los poderes, el gobierno de la ley y las elecciones. En su elogio de la democracia dice «la forma es sabiduría, impide las injusticias y garantiza los derechos, evita la ambigüedad y el temor al desconocido, la forma es sabiduría práctica y una garantía» (1996: 58). El proceso de aprendizaje del grupo culminó con la publicación del documento «El Grupo de Justicia y Espiritualidad, la identidad, los objetivos, posturas y medios» (2008), en el que se ha habla ya sin tabúes de su conversión democrática y su aceptación sin condiciones del pluralismo político y la alternancia en el poder.

3. *Los cálculos estratégicos y los incentivos electorales*

Según la teoría de la moderación de los partidos, el proceso electoral es el principal catalizador que incentiva esta moderación. Así, Kalyvas (1999) afirma que la moderación de los partidos católicos europeos fue el resultado de las restricciones electorales. De igual modo, Przeworski (1988) observa que los socialistas entraron en el juego político burgués para ganar las elecciones, llevar a cabo transformaciones revolucionarias y establecer leyes socialistas. Los cálculos estratégicos que se realizan bajo estas circunstancias se basan en sopesar los logros electorales y las reformas políticas conseguidas con las pérdidas en la rigidez ideológica y política (Sánchez Cuenca, 2004). Sin embargo, la diferencia entre el contexto europeo del siglo XIX y el contexto árabe actual estriba en que en este último las elecciones no pueden determinar un cambio real en el poder y no institucionalizan la incertidumbre. De este modo, la pregunta que se suele plantear consiste en por qué entonces los islamistas aceptan moderarse y participar en unas elecciones sin opciones reales, que no les permitirían el acceso al poder. Lo cierto es, sin embargo, que la oposición puede beneficiarse de la participación electoral no sólo en el caso de ganar las elecciones, aplicar políticas públicas y establecer las leyes. Las elecciones le permiten también demostrar su popularidad y, por tanto, su legitimidad y poner en jaque al gobierno, obligándole a manipular las elecciones y a desprestigiarse al hacerlo. De igual manera, le ayudan a romper su aislamiento, establecer lazos con las otras fuerzas políticas y acceder a estratos reacios al juego político extraparlamentario. No obstante, en el caso de los islamistas, los factores de mayor importancia tienen que ver con la combinación entre una estrategia de penetración en la sociedad civil y una estrategia de acceso al aparato del Estado. En el primer caso, como observa Berman (2003), las estrategias centradas en la sociedad civil constituyen para los movimientos islamistas una clara alternativa a la antigua estrategia de la revolución armada. Si esta última se dirige a capturar el Estado, para que después éste transforme la sociedad, en la estrategia de la sociedad civil el sentido está totalmente invertido, ya que primero se transforma la sociedad desde la base y luego se conquista el Estado. Muchos autores afirman que la voluntad de los islamistas de proteger y potenciar sus redes de servicios sociales, que les permiten adentrarse paulatinamente en la sociedad y les proporcionan una gran legitimidad entre la población, se encuentran detrás de su política de moderación y de participación en la apertura política restringida planteada por los regímenes (Langohr, 2001; Wickham, 2004).

En el caso del MUR y el PJD, la estrategia de la sociedad civil y del Estado parece estar siendo determinante de su conducta política. El movimiento combina su potenciación de los servicios sociales con su esfuerzo por participar en la vida institucional. La estrategia de la sociedad civil otorga al partido una imagen de eficiencia, que se suma a su legitimidad religiosa y aumenta la credibilidad de su discurso, mientras que la participación política le ayuda a proteger su red de servicios sociales, al tiempo que potencia unas relaciones de patronazgo hacia la población, al permitir a sus cuadros actuar como mediadores entre los ciudadanos y los poderes locales, hecho éste que, por otra parte, se acomoda perfectamente dentro de la lógica clientelista de la sociedad marroquí.

Otra ventaja que se deriva de la participación política y que no es contemplada por la literatura sobre evolución de los partidos islamistas, pero que nos permite entender mejor las afirmaciones de Benkiran sobre la Monarquía como un don para los islamistas marroquíes, estriba en la superioridad que detenta en Marruecos el orden religioso sobre el orden constitucional, de tal manera que el Monarca constitucional es denominado *Amir Al-muminin*, es decir, Príncipe de los Creyentes. Esta dinámica se ha puesto claramente de manifiesto, por ejemplo, en el caso del proyecto progresista de reforma de la Ley de Familia que propuso el Gobierno. El PJD culminó su movilización en contra del proyecto llamando a la intervención del Príncipe de los Creyentes. Así lo hizo éste, alegando que, debido a su carácter religioso, la regulación de esta materia era una facultad privativa del Príncipe de los Creyentes y no del Parlamento (El-Mossadeq, 2006).

En el caso del GJE las elecciones no han constituido un incentivo directo para su marcha hacia la moderación. Como explica el portavoz del grupo, «si los discursos del Rey son la ley y el único programa, y tomando en cuenta que la Constitución los consagra y prohíbe su debate.. es mero cinismo esperar algo de otra institución, ya sea del Gobierno o del Parlamento». Según Arsalan (2008), la participación en estas circunstancias es una mera ironía y los que aceptan el juego político actual son responsables de «dejar pasar la oportunidad de emprender una verdadera reforma y contribuyen a la prolongación del verdadero problema, que es el autoritarismo absoluto».

No obstante, aunque el proceso electoral, tal y como se desarrolla actualmente en Marruecos, no haya sido un incentivo significativo en la evolución democrática del GJE, no se puede afirmar lo mismo para el proceso electoral en general. Se podría decir a este respecto que el GJE estaba incentivado por un eventual proceso electoral democrático que se desarrollaría en un futuro hipotético. Por ello, sus líderes han intentado crear una oportunidad política proponiendo una coalición que presione para crear un marco de democracia

liberal, hasta que «la voluntad islamista del pueblo» dicte el establecimiento de la democracia musulmana. Es decir, el GJE, como grupo radical, ha decidido anticipar la moderación que se produce en los procesos de transición democrática, para ganar la confianza de la oposición secular y crear así una oportunidad de democratización, que dará un significado real a las elecciones. No obstante, la falta de confianza entre los actores políticos y las dificultades que mostró el grupo a la hora de expresar su evolución condenaron su estrategia al fracaso.

Por otro lado, tampoco la protección de la red de servicios sociales ha favorecido la moderación del grupo. Es más, ha tenido que pagar un alto precio por su perseverancia en su oposición al régimen, dado que el Gobierno prohíbe la actividad de cualquier entidad de la sociedad civil de la que sospeche que se encuentra relacionada con este grupo. De este modo, han sido cerradas decenas de asociaciones culturales, deportivas y asistenciales. No obstante, el GJE ha destacado por su capacidad de canalizar los servicios sociales a través de sus redes informales de solidaridad tejidas alrededor de las mezquitas, los vecindarios, los colegios, etc.

Los dos grupos confirman la conclusión de Wickham (2004) de que, incluso en contextos de apertura limitada, los grupos islamistas moderan sus estrategias. En cuanto a la tesis general enunciada por autores como el propio Wickham o Vally (2005) de que esta moderación se debe esencialmente a la represión, creemos que debe ser matizada. Mientras que resulta cierta en el caso del PJD, no se cumple, en cambio, en el del GJE. Este último grupo, al tiempo que ha moderado sus posiciones hacia los demás actores políticos, sobre todo la oposición democrática, no ha cedido frente al régimen, a pesar del permanente acoso de las autoridades. De este modo, el caso marroquí sirve para distinguir entre la moderación hacia el régimen y el cambio democrático del grupo que muchas veces se confunden. El PJD fue llevado por su debilidad en términos relativos y la represión gubernamental a compaginar su acomodación con el gobierno autoritario con su evolución democrática, mientras que el GJE pudo resistir al régimen al tiempo que también experimentó dicha evolución.

El incentivo electoral ha sido determinante en la evolución del PJD, pero no como una elección con opciones reales, sino más bien como una oportunidad capaz de facilitar a sus miembros una cierta penetración dentro del Estado, lo que les ha permitido a su vez potenciar y proteger sus redes de servicios sociales, desarrollar unas relaciones de clientelismo con los ciudadanos, influir en la política local y aprovechar la supremacía del marco político religioso. De ser así, el incentivo electoral no explicaría completamente la conversión democrática del grupo, ya que para alcanzar sus objetivos le

hubiera bastado con una mera lealtad al régimen. En cambio, los cálculos del GJE no contemplaron la participación en unas elecciones sin opciones reales. Su fuerza le impulsó a proponerse como el eje de una amplia coalición política que presionase en favor de una transición democrática, de la que se consideró el mayor beneficiario potencial gracias a su fuerza numérica.

El cambio cultural fue determinante en las dos formaciones. El PJD ha pasado de ser un movimiento subversivo y violento, como los fue Ach-Chabiba Al-Islamiyya, a convertirse en el partido con la estructura interna más democrática de todo Marruecos y el mundo árabe, considerando la democracia como la mejor forma de cumplir con el mandamiento religioso de la *chura*. De igual modo, el GJE ha pasado de contemplar la legitimidad democrática como totalmente ajena a la legitimidad del Islam, como sostenía a principios de los ochenta, a postular ahora que su objetivo final es una combinación entre el espíritu de la *chura* y las instituciones y procedimientos del sistema democrático, asumiendo la democracia como parte de su proyecto de sociedad.

La variedad en los recursos organizativos de las dos formaciones explica en parte esta diferencia en sus procesos evolutivos. El MUR, ante la ausencia de otra oportunidad política y dado su peso limitado en la sociedad marroquí en comparación con el GJE, ha elegido romper con su aislamiento, abandonando su discurso radical inicial, y emprender una estrategia de institucionalización progresiva, sobre la base de su lealtad al régimen, su conversión a los ideales democráticos y su aceptación de la participación, a través del antiguo MPCD, en el juego político de acuerdo con las reglas del mismo establecidas por las autoridades. En el caso del GJE, la legitimidad de su mensaje socio-histórico y su reclamación de la justicia social convirtió en pocos años a este grupo en la gran fuerza política del país. La fuerza del número y su base cuasi-comunitaria, dada su estructura de *tariqa* sufí, le han otorgado una notoria capacidad para resistir el acoso continuo de las autoridades y soportar el coste de sus acciones. El grupo desarrolló inicialmente un discurso radical y semileal para presionar a las autoridades y competir con los demás movimientos de protesta, sobre todo la oposición izquierdista. En circunstancias parecidas, observa Taraw, a menudo la retórica radical de los líderes desarrolla en los militantes de base una actitud intransigente, que posteriormente resta margen de maniobra a la hora de emprender negociaciones (1991: 81).

No obstante, el GJE se ha mostrado capaz de superar las trampas del discurso radical, debido en parte a la fuerza de su liderazgo político, derivado de su naturaleza cuasi-sufí. La fuerza de este liderazgo también le ha permitido el paso desde un «pensamiento grande», que aspiraba a llevar a cabo la

gauama y establecer el Califato, al «pensamiento pequeño», que busca ya solamente la participación política en una verdadera democracia para contribuir al bienestar de la población marroquí, pero sin verse obligado a mitigar su postura radical hacia el régimen.

VI. CONCLUSIÓN

En presencia de ciertas condiciones, los grupos islamistas pueden modificar sus actitudes en un sentido democratizador. El caso de los dos grandes grupos islamistas marroquíes nos invita a hacer una distinción entre dos dinámicas diferentes, a fin de entender mejor la evolución democrática de los grupos islamistas en contextos de apertura política limitada. Por un lado, tenemos la evolución hacia una mayor moderación con respecto a los regímenes autoritarios, acatando las reglas del juego que establecen estos últimos. Por el otro, nos hallamos ante una moderación entendida como la asunción progresiva del ideal democrático. En el caso del MUR, una serie de factores, como los incentivos electorales, la represión del régimen y el aprendizaje histórico, han favorecido su implicación dentro del juego político organizado por el régimen. Los objetivos que persiguió con esta moderación eran alcanzables mediante una mera declaración de lealtad a las autoridades políticas. En cambio, estos incentivos no han conseguido que el GJE modifique su postura radical hacia el régimen político, al tiempo que ha demostrado gran flexibilidad hacia los demás actores políticos, llamando a un pacto nacional que se celebre en pie de igualdad entre las diferentes fuerzas políticas, y conduzca a una transición democrática. Ello demuestra la importancia de los factores del aprendizaje y de la transformación de la cultura política, a expensas de los incentivos de las elecciones sin opción o de la represión estatal. De igual modo, la transformación de la cultura política y el aprendizaje explican la adhesión del MUR a los valores democráticos, como lo refleja igualmente su estructura organizativa interna y sus profundos esfuerzos por elaborar una justificación teológica de la democracia. En cambio, los incentivos electorales y la represión del régimen no han sido suficientes para que el GJE acepte el juego político pseudo-democrático, al tiempo que el cambio de valores permitió su desarrollo democrático.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- AL-ANSARI, Farid (2007): *Al-ajtae assita lilharakat al-islamiya bi al magreb* (Los seis errores del movimiento islamista en Marruecos), Al-kalima, Meknes.
- AL-SAYYID, Mustapha Kamel (2003): «Other Face of the Islamist Movement», *Carnegie Working Papers*, n.º 33.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2007): *Informe Anual*, www.Amnistiainternacional.org.
- (2008): *Informe Anual*, www.amnistiainternacional.org.
- ARRAISOUNI, Ahmed (2001), «Al-moasasat al-ahliya bayna al-islam wa adimoukratiya», en Said BENSALD AL-ALAWI (ed.), *Adimoukratiya wa atahawolat al-ijtimaiya fi al-marrib*, Anajah Al-Jadida, Casa Blanca.
- (2004): *Al-harakat al-islamiya sood am oufol?* (El movimiento islamista marroquí ascenso o descenso), Anajah Al-Jadida, Casablanca.
- BERMAN, Saheri (1997): «The Live of the Party», *Comparative Politics*, vol. 30, n.º 1, págs. 101-122.
- (2003), «Islamism Revolution and Civil Society», *Perspectives on Politics*, vol. 1, n.º 2.
- EL-MOSSADEQ, Rkia (2006): «La contribution des islamistes aux labyrinthes de la transition democratique», en Carmelo BELTRÁN PÉREZ (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Universidad de Granada.
- FULLER, Graham (2004): «Islamists in the Arab World: The Dance around Democracy», *Carnegie Papers*, n.º 49.
- GUNTER, Richard y Larry DIAMOND (2003): «Species of Political Parties a New Typology», *Party Politics*, vol. 9, n.º 2, págs. 167-199.
- HART, DAVID (1997): *Estructuras tribales pre-coloniales en Marruecos bereber 1960-1933*, Universidad de Granada.
- IBRAHIM, Saad Eddin (2007): «Toward Muslim Democracies», *Journal of Democracy*, vol. 18, n.º 2, págs. 5-13.
- JUSTICIA Y ESPIRITUALIDAD (2007): *Jamiaan liajli aljalass (Todos para la salvación)*, Consejo de Achura, Rabat.
- (2008): *Jamaat Aladl wa Alihsan, alhawiyat, alrayat, almawakif wa alwasaiil* (Grupo Justicia y Espiritualidad; identidad, objetivos, posturas y medios), Rabat.
- KALYVAS, Stathis (1996): *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, New Work.
- (1998): «Democracy and Religious Politics: Evidence from Belgium», *Comparative Political Studies*, vol. 31, n.º 3, págs. 292-320.
- (1999): «Unsecular Politics And Religious Mobilization», en Thomas KSELMAN y Joseph BUTTIGIEG (ed.), *European Christian Democracy*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- (2000): «Commitment Problems in Emerging Democracies: the Case of Religious Parties», *Comparative Politics*, vol. 32, n.º 4.

- LANGOHR, Vickie (2001): «Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamism and Electoral Politics», *International Journal of Middle East Studies*, 33.
- LAYADI, Fatiha y Narjis RERHAYE (1998): *Maroc, chronique d'une démocratie en devenir*, Eddif EDDIF.
- LEIKEN, Robert y Steven BROOKE (2007): «The Moderate Muslim Brotherhood», *Foreign Affairs*, vol. 86, n.º 2.
- LEVITSKY, Steven y Katrina BURGESS (2003): «Explaining Populist Party Adaptation in Latin America», *Comparative Political Studies*, vol. 36, n.º 8, págs. 859-880.
- LICAS, John (1995): «Ataharouk nahwa adimoukratia fi alwatan alarabi» (El movimiento hacia la democracia en los países árabes), en Rasan SALAMEH (ed.), *Dimokratia min dun dimokratiyin*, Markaz Dirasat Alwahda Alarabia, Beirut, Líbano.
- MACIAS AMORETTI, Juan (2006): «La democracia en la concepción ideológica del movimiento islamista de Marruecos», en Carmelo BELTRÁN PÉREZ (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Universidad de Granada.
- MICHEL, Robert (1959): *Political Parties: a Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Dover Publications, New York.
- MONTASER, Hamada (2001): «Adawla wa adin fi adabiyat alharakat al-islamiya bi-al-marib» (El Estado y la religión en la literatura del movimiento islamista en Marruecos), *Wijhat Nadar*, n.º 10.
- MOUKTADIR, Rachid (2005): «Al-mouchrakat asiyasiya inda al-islamiyin al-islahiyyin al-marariba» (La participación política de los islamistas reformistas marroquíes), *Al-moustakbal Al-aarabe*, n.º 314.
- REFORMA Y UNIÓN (2003): *Ikhtiyarat wa tawajuhat (elecciones y orientaciones)*, El Consejo Ejecutivo, Rabat.
- ONIS, Ziya (2001): «Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-Existence», *Contemporary Politics*, vol. 7, n.º 4, págs. 281-298.
- PANEBIANCO, Ángelo (1990): *Modelos de partido, organización y poder en los partidos políticos*, Alianza Editorial, Madrid.
- PRZEWORSKI, Adam (1988): *Capitalismo y social democracia*, Alianza Editorial, Madrid.
- RAMIRO FERNÁNDEZ, Luis (2004): *Cambio y adaptación a la izquierda la evolución del partido comunista de España y de Izquierda Unida (1986-2000)*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio (2004): «Party Moderation and Politicians; Ideological Rigidity», *Party Politics*, vol. 10, n.º 3, págs. 325-342.
- SCHWEDLER, Jillian (2007): «Democratization, Inclusion and the Moderation of Islamist Parties», *Development*, vol. 50, n.º 1, págs. 56-61.
- TAMAM, Husam (2008), «Dahirat ahzab aladalat wa atanmia alislamia» (El fenómeno de los partidos islamistas de justicia y desarrollo), *Islamonline*, www.islamonline.net.
- TARROW, Sidney (1991): *Struggle, Politics and Reform, Social Movements and Cycles of Protest*, University Cornell, Ithaca.

- VALI, Nasr (2005): «The Rise of Muslim Democracy», *Journal of Democracy*, vol. 16, n.º 2.
- WATERBURY, John (1995): «Imkaniat ataharok nahwa alibiraliya asiyasiya fi Achak Al-Awsat» (Las posibilidades de mover hacia el liberalismo político en Oriente Medio), en Rasan SALAMEH (ed.), *Dimokratia min dun dimukratiyin*, Markaz Dirasat Alwahda Alarabia, Beirut, Libano.
- WICKHAM, Carrie Rosefsky (2004): «The Path To Moderation: Strategy And Learning In The Formation Of Egypt's Wasat Party», *Comparative Politics*, vol. 36, n.º 2, págs. 205-228.
- YASSIN, Abdessalam (1994): *Al-Minhaj An-Nabawi (La senda profética)*, La Sociedad Árabe Africana de Publicación y Distribución, Beirut.
- (1996): *Achura Wa Adimoukratia (Achura y la democracia)*, Matbouat Al-Oofuk, Casablanca.
- (2000): *Al-aadl (La justicia)*, Dar Al-Afaq, Marruecos.
- YATIM, Mouhamed (2006): *Acher sanawat mina Alislah wa Atawhid (Diez años de Unión y Reforma)*, Top Press, Rabat,

PERIÓDICOS

- ACH-CHARK AL-AWSAT (17-09-2004): *Entrevista a Saad Eddin Al-Otmani.*
- AL-MASA'A (24-10-2008): *Entrevista a Arsalan Fath Alah.*
- AL-OUSBOIYA AL-JADIDA (02-06-2005): *Entrevista a Nadia Yassine.*
- ASH-SHOUROUK (22-11-2008): *Entrevista a Almoutawaquil, Abdalwahid.*
- MARIBOUNA (09-2004): *Entrevista con Saad Eddin Alotmani.*