

Ignacio Fuente Cobo

El fenómeno yihadista en
Marruecos: desde sus orígenes
hasta los atentados de Casablanca
de 2003

[Visitar la WEB](#)

[Recibir BOLETÍN ELECTRÓNICO](#)

El fenómeno yihadista en Marruecos: desde sus orígenes hasta los atentados de Casablanca de 2003

Resumen:

La implicación de marroquíes en la mayor parte de los grandes atentados perpetrados en el mundo en los dos últimos años ha empañado la imagen que tenía Marruecos de monarquía moderada en proceso de democratización. Aunque la forma tradicional del islam practicada en el reino está alejada de la visión más radical practicada por los grupos yihadistas, la creciente participación de ciudadanos de origen marroquí en redes de terrorismo internacional resulta preocupante. Si bien el contexto internacional aporta una explicación, son las propias políticas internas de Marruecos y sus propias contradicciones sociales las que explican principalmente las raíces de este problema. Por ello resulta necesario estudiar desde sus orígenes el fenómeno yihadista en el reino alauita, como la mejor forma de entender porqué se ha llegado a la situación actual y cuáles son las pautas que puede seguir el yihadismo marroquí en el futuro.

Abstract:

Moroccan involvement in most of the major jihadist attacks in the world over the past two years has tarnished the image of Morocco as a moderate monarchy in process of democratization. Although the traditional form of Islam practiced in the kingdom is far from the most radical vision favored by jihadist groups, the increasing involvement of citizens of Moroccan origin in international terrorism's networks is worrying. While the international context provides an explanation are the internal policies of Morocco and its own social contradictions that mainly explain the roots of the problem. It is therefore necessary to study the jihadist phenomenon in the Alawite kingdom from its origins as the best way to understand why has it reached the current situation and what are the guidelines Moroccan jihadism might follow the in the future.

Palabras clave:

Marruecos, yihadismo, Maliki, Afganistán, wahabismo, takfirismo.

Keywords: Morocco, jihadism, Maliki, Afghanistan, Wahhabism, Takfirism.

Los orígenes del radicalismo

Hasta comienzos de la década de los setenta del pasado siglo, el islamismo político era un fenómeno muy marginal en Marruecos. El reino alauita parecía ser inmune a las corrientes islamistas que se estaban generando en otros países del mundo árabe. La existencia de una monarquía marroquí desde finales del siglo XVII, que proclamaba ser descendiente directo del profeta Mohamed, con la consiguiente legitimidad religiosa que ello le confería¹, parecía erigirse en un muro infranqueable para los grupos islamistas que quedaban privados del suficiente espacio de maniobra en el que desarrollarse y prosperar. La única opción viable que se les presentaba a los movimientos militantes islámicos, en esos años iniciales de activismo político, pasaba por la integración dentro del sistema político institucional, o bien por una marginalización absoluta que relegaba su actividad a los segmentos más desfavorecidos de la sociedad.

Pero además, la sociedad marroquí compartía la visión del islam proclamada por la escuela malikí mayoritaria en la región del Magreb. Encarnada en la figura del rey que actúa como «comendador de los creyentes» (*amir al-mu'minin*)², la escuela malikí³ resulta mucho más moderada que las corrientes defendidas por escuelas como la hanbalí, cuya versión moderna conocida como wahabismo se había consolidado fundamentalmente en la península arábiga desde el llamado pacto de Dariya en 1744 entre la casa de Saud y el líder religioso Muhammad ibn Abd al-Wahhab at-Tamimi⁴.

¹ La legitimidad religiosa de la monarquía marroquí venía claramente expresada por el artículo 19 de la Constitución de 1962, cuyo preámbulo afirmaba que Marruecos era un Estado musulmán cuya religión oficial es el islam.

² Christopher Evan: «Naṣiḥa and ideology: evolution in religious authority in post-colonial morocco». Thesis submitted to the Queen's School of Religion. Queen's University of Kingston (Canadá), 2010.

³ Esta escuela jurídica mayoritaria en el Magreb es defensora del Corán y la sunna como fuentes primordiales, aunque admite el uso de las analogías y, sobre todo, de la opinión personal, si con ello se llega a una solución que propicie el bien público. Acepta también el consenso sobre cuestiones determinadas y la preferencia, si bien de manera muy restringida. Juan Martos Quesada: «Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Andalus», en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXIV 731 mayo-junio (2008). Pág. 438.

⁴ Nawaf E. OBAID: «The Power of Saudi Arabia's Islamic Leaders», *Middle East Quarterly*, volumen 3: number 3, septiembre 1999, págs. 51-58.

Hay que esperar al año 1972 para ver aparecer el primer movimiento islamista en Marruecos que con el nombre de Juventud Islámica (Shabiba al-Islamiya) fue creado por el, hasta entonces, nacionalista Abdelkarim Moutiî, un antiguo inspector de lengua árabe⁵. Se trataba de una asociación suní violenta, clandestina y extremista cuyo objetivo era el establecimiento de un Estado islámico en Marruecos. Sus filas estaban llenas de profesores y estudiantes a quienes Moutiî impartía una educación «islámica» fuertemente radicalizada, siguiendo la estela ideológica de Hassan al-Banna y Sayyid Qutb, los fundadores de los Hermanos Musulmanes en Egipto, cuyas ideas se habían propagado en Marruecos de la mano de líderes políticos como Allal El Fassi, el fundador del partido nacionalista marroquí Istiqlal⁶. Su nacimiento se corresponde con una época en la que el nasserismo, que tanto predicamento había tenido en el mundo árabe en los años sesenta, había comenzado a agotar todas sus reservas y las nuevas corrientes islamistas comenzaban a hablar más abiertamente.

El Movimiento de la Shabiba nació como una alianza objetiva entre el islamismo y el poder, en el que las autoridades marroquíes optaron deliberadamente por «diseñar una política religiosa basada en la promoción del islamismo para contrarrestar la dimensión nacionalista árabe expresada por el nasserismo»⁷. La Shabiba se benefició de la exacerbación de las contradicciones internas en los partidos de la izquierda tradicional, que habían favorecido la aparición de una izquierda radical revolucionaria, la cual pasó a convertirse en su objetivo prioritario. Consecuentemente, los militantes islamistas comenzaron a reclutar estudiantes en las escuelas y universidades a los que transmitieron un discurso ideológico basado en la consideración de los marxistas-leninistas como «bandas de ateos».

En estas condiciones, Moutiî, el fundador de la Shabiba, buscó adoptar una táctica de doble rasero que le permitiera, por una parte, evitar una reacción negativa de las

⁵ Después de haber sido acusado de estar implicado en el asesinato el 18 de diciembre, 1975 de Omar Benjelloun un líder de izquierda y periodista, Moutia huyó a Arabia Saudita, donde participó en el asalto a la Gran Mezquita de La Meca durante noviembre de 1979. Posteriormente huyó de nuevo a Libia, donde se cree que vive ahora en el exilio. Ver Abdellatif El Azizi: Qui a tué Omar Benjelloun?, MarocHebdo, 16/ 03/ 2001. <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/45610>>.

⁶ Mohamed Darif: «L'expérience de la Chabiba Islamiya», *La Gazette du Maroc*, (16/06/2003). Disponible en <<http://www.maghress.com/fr/lagazette/2780>>. Fecha de consulta 21/05/2016.

⁷ *Ibidem*.

autoridades y, por otra, incorporar un número considerable de militantes salidos de los medios estudiantiles a través de un mensaje antisistema. Esta táctica y la adopción de la ideología de Sayyid Qutb que incluía la consideración del poder como Jahiliya⁸ produjo un crecimiento considerable de la organización entre los años 1972 y 1975, pero también la ruptura de la alianza con el poder a partir de 1975⁹.

Esta formación militante, cuyos miembros pasaron a oponerse al régimen alauita, contaba con una rama política conocida como la Dawa (llamada al islam, la educación espiritual, la práctica de ritos religiosos, etc.) y también con una rama militar creada en 1981 por el propio Moutîf con el nombre de Facción Combatiente¹⁰, un grupo que se mostró muy activo a principios de los años ochenta en la organización de protestas contra la monarquía alauí, así como en el tráfico ilegal de armas y explosivos. Este grupo fracasó en la comisión de dos atentados en 1983 y 1984 por lo que su líder Moutîf renunció a la violencia, siendo sustituido por Abdelaziz Noumani a partir de 1984 y la organización terrorista pasaría a denominarse efímeramente Organización de los Muyahidines Magrebíes (Harakat al-Muyahidin al-Magariba) hasta su disolución por las autoridades marroquíes en octubre de 1985¹¹.

Contando con cierta tolerancia por parte de las autoridades marroquíes que, en opinión de diversos observadores¹², utilizaron esta organización para combatir solapadamente contra los izquierdistas, sus principales adversarios fueron los partidos nacionalistas de izquierdas, principalmente la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) considerado un partido de «paganos que practicaban secretamente el ateísmo»¹³. Su principal acción terrorista sería el asesinato de Omar

⁸ La *Jahiliya* es un término árabe que puede traducirse como «edad de la ignorancia» (del árabe *jahil*, «ignorante») y se refiere al tiempo y la sociedad anterior al nacimiento del profeta Mahoma y del islam en la Arabia del siglo VII. William E. Shepard: «Sayyid Qutb's Doctrine of "Jāhiliyya"», en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 35, n.º. 4, noviembre 2003, págs. 521-545.

⁹ Mohamed Darif: *op. cit.*

¹⁰ Gerardo Settecase: *Desiertos no tan lejanos: la trama canaria del 11-M*, Santa Cruz de Tenerife, IDEA, 2008, pág. 65.

¹¹ Max Spiegel: *Young Islam: The New Politics of Religion in Morocco and the Arab World*, Princeton University Press, 2015, pág. 216.

¹² Okacha Ben Elmostafa, *Les mouvements islamistes au Maroc: leurs modes d'action et d'organisation*, L'Harmattan, París, 2007, págs. 37-38.

¹³ Abdessamad Dialmy: *L'Islamisme Marocain: Entre Révolution et Intégration*. EHESS, Archives de Sciences Sociales des Religions, 110. April-June 2000.

Benjelloun, líder de la USFP, el 18 de diciembre de 1975, un socialista partidario de un Marruecos laico, una visión totalmente opuesta a la de los islamistas de la Shabiba¹⁴.

Aunque la participación de esta organización sería negada años después por los asesinos, la desaparición de un líder tan destacado supuso un duro golpe para la izquierda marroquí y fue aprovechado como pretexto por las autoridades marroquíes para acabar con la organización a la que acusaba de intentar derrocar al régimen (1985)¹⁵. Ello provocó que algunos de los elementos más extremistas partieran para Irán buscando cobijo al amparo de la revolución islámica de los ayatolás o, incluso, fueron a combatir a Afganistán¹⁶.

La Shabiba contaba con reproducir el escenario de Oriente Medio, es decir, la confrontación directa con el régimen. Sin embargo, la represión policial y la falta de éxitos estratégicos llevaron a que los restos de la organización se fragmentaran en una serie de organizaciones yihadistas de pequeño tamaño. Un número significativo de los miembros supervivientes disintieron de la organización y, para marcar la ruptura, fundaron un movimiento más político que activista bajo el nombre de «Asociación de Jamaa Khayria» para convertirse después en Reforma y Renovación (Al Islah wattajdid)¹⁷. Los disidentes contaban con integrarse en la vida política oficial, de acuerdo a la legalidad constitucional, lo que suponía la renuncia a cualquier actividad armada. En los años noventa, se produce un nuevo cambio de nombre, pasando a denominarse Unidad y Reforma (Attawhid Wal Islah), cuyos

¹⁴ Junto a Noumani estaban implicados en los ataques otros tres teóricos: Miloudi Zakaria, de 37 años, jefe de la asociación prohibida Assirat al-Mustaqim; Abdelkrim Chadli, de 45 años, doctor en filosofía; y Omar Haddouchi, de 44 años, un vendedor ambulante. Zakaria fue condenado a cadena perpetua, los otros dos a 30 años. Ignace Dalle: «L'assassinat del Omar Benjelloun», *Les Trois Rois: La monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*, Fayard 2004, google play. <<https://books.google.es/books?id=lvN66tPmv4C&pg=PT243&lpg=PT243&dq=Abdelaziz+Noumani&source=bl&ots=RjyphSINJi&sig=dDhwr-Fk9SvHV9SpRi2pKG8GGU0&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjG8ZernsPMAhUB1BoKHQIMDqQQ6AEIMDAD#v=onepage&q=Abdelaziz%20Noumani&f=false>>.

¹⁵ Avi Max Spiegel: *Young Islam: The New Politics of Religion in Morocco and the Arab World*, Princeton University Press, 1975, pág. 288.

¹⁶ Alison Pargeter: «The Islamist Movement in Morocco», en *Terrorism Monitor*, volume: 3, Issue: 10. Mayo 2005. Disponible en <http://www.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=483#.Vytmf01f1ok>. Consultado el 22/05/2016.

¹⁷ «La nébuleuse extrémiste», en *Aujourd'hui Le Maroc*, 30/08/2002. Disponible en <<http://aujourd'hui.ma/focus/la-nebuleuse-extremiste-19827>>. Consultado el 26/05/2016.

miembros se unirán al partido Movimiento Popular Democrático Constitucional (MPDC) creado en 1967 por el médico Dr. Abdelkrim Al Khatib para terminar desembocando a partir de 1998, en la corriente moderada del Partido de Justicia y Desarrollo (Hibz al-Ahdala wa tanmia) dirigido por el actual primer ministro Abdelilah Benkirane¹⁸.

Otros grupos yihadistas aparecieron en el norte y en el este de Marruecos durante los años ochenta¹⁹ como fueron la Asociación para la Investigación Islámica (Jam'iyat al-Ba'th al-islami) en Oujda y Tetuán, la Llamada al Bien y a la Elevación del Alma (Da'wa ila al-Khayr wa al Tannazûh) en Oujda, la Gente de la Bandera (Alh al-Liwâ) en Nador, o el Partido de la Liberación Islámica (Hizb al Tahrir al-Islami) en Tánger. Algunos de estos grupos crearon pequeñas células yihadistas en las ciudades de Berkane y de Nador donde cometieron varios asesinatos²⁰. Sus líderes más conocidos fueron Mohamed El Guerbouzi y Abdelaziz Habouch a quienes la presión policial y la llamada de la Yihad terminarían por llevarles hasta Afganistán a luchar contra los soviéticos y que años después serían implicados en los atentados de Casablanca de mayo de 2003²¹.

Puede decirse que los años ochenta constituyen un período muy importante en la consolidación de una conciencia islamista por parte de determinados sectores de la sociedad marroquí. A ello contribuyó en buena medida el éxito de la revolución iraní que llevó a muchos marroquíes a creer, al igual que ocurrió en otros países del norte de África, que era posible una alternativa islámica a la situación política que se vivía en Marruecos.

¹⁸ Mohamed Benkhallouk: «La genèse extrémiste: l'itinéraire marocain», *Aujourd'hui le Maroc*. 12/09/2003.

¹⁹ Ahmed Chaarani: *La mouvance islamiste au Maroc: du 11 septembre 2001 aux attentats de Casablanca de 16 mai 2003*, Karthala, 2004, pág. 49.

²⁰ Como fue el caso del asesinato en Nador de Lahbib Oudaïf, un informador de la policía. Ibid. Pág. 49.

²¹ Olivier Guitta: «Alive and Well and Living in London. Why won't Britain extradite Islamic extremists?». *The Weekly Standard*. 07/05/2007. Disponible en <<http://www.weeklystandard.com/article/14697>>. Consultado el 22/05/2016.

El movimiento de justicia y caridad

Un factor importante en la formación del pensamiento islamista en Marruecos lo constituye el predicamento y creciente popularidad que adquirió en esa época el jeque sufí marroquí Abdessalam Yassine²². Se trataba de un personaje carismático que se atrevió a enviar una carta en 1974 al rey Hassan II en la que, bajo el título de «Islam o diluvio», cuestionaba su legitimidad como comendador de los creyentes, lo que le valió una pena de prisión. No obstante, lejos de suponer el fin de su protesta, el encarcelamiento produjo un movimiento de simpatía entre los sectores más radicalizados. Ello se tradujo en un movimiento subterráneo de apoyo y presión política hasta su liberación en 1979, si bien esta fue seguida de arresto domiciliario hasta mayo de 2000; en total diecisiete años. Este grupo de seguidores terminaron agrupándose en el movimiento denominado Justicia y Caridad (Jami'at al-'Adl wal-Ihsan) cuya influencia política y religiosa en el país se ha mantenido hasta nuestros días.

El éxito de Yassine radicaba en que se presentaba como un demócrata liberal con un cierto estilo occidental –si bien «bajo una piel de jeque»²³–, y que exaltaba las virtudes de la separación de poderes en una democracia islámica, en el convencimiento de que, en expresión de Lord Acton²⁴, «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente»; por ello, en palabras de Yassine «la organización del poder islámico tiene mucho que aprender de la manera pacífica en la que las diferencias se tratan en una democracia [...] El debate público, la expresión libre de la opinión contraria, y una prensa libre diversa, consciente de su responsabilidad, constituyen los instrumentos esenciales a ser tenidos en cuenta por una democracia»²⁵. De esta manera, la islamización de la sociedad debía lograrse por medios pacíficos, a través de la persuasión y la educación.

²² Clement Henry Moore y Robert Springborg: *Globalization and the Politics of Development in the Middle East* (The Contemporary Middle East) 2nd Edition, New York, Cambridge University Press, 2010, pág. 225.

²³ Bruce Maddy-Weitzman: «Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine», en *Middle East quarterly*, Winter 2003, págs. 43-51.

²⁴ Lionel Stanley Lewis: *When Power Corrupts: Academic Governing Boards in the Shadow of the Adelphi Case*. News Brunswick (New Jersey), Transaction Publisher, 2000, pág. 1.

²⁵ Yassine Abdessalam: *Winning the Modern World*. Iowa, Justice and Spirituality publishing Inc, 2000, págs. 163, 165.

Pero Yassine es enfático en una cosa²⁶: no hay lugar en una auténtica sociedad islámica para la «religión del secularismo», o cualquier cosa que vaya en contra de la ley islámica. Para el «Nuestra democracia», (Shura), no es la democracia occidental que «comienza en la Atenas pagana y termina en las sociedades modernas "avanzadas" como una práctica secular, atea e inmoral». La Shura, por el contrario, «tiene su inicio en la pía Medina y ha quedado en letra muerta por casi catorce siglos», en espera de ser puesta en práctica por un proceso aún no formado.

La diferencia con las tesis de Ben Laden reside, sin embargo, en que Yassine rechaza la idea del «choque de civilizaciones» tan asumida por los salafistas yihadistas y su sombría predicción de un conflicto futuro entre el islam y Occidente. Para Yassine, la llamada de Huntington a las armas solo puede desembocar en un derramamiento de sangre innecesario ya que el islam terminará por triunfar inevitablemente. Sería, por tanto, mejor para Occidente aceptar el hecho de su declive y asumir que, lo que llama la era «post-post», será necesariamente islámica²⁷.

Puede decirse que la filosofía política de Yassine es similar a la de otros islamistas que a veces son considerados en Occidente como demócratas potenciales, sin considerar que su enfoque sufre de un defecto fundamental: se acepta un proceso democrático que sirva para establecer el islam en el poder, pero no una continuación de ese proceso que pueda eliminar al islam del poder. Por ello, el respaldo de algunos de los principios democráticos por parte de Yassine debe considerarse meramente utilitario y condicional. En el fondo de la concepción del mundo de Yassine yace una suposición básica que comparte con pensadores de todo el mundo islámico, que consiste en afirmar la supremacía de la civilización islámica y la visión de un mundo musulmán destinado a superar al Occidental. La justificación la encuentra en el Corán, que considera auténtico mensaje de Dios para todos los tiempos y para toda la humanidad.

²⁶ Ibid., págs. 156-65.

²⁷ Ibid., págs. 148-162.

La influencia del wahabismo en Marruecos

Con vistas a contrarrestar el creciente poder de los islamistas, el rey Hassan II abrió a partir de los años ochenta del pasado siglo la puerta al wahabismo procedente de Arabia Saudí, un país con el que mantenía estrechas relaciones desde la época del conflicto del Sahara Occidental cuando la monarquía saudí canalizó importantes fondos para apoyar el esfuerzo bélico de Marruecos. Finalizado el conflicto, la ayuda saudí se dirigió principalmente al desarrollo de instituciones que permitieran difundir su propia ideología religiosa de corte más radical en la sociedad marroquí. Ello incluía el establecimiento de escuelas coránicas wahabíes y organizaciones caritativas que compartían una visión salafista basada en un retorno al islam original de los tiempos del profeta Mahoma y sus compañeros. También se financiaron la educación de clérigos en Arabia Saudí, produciéndose una nueva generación de predicadores radicales educados en una interpretación rígida del islam alejada de la escuela malikí propia de la región del Magreb. Fruto de esta educación fueron personajes como Omar al-Haddouci, Hassan Kettani, Ahmed al-Raffiki, Abdelkarim Chadli y Mohamed Fizazi²⁸ que fueron oficialmente designados imanes y enviados a Europa y Asia por la monarquía para expandir el islam.

De esta manera, y aunque ideológicamente las formas marroquíes del islam oficial y popular son incompatibles con la doctrina wahabí, por razones políticas y financieras, Marruecos permitió que personalidades religiosas sauditas financiaran hasta el 70% de las 35.000 mezquitas del reino²⁹ en ciudades como Tánger, Casablanca, Fez, Rabat, Marrakech y Tetuán, donde impusieron sus propios predicadores. Estos utilizaron los recintos religiosos para llamar a los musulmanes a unirse a la yihad en el extranjero en países como Afganistán, Bosnia o Chechenia.

²⁸ Abdelsalam Razzak: «From nationalist salafism to Jihadist Salafism». *Al-Jazeera.net*. 3/10/2004, citado por Alison Pargeter: *The New Frontiers of Jihad: Radical Islam in Europe*, Philadelphia, University of Penssylvania Press, 2008, pág. 225.

²⁹ Abdeslam Maghraoui: «Tras la conexión terrorista marroquí: políticas estatales y wahabismo saudí», *ARI* nº. 63/2004, Real Instituto Elcano, 07/04/2004. Disponible en <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari+63-2004>. Consultado el 19/05/2016.

La apuesta de la monarquía alauí por la promoción de una visión tan estricta del islam se iba a mostrar contraproducente tras la primera guerra del Golfo (1990-91) cuando un cierto número de estos predicadores comenzaron a separarse de la línea oficial del salafismo quietista, que aceptaba la legitimidad de las monarquías árabes, para aproximarse a la visión mucho más violenta del salafismo yihadista propugnada por los líderes de Al Qaeda, Osama Ben Laden y Ayman al-Zawahiri. Estos rechazaban al régimen saudí al considerar que había roto el compromiso histórico establecido entre la monarquía y el estamento religioso de comportarse de acuerdo con la visión radical del islam propugnada por los clérigos wahabíes, a cambio de que estos reconocieran la legitimidad de la monarquía saudí. Al aceptar la presencia de las fuerzas norteamericanas, consideradas por los salafistas como «cruzados» enemigos del islam, en Arabia Saudí sede de Medina y La Meca, las ciudades santas del islam, la monarquía saudí había perdido su legitimidad, lo cual resultaba extensivo al resto de monarquías árabes, incluida la marroquí. Estos predicadores comenzaron a criticar abiertamente a la monarquía alauí y, como consecuencia, se les prohibió predicar en las mezquitas oficiales, siendo arrestados en numerosas ocasiones³⁰.

Sin embargo, las medidas represivas no supusieron el final de la actividad de los clérigos, ya que trasladaron su actividad a los suburbios urbanos comenzando a levantar mezquitas improvisadas en los barrios más desfavorecidos de las grandes ciudades marroquíes. Su influencia empezó a extenderse entre los residentes pobres y entre los desencantados por la falta de acción social de las autoridades marroquíes, que vieron en su mensaje político una alternativa peligrosa para la estabilidad de la monarquía. Siguiendo con la tradición salafista, los primeros proselitistas islamistas fueron creando su propio grupo de seguidores formado por personas que se sintieron atraídos por sus enseñanzas radicales y su particular ideología religiosa basada en culpabilizar al poder de la situación en que se encontraban. Aunque se veían a sí mismos como académicos más que activistas políticos, sin embargo también se mostraron partidarios de ejercer la yihad.

³⁰ Alison Pargeter: *op. cit.*, págs. 115-140.

De esta manera, y bajo la apariencia de servicios de caridad (distribución de ayuda alimentaria y de vestimentas, organización de las operaciones de circuncisión de los niños de familias pobres, comida durante el mes de Ramadán, etc.), los islamistas fueron tejiendo en silencio una red extremista a través de las diversas regiones del Reino, teniendo como objetivos principales los barrios y suburbios donde la pobreza y la desesperación alcanzaban su paroxismo.

Estas fueron las semillas que germinaron en un mosaico de pequeños grupos a caballo entre la delincuencia y la religión con denominaciones tales como «Salafia Yihadia», «Attakfir Wal Hijra», «wattabligh Addaâwa», «Assirate Almoustaqime»³¹. La mayoría de sus líderes, a pesar de su supervisión académica por parte de los predicadores autodesignados, eran ignorantes o contaban con un nivel de instrucciones muy limitado y se encontraban vinculados ideológicamente, en mayor o menor medida, con los postulados que defendía la organización terrorista Al Qaeda.

Entre los predicadores destacaría por su influencia Mohamed Fizazi, uno de los marroquíes formado en Arabia Saudí, quien con el tiempo se convertiría en el líder espiritual de la Salafia Yihadia³². Progresivamente radicalizado llegaría a finales de los años noventa a apoyar a Osama Bin Laden refiriéndose a él como «un jeque a quien Dios debía guardar» e incitar en términos muy extremos al asesinato de los laicos como fue el caso de Farag Foda, el intelectual egipcio asesinado por islamistas en junio de 1992, de quien llegó a decir «¡Dios bendiga a los que lo mataron!»³³.

³¹ «La nébuleuse extrémiste». *Aujourd'hui Le Maroc*. 30/08/2002. Disponible en <<http://aujourd'hui.ma/focus/la-nebuleuse-extremiste-19827>>. Consultado el 24/05/2016.

³² Mohamed Fizazi fue una de las 87 personas, la mayoría de ellos miembros Salafia-Jihadia, condenado en Marruecos en agosto de 2003, por los atentados de Casablanca. Recibió una sentencia de 30 años por predicar el islam radical en las mezquitas y por reunirse con los responsables del ataque. Tras ser amnistiado en abril de 2011, Fizazi llegaría a ser predicador en la mezquita Tarik Ibn Ziyad de Tanger desde julio de 2013. Gabriel G. Tabarani *Jihad's New Heartlands: Why The West Has Failed To Contain Islamic Fundamentalism*, AuthorHouse UK Ltd, 2011, pág.161.

³³ Hamid Barrada: Maroc. «Mohamed Fizazi, le salafiste de Sa Majesté», en *Jeune Afrique*, 11/04/2014. Disponible en <<http://www.jeuneafrique.com/133820/politique/maroc-mohamed-fizazi-le-salafiste-de-sa-majest/>>. Consultado el 17/05/2016.

La aparición del salafismo Takfir

Hasta finales de los años ochenta, los islamistas marroquíes estaban escasamente estructurados y eran bien conocidos de las autoridades marroquíes. Pero después de la desaparición de la Unión Soviética, comenzó a surgir un nuevo modelo de fundamentalismo representado por los llamados salafistas takfiríes. Se trataba de un movimiento radical de origen egipcio, Excomunión y Exilio (Takfir wal-Hijra)³⁴, que había surgido en los años setenta como una escisión violenta de los Hermanos Musulmanes sobre la base de tres principios: la incredulidad, u obligación de luchar contra todos los que no se someten al islam; la migración o necesidad de aislarse de la sociedad ignorante o impía y la Taqiyya o disimulación³⁵, es decir, la posibilidad de ocultar su condición de musulmán cuando se encontraran en ambientes hostiles (como podría ser el caso de las sociedades europeas, o las sociedades árabes secularizadas). Este movimiento cuyo principal defensor fue el ingeniero egipcio Sukri Mustafá, un seguidor de las doctrinas qutubistas, inspiró una de las principales ideologías de la violencia del mundo musulmán, especialmente activa desde los años noventa y que fue conocida como el «salafismo takfirista». La principal diferencia con otros grupos islamistas radicaba en que los takfiríes no estaban dispuestos a comprometerse con las autoridades nacionales en la actividad política legal que les permitiera el establecimiento de un Estado islámico a través de las urnas. Para ellos, este objetivo tenía que ser alcanzado por medio de la violencia.

En este sentido, y con el fin de financiar su lucha contra los que consideran infieles, también se les permite la realización de hechos delictivos, lo que favoreció una convergencia simbiótica relativamente frecuente entre terrorismo yihadista y crimen organizado a través de comportamientos oportunistas como eran la confluencia, la

³⁴ Óscar Pérez Ventura: «Takfir wal-hijra, entre la doctrina radical y el terrorismo yihadista», en *Documentos de Opinión*. IEEE (09/01/2013).

³⁵ La taqiyya o kitman no está recogida específicamente en el Corán, pero se basa en un versículo que libera de la ira divina al musulmán que reniega de su fe bajo coacción: «Sobre quien reniega de Dios después de su profesión de fe (se exceptúa quien fue forzado, pero cuyo corazón está firme en la fe), y sobre quien abre su pecho a la impiedad, sobre esos caerá el enojo de Dios y tendrán un terrible tormento» (Corán, Sura de las Abejas, 16, 106).

mutación/hibridación o la cooperación³⁶.

La importancia de la doctrina Takfir en Marruecos radicaba en que su implantación reflejaba una profunda brecha entre esta visión extrema del islam y la religiosidad tradicional practicada en un país donde el rey estaba considerado como un descendiente directo del Profeta y, por tanto, la máxima autoridad religiosa. Los takfiríes pasaron, de esta manera, a formar parte de una nueva generación de fundamentalistas islámicos que arraigaron en las zonas de suburbios de las ciudades marroquíes donde la acción del Estado era prácticamente inexistente y donde se había ido instalando en los años transcurridos desde la independencia en 1956 –en comunidades conocidas como al-karyan–, una masa social empobrecida víctima del éxodo rural³⁷.

Pero las diferencias entre estos takfiríes y otros islamistas convertidos a la actividad política o el activismo social, no se reducían simplemente a una cuestión de tácticas; era fundamentalmente sociológica. No se trataba de jóvenes procedentes de los barrios de clase trabajadora abandonados por los partidos políticos y los sindicatos, o de izquierdistas convertidos al islamismo. Se trataba de verdaderos marginados, restos de grupos sociales que no habían conocido nada mejor que el entorno de la miseria y que proyectaban su frustración contra el orden establecido a través de la aceptación de la violencia³⁸. La extrema violencia que predicaba el takfirismo favorecía esta narrativa al fomentar la fractura entre la población desintegrada socialmente de los suburbios marginales y el conjunto de la sociedad marroquí.

El profundo resentimiento hacia el resto del mundo, creó el marco ideológico común necesario para que confluyeran los intereses de los predicadores takfiríes con los de los marginados. La destrucción del *derb*, el distrito tradicional de la clase trabajadora, se convirtió en un factor principal para la propagación en estos barrios

³⁶ Luis de la Corte: «¿Convergen el terrorismo global y la criminalidad organizada?», ponencia en el Seminario Permanente de Estudios de Terrorismo de la Fundación Ortega-Marañón, *Terrorismo Global: Continuidad y Cambio* (15/11/2012).

³⁷ En el 2003 alrededor del 10% de la población urbana vivía en chabolas. En Casablanca, el número se acercaba a 300.000, lo que suponía un 8,6% de la población. <www.bladi.com>. Consultado 17/05/2016.

³⁸ Selma Belaala: «Morocco: slums breed jihad». en *Le Monde Diplomatique*, edición en inglés, (04/11/2004).

del yihadismo takfir, una ideología que, en menos de una década, fue capaz de movilizar a una parte de la juventud de las áreas marginales, sacándola de su aislamiento y comprometiéndola en la violencia política contra las autoridades del país.

De esta manera, el salafismo takfirista pasó a ser un movimiento popular con sus propias formas de vida y lugares de adoración, y profundamente hostil a las instituciones tradicionales, tales como los *habous* (mezquitas controladas por el Estado), las madrazas (escuelas religiosas tradicionales), o las hermandades. A partir de 1999, el movimiento Takfir marroquí apostó por pasar a la violencia política con la aparición de grupos como Rebaa en Mequinéz, o El Recto Camino (Assirat al-Mostakim) en Casablanca. Estos grupos se beneficiaron del desmantelamiento de la red de seguridad policial establecida por el régimen de Hassan II, como consecuencia de las medidas liberalizadoras aprobadas con el advenimiento al trono de su hijo y sucesor Mohamed VI. La destitución del Driss Basri, el hombre fuerte del régimen durante los anteriores veinte años, supuso «haber estremecido los cimientos del todo el sistema»³⁹, sin que se produjera ningún tipo de adaptación real de la estructura de seguridad, a la nueva situación.

Puede decirse que, la creación de los grupos takfiríes, se produjo en unas circunstancias en las que se estaba debilitando la estructura policial, que se fue retirando de barrios y distritos vulnerables, convertidos así en terreno abonado para el reclutamiento de milicias fundamentalistas. La limitada red de seguridad proporcionada por el Estado fue sustituida por grupos locales armados los cuales, de una manera gradual, comenzaron a integrarse en redes internacionales. La consecuencia de esta situación se tradujo en una mayor coacción sobre los habitantes de los distritos más pobres, así como una oleada de ataques, inicialmente contra los *mokadems* (una especie de policía de proximidad) y los funcionarios, pero que terminó extendiendo a otras profesiones y al conjunto del tejido social.

³⁹ Mohamed Tozy: «Nouveau règne ou nouveau régime: les enjeux de la succession», en *Les Cahiers de l'Orient*, París, 2000.

Esta situación presenta cierta similitud con el conflicto que, en esos años noventa, tenía lugar en Argelia en lo que se refiere al liderazgo ideológico. Pero ahí acaban los parecidos. Si la matriz ideológica de los takfiríes marroquíes es la misma que la que mostraba en esa época el Grupo Islámico Armado (GIA) argelino, transformado a partir de 1997 en Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (GSPC), los yihadistas marroquíes mostraban unos signos de debilidad mucho mayores. No solo estaban organizados en facciones autónomas sin un liderazgo único sino que, además, el número de activistas marroquíes era mucho menor. Mientras los salafistas argelinos del GIA eran capaces de reclutar en 1994 hasta 500 hombres jóvenes por semana⁴⁰, los activistas marroquíes no llegaban a unos centenares, aunque este número era mayor si se contaba a los simpatizantes⁴¹.

También existía una profunda diferencia en lo referido a los procesos políticos. Mientras en Argelia la prohibición del Frente Islámico de Salvación tras la suspensión del proceso electoral en 1992, alimentó la resistencia a las autoridades canalizada a través del GIA, en Marruecos, las alianzas tácticas entre la monarquía y el principal partido islamista, el PJD, y su subordinación a la autoridad real, supuso un muro de contención muy importante al terrorismo yihadista. El Partido de Justicia y Desarrollo (PJD) se convirtió en una forma autorizada, si bien limitada, de canalizar las aspiraciones de las áreas populares más vulnerables, lo que evitó un posible asalto al poder por parte de los grupos afiliados al salafismo takfir.

La relación entre el islamismo y el crimen organizado

Algunas de estos grupos actuaban más como organizaciones criminales que como instituciones islamistas. El principal de ellos fue La Comunidad del Recto Camino (jamâ'ata al-Sirât al-mustaqîm), una organización que empezó a tener relevancia a partir del 2002 como consecuencia del asesinato de rivales considerados infieles. Los seguidores de La Comunidad estaban convencidos de que se podía justificar teológicamente el asesinato de infieles, e incluso de no practicantes, al igual que la

⁴⁰ Lauren Vriens: Armed Islamic Group (Algeria, Islamists). Council on Foreign Relations (27/04/2009). Disponible en <<http://www.cfr.org/algeria/armed-islamic-group-algeria-islamists/p9154>>. Consultado el 27/05/2016.

⁴¹ Selma Belaala: *op. cit.*

falta de legitimidad de las instituciones «impías» del Estado marroquí, por lo que actividades como el robo o el tráfico de drogas estaban autorizadas siempre que los beneficios se utilizaran para impulsar los objetivos políticos del movimiento. Si bien se consideraban una parte del movimiento takfir, su visión ideológica, mezcla de pensamiento religioso extremo, activismo político y simple actividad criminal, resultaba especialmente atractiva para los delincuentes, por lo que terminó afincándose en los suburbios de Casablanca, Sale, Tánger, Nador, Oujda, Fez y Marrakech⁴².

La Comunidad del Recto Camino, inspirada por los clérigos ya mencionados Omar al-Haddouci, Hassan Kettani, Ahmed al-Raffiki, Abdelkarim Chadli y Mohamed Fizazi, terminó englobando a toda una nebulosa de pequeños grupos sin coordinación centrales, pero unidos por la idea de que Marruecos constituía un Estado corrupto que debía ser purificado antes de poder centrarse en la lucha contra los infieles. Su facilidad para predicar en un árabe clásico que la población tenía dificultad en entender, les dotaba de un aura de erudición que emplearon para ganarse el apoyo y la obediencia de sus partidarios utilizando para ello un estilo autoritario. Su principal ideólogo en Marruecos fue Khamlî Dâoud, un licenciado en lenguas modernas, quien fundó el grupo en Douar Sekouila. Tras un tiempo en prisión a mediados de la década de los noventa, se asentó en Nador como vendedor de productos herbolarios y cintas de vídeo, hasta que su proclamación como infieles de las instituciones y las autoridades marroquíes e, incluso, de todos aquellos ciudadanos que usaran documentos legales, le llevaría nuevamente a prisión⁴³.

La Comunidad del Recto Camino terminó produciendo dos grupos diferentes, si bien relacionados⁴⁴. El primero estaba dirigido por Zakaria Miloudi⁴⁵, natural de Casablanca, de familia humilde y formación salafista, quien convirtió a su grupo en una verdadera secta controlando cada aspecto de la vida de sus miembros, lo que le

⁴² Thomas K. Park y Aomar Boum: *Historical Dictionary of Morocco*. Scarecrow Press, (16/01/2006), pág. 191.

⁴³ Ibid, pág.192.

⁴⁴ David Martin Jones, Ann Lane, Paul Schulte: *Terrorism, Security and the Power of Informal Networks*, Edward Elgar Publishing, Massachussets, Edward Edgard Publishing Ltd. (01/01/2010), pág. 81.

⁴⁵ Taieb Chadi: «L'ange de la mort». MarocHebdo (23/05/2003). Disponible en <<http://www.maghress.com/fr/marochebdo/55909>>. Consultado el 27/05/2016.

garantizaba su obediencia ciega, y utilizando este férreo control para imponer una interpretación estricta del islam a la población local. El segundo grupo tenía muy escasa entidad (nunca contó con más de treinta miembros divididos en células de cinco componentes) pero se mostró especialmente activo durante los años noventa. Estaba controlado por Youssef Fikri natural de Safi quien también terminaría por asentarse en Casablanca donde sería finalmente arrestado por la policía en julio de 2002 por sus lazos con el crimen organizado⁴⁶. Fikri se vio involucrado en un total de seis ejecuciones «islámicas» y, al igual que Miloudi, sería condenado a muerte por su participación en los sangrientos atentados de Casablanca de 2003.

Fue de este contexto de marginalidad social y radicalidad islámica unida a crimen organizado, de donde surgirían los responsables de los atentados de Casablanca de mayo de 2003.

El papel de los veteranos afganos

Mientras las anteriores organizaciones estaban actuando dentro de Marruecos, algunos militantes de la Shabiba Islamiya se encaminaron hacia Afganistán (1979-88) como parte del contingente de más de 20.000 combatientes árabes que decidieron unirse a la yihad contra la ocupación soviética⁴⁷. Ahora bien, el número de marroquíes «afganos» que llegaron a comprometerse con la yihad en Afganistán fue muy escaso y, aunque algunos de ellos se adiestraron en el manejo de armas y explosivos, la mayor parte de ellos actuaron como no combatientes. Muchos eran trabajadores humanitarios que llegaron a Kabul con el conocimiento de las autoridades marroquíes, aunque sin tener un estatus especial. Entre los primeros en llegar estaban Ahmed Rafiki, también conocido como Abou Houdaïfa⁴⁸ considerado

⁴⁶ «Je tue et je découpe les corps des mécréants», Maroc Hebdo, (03/08/2002). Disponible en <<http://www.bladi.net/je-tue-et-je-decoupe-les-corps-des-mecreants.html>>. Visitado 22/05/2016.

⁴⁷ Dina Temple: «Western Fighters Answer Mideast Extremists' Clarion Call», NPR, (28/06/2014). <<http://www.npr.org/2014/06/28/326313364/western-fighters-answer-mideast-extremists-clarion-call>>. Consultado 26/06/2016. Otras fuentes elevan este número hasta los 35.000 combatientes. David Commins: *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London. I.B.Tauris & Co. Ltd., 2006, pág. 174. También Ahmed Rashid: *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven. Yale University Press, 2000, pág. 129.

⁴⁸ Mohamed Darif. «The Moroccan Combat Group», *ARI* n°. 51/2004. Real Instituto Elcano, (30/03/2004). Disponible en <<http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/465/ARI-51-2004-I.pdf>>. Consultado 19/05/2016.

por muchos el padre de los yihadistas marroquíes⁴⁹.

Tras la retirada soviética, la situación cambió sustancialmente produciéndose una creciente hostilidad de los afganos hacia los combatientes árabes, a los que acusaban de interferir negativamente en los esfuerzos locales para lograr la reconciliación nacional. A ello se unió la fuerte presión del gobierno de Pakistán para lograr su retirada inmediata de sus sedes y centros de operaciones en Peshawar (Paquistán). El resultado fue que los combatientes árabes se vieron obligados a trasladarse a Yemen, un país donde, a partir de 1992, establecieron lo que desde entonces se conoce como el movimiento de los «árabes afganos». Algunos de ellos, no obstante, prefirieron permanecer en Afganistán uniéndose al líder chií Hekmatyar. Los marroquíes no participaron directamente en esta fase ya que sus tareas estaban centradas principalmente en la acción humanitaria. Esto explica por qué algunos se quedaron en Afganistán, mientras que otros optaron por desviarse a Bosnia para participar como parte de la nebulosa yihadista en la guerra étnica y religiosa que allí tenía lugar en esos años (1991-95). Finalmente, los más, siguiendo los pasos del veterano salafista Ali Alam⁵⁰, prefirieron volver a casa.

Estos antiguos simpatizantes y combatientes muyahidines formaron la organización Harakat al-Islamiya al-al-Maghrebiya Mukatila (HASM)⁵¹ centrada en la instigación de la violencia con vista a lograr un cambio político en el país en el que el rey fuera sustituido por un gobierno islámico. Sin embargo, su capacidad de actuación fue muy limitada y se dirigió principalmente a asegurar una cierta solidaridad y apoyo social hacia los antiguos combatientes en Afganistán retornados a Marruecos.

⁴⁹ Ahmed Rafiki era un enfermero convertido al wahabismo lo que le llevó a Afganistán donde participó en la luchas internas posteriores a la retirada soviética. Sería declarado culpable en 2003 acusado de combatir a los estadounidenses en Afganistán, lo que le llevaría a la prisión de Oukacha en Marruecos de donde saldría en marzo de 2008. Michael Moss y Souad Mekhennetdec: «Jihadists in Jails Win Leverage Over Their Keepers». *New York Times* (31/12/2007). Disponible en <<http://www.nytimes.com/2007/12/31/world/africa/31prison.html>>. Consultado el 27 de mayo del 2016.

⁵⁰ Sanaa Karim: *Party Politics for Morocco's Salafis?*. Carnegie Endowment for international Peace (2/10/1012). Disponible en <<http://carnegieendowment.org/sada/?fa=49544>>. Consultado el 26/05/2016.

⁵¹

El limitado número de voluntarios marroquíes que se quedó en Afganistán hizo que se decantasen por unirse, al principio, al grupo más numeroso de los yihadistas libios agrupados en el Grupo Islámico Combatiente Libio (GICL). Las tensiones con sus socios hicieron, no obstante, que los marroquíes decidieran finalmente establecer su propio germen de organización que con el tiempo pasaría a constituir, a semejanza libia, el Grupo Combatiente Islámico Marroquí (GICM). De esta manera, puede decirse que los orígenes de esta organización terrorista específicamente marroquí se localizan en esta época y, más concretamente, en Peshawar (Paquistán) en el año 1998, en torno a figuras como Mohamed el Guerbouzi, Abdellatif Mourafik y Meknassi Saâd Houssaini.

La razón de la fundación de estas organizaciones específicamente magrebíes hay que buscarla en la idea del fundador y líder de Al Qaeda, Ossama Ben Laden de organizar grupos armados magrebíes que, a diferencia del Grupo Islámico Armado argelino (GIA), le fueran leales y le permitieran la instauración de un emirato islámico en la región del Magreb⁵². Esto suponía la culminación de un proceso que había comenzado a finales de los años ochenta cuando el Grupo Islámico Combatiente Libio, mucho más numeroso y mejor organizado, comenzó a reclutar a combatientes salafistas marroquíes que vivían en Europa en un intento de establecer una incipiente red norteafricana de organizaciones yihadistas⁵³.

De esta manera, y una vez que los muyahidines veteranos de la lucha en Afganistán fueron progresivamente volviendo a Marruecos buscaron, siguiendo el ejemplo afgano, un cambio político similar y una movilización social tan eficaz como había hecho los talibanes⁵⁴. En Afganistán, los combatientes marroquíes, al igual que muchos de los restantes correligionarios árabes, se impregnaron de la doctrina takfir importada desde Egipto, por lo que consideraban necesario luchar, no solamente contra los Estados Unidos o Israel como propugnaban los salafistas, sino hacer

⁵² Ahmed Chaarani: *op. cit.*, pág. 50.

⁵³ Mohamed Darif: *op. cit.*, pág. 3.

⁵⁴ «Moroccan Islamic Combatant Group», Institute for the Study of Violent Groups. Disponible en <[http://vkb.isvg.org/Wiki/Groups/Moroccan_Islamic_Combatant_Group_\(GICM\)](http://vkb.isvg.org/Wiki/Groups/Moroccan_Islamic_Combatant_Group_(GICM))>. Consultado el 25/05/2016.

extensiva esta lucha a los líderes musulmanes y a sus partidarios considerados infieles (*Kafir*⁵⁵) y a los que había, por tanto, que combatir como apóstatas.

Sin embargo, su reducido número hizo que su capacidad de acción política fuera muy reducida hasta mediados de la década de los noventa cuando, inspirados por los predicadores radicales e impulsados por una corriente yihadista creciente dentro de Marruecos, un número cada vez mayor de marroquíes empezó a encaminar sus pasos hacia Afganistán. Alentados por la toma del poder por los talibanes en 1996 y por la vuelta a este país de Ben Laden, esta nueva hornada de combatientes dieron lugar a lo que podría denominarse la «segunda generación» de yihadistas marroquíes en Afganistán. Así, si únicamente «78 marroquíes tomaron parte en la primera guerra afgana contra los soviéticos... desde 1999 en adelante, hubo semanas en las cuales docenas partían hacia Afganistán»⁵⁶.

Muchos de estos voluntarios marroquíes «afganos» de segunda generación fueron captados por la idea del Emirato islámico que propugnaban los talibanes y establecieron estrechos lazos con sus correligionarios procedentes de países del golfo a través de alianzas matrimoniales. Estos naturales sobre todo de Tetuán y Tánger donde habían sido aleccionados por predicadores como Mohamed Fizazi y Youssef Fikri⁵⁷, se involucraron mucho más en la comisión de atentados terroristas de carácter internacional, dejando la acción local en manos de los grupos procedentes de los barrios marginales de ciudades como Casablanca o Fez.

Conclusiones

Si lo comparamos con la situación en países como Argelia y Egipto, el islamismo marroquí ha sido casi siempre pacífico, rechazando la violencia como una

⁵⁵ Kafir (plural kuffar) es una palabra árabe que significa «rechazar». En la doctrina islámica, este término se refiere a una persona que no reconoce a Dios (Allah) y la profecía de Muhammad (es decir, cualquier no musulmán), u ocultar, negar, ni la verdad. Culturalmente, es visto como un término despectivo usado para describir a los creyentes, los no musulmanes, apóstatas del islam, e incluso entre los musulmanes de diferentes corrientes. Es habitual que sea traducido como «infiel» o «no creyente». Cyril Glasse: *The New Encyclopedia of Islam*, (revised 2001 ed.), New York, Altamira Press, pág. 247.

⁵⁶ *Le Figaro*, (22/03/2004). Las cifras para el primer período se contradice con otras fuentes, que elevan el número de marroquíes «afganos» hasta 600 en 1990.

⁵⁷ Ahmed Chaarani: *La mouvance islamiste au Maroc: du 11 septembre 2001 aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*. Karthala Collection Tropiques, 2004, págs. 49-51.

herramienta para la islamización de la sociedad. Ello no quiere decir que no se hayan producido importantes acciones terroristas desde su aparición, ni que su actividad no haya supuesto un desafío para las políticas de seguridad de las autoridades marroquíes, aunque esta nunca ha sido especialmente preocupante⁵⁸.

Ello se debe al predicamento que tiene entre la población de Marruecos la figura del rey como descendiente directo del Profeta y, por tanto, como principal figura religiosa del reino. Esta capacidad de condicionar el comportamiento religioso de los ciudadanos marroquíes ha servido para paliar, en buena medida, la creciente influencia de las corrientes wahabíes mucho más radicales en su visión del islam que la escuela malikí mayoritaria en el país. No obstante, al amparo de la asistencia económica y política por parte de los países del Golfo, a partir de los años ochenta del pasado siglo, empezaron a asentarse en Marruecos grupos de predicadores islamistas que empezaron a ejercer su influencia en el tejido social marroquí especialmente entre los sectores más desfavorecidos, que se fueron progresivamente encaminando hacia el radicalismo político.

Por otra parte, el eficaz enfoque respecto a los movimientos islamistas por parte de las autoridades marroquíes durante los años que preceden al comienzo del presente siglo, combinando la política del «palo y la zanahoria», permitió atraer, cooptar, reprimir y/o suprimir a los grupos y organizaciones islamistas que fueron apareciendo durante estos años en función de las circunstancias particulares y de la disposición de los propios grupos islamistas a llegar a acuerdos con el poder político. En líneas generales, el régimen alauí se mostró un adversario inteligente en su lucha contra el radicalismo yihadista y su estrategia tuvo éxito en cuanto a la contención de las corrientes islamistas más extremistas.

En cuanto a la presencia de marroquíes en Afganistán durante los años que preceden al presente siglo, los datos que se disponen indican que su número siempre fue limitado en relación al de otras nacionalidades árabes y, quizá más importante, ninguno de ellos desempeñó un papel relevante dentro de la numerosa

⁵⁸ Mohamed Tozy: *Les Pronostics de Mohamed Tozy: Les Islamistes ne peuvent pas gagner*, Arabies, feb. 2001, pág. 23.

comunidad de combatientes árabes afganos, cuyos líderes fueron fundamentalmente egipcios y ciudadanos procedentes de los países de Oriente Medio. Para Al Qaeda, los marroquíes no pasaron de ser meros ejecutantes al servicio de la yihad. Esto hizo que los yihadistas marroquíes de primera y segunda generación se encontrasen fuertemente desorganizados y en una situación de dependencia absoluta de la organización terrorista, situación que se mantendría hasta el diseño de la nueva estrategia de yihadismo global que pondría Al Qaeda en práctica poco después de la llegada de los talibanes al poder en 1996.

En definitiva, habrá que esperar al cambio en el poder político con el ascenso al trono del nuevo monarca Mohamed VI para asistir a un debilitamiento de las medidas de seguridad, lo que unido a la puesta en libertad de un gran número de activistas islamistas, muchos de ellos veteranos de Afganistán, favorecerán el fortalecimiento de las redes terroristas y la creación del adecuado caldo de cultivo que desembocará en el 2003 en los atentados de Casablanca.

*Ignacio Fuente Cobo
COR. ET. ART .DEM
Analista del IEEE*