

La articulación constelar y manifestativa de la dimuqratiyya por parte de los marroquíes *islamiyyun*, Reseña de Ahmed KHANANI (2021): *All Politics are God's Politics. Moroccan Islamism and the Sacralization of Democracy*, Rutgers University Press, 230 páginas.

Nordin AGHZENAY BAKOUH

nordinaghzenay2000@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-3369-630X>

Para citar este artículo: Nordin AGHZENAY BAKOUH (2024), “La articulación constelar y manifestativa de la dimuqratiyya por parte de los marroquíes *islamiyyun*, “Reseña de Ahmed KHANANI (2021), *All Politics are God's Politics. Moroccan Islamism and the Sacralization of Democracy*” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 36, pp. 397-401.

Ahmed Khanani en *All Politics are God's Politics: Moroccan Islamism and the Sacralization of Democracy* realiza un análisis lingüístico de la palabra *dimuqratiyya* en dariya (dialecto marroquí). El autor quiere desmontar el etnocentrismo occidental desvinculando la connotación platónico-universal que se le suele dar a *democracia* en Occidente y ponerla en pie de igualdad con *dimuqratiyya*, ya que las considera a ambas como *palabras*, con sus diferentes usos y significados a raíz de sus respectivos contextos semióticos, y no como *conceptos* universales. De esta manera, *Democracia* es el verdadero *concepto* platónico-universal y *democracia-dimuqratiyya* son dos manifestaciones que articulan sus propias herramientas o piezas de puzzle para crear sus correspondientes constelaciones que intentan alcanzar la abstracción hacia la *Democracia*.

Asimismo, el libro se integra bajo el paradigma de la crítica postcolonial de Chakrabarty, ubicando a los marroquíes *islamiyyun* (*islamistas*) como sujetos postcoloniales que alzan sus voces subalternas con el objetivo de presentarse a sí mismos y contribuir académicamente a la teoría de la democracia. Para el autor, este ámbito de estudio ha sido hasta hoy definido, fundamentalmente, por las aportaciones realizadas desde lo

que denomina la constelación de la *democracia* occidental o por parte de las élites políticas de la región del norte de África y Oriente Medio. Khanani esboza en el capítulo uno sus fundamentos metodológicos en base a la llamada “Filosofía del Lenguaje Ordinario” que gira en torno a una serie de estrategias que configuran el mencionado análisis lingüístico. Para recopilar su material de análisis, el autor realizó trece meses de estudio intensivo del idioma ordinario en Marruecos (dariya) para conseguir una comprensión más amplia de las manifestaciones gramaticales de la *dimuqratiyya* que realizan los *islamiyyun*. En su trabajo realizó entrevistas con preguntas abiertas-cerradas, tanto en grupos de discusión como de forma individual, así como de la ampliación de la muestra de los entrevistados por la técnica de la referencia. Y, por otro lado, durante la realización de las entrevistas se toma como técnica analítica el teorizado “procedimiento de legislación lingüística” de Austin que supone el uso de dos técnicas lingüísticas. La primera de ellas tiene que ver con los vocablos que se utilizan y que, a su vez, tienen dos subvertientes que son el *name-giving* (son palabras que se utilizan para las denominaciones, *I-words*), como por ejemplo en la expresión “Dimuqratiyya es shura” (capítulo segundo) y *sense-giving*, “Marruecos no tiene dimuqratiyya” (capítulo 3), que se fija a partir de una serie de ejemplos (demostrativos, *T-words*) y que tiene como misión construir el significado y la amplitud de la palabra *dimuqratiyya*. La segunda técnica son cuatro performatividades que permiten conocer el tipo de oraciones y, por ende, estudiar los discursos que emiten los interlocutores. En primer lugar, tenemos el *c-identifying*, *cap-fitting*, *placing* que consiste en proveer a los islamiyyun un ítem (Marruecos) para que identifiquen un patrón, la *dimuqratiyya*, para denominar o no al país como tal como, por ejemplo, en la pregunta “¿Es Marruecos *dimuqratiyy*?”. La segunda performatividad es el *b-identifying*, *bill-filling*, *casting*. Sería, por ejemplo, en la pregunta “¿Hay *dimuqratiyya* en alguna parte del mundo?” Aquí los *islamiyyun* demuestran su respuesta con varios ejemplos y descartarían a algunas sociedades como *dimuqratiyyat* o, al contrario, las identificarían como *dimuqratiyyat* en base a las ejemplificaciones. En tercer lugar, el *stating* como en “¿Tiene algo que ver *dimuqratiyya* con el islam?”. Este tipo de performatividad tiene una gran presencia en el capítulo dos (*Islamiyyun, Islam, Dimuqratiyya*), ya que expone la manera en que los islamiyyun entienden la relación entre la tradición musulmana y la *dimuqratiyya*. Y, por último, el *instancing* que surge cuando un interlocutor identifica una particular práctica encarnando la *dimuqratiyya*, “¿Era la mudawana *dimuqratiyy*?” (en el capítulo cinco). Y, de forma marginal, el autor también añade otros dos actos performativos adicionales que serían la *diferenciación* y *clasificación*. El autor desvela que la clasificación no figura en los discursos de los *islamiyyun*, pero la diferenciación sí se da cuando se habla de *internal/external dimuqratiyya* (en el capítulo cuatro).

En el cuarto capítulo, titulado *Sobre la Dimuqratiyya y las Bienes Subsanales*, hay un testimonio de Asmaa que expresa lo siguiente: “El concepto de *dimuqratiyya* es amplio y abarcador, y todo el mundo lo ve desde su perspectiva(...)” (p. 97). En virtud de esta cita, debemos entender que los marroquíes *islamiyyun*, que Khanani entrevista, tienen una procedencia variada. Por ejemplo, hay *islamiyyun* del Partido de la Justicia y el Desarrollo, del Movimiento por la Justicia y la Espiritualidad (*`adlists*) o, incluso en el plano de la vida cotidiana, con la figura del *moul taxi* (el señor del taxi que identifica *dimuqratiyya* como *khobz*, pan). De esta manera, el autor deja claro que los *islamiyyun* en Marruecos no son un cuerpo uniforme y singular, sino que existen diferencias por la

existencia de tendencias dentro y entre partidos y/o movimientos, pero el fin es el mismo: el establecimiento de la *dimuqratiyya* en su articulación constelar diversa. Debido a esto último hay una necesidad de entender cómo los *islamiyun* utilizan y dan el significado a la palabra *dimuqratiyya*. Para entender la palabra debemos de tener en mente sus tres patas que son la “Islámica” (capítulo 2, *Islamiyun, Islam, Dimuqratiyya*), la “Institucional” (capítulo 3, *Institutions como puentes*) y la “Subsanación”(capítulo 4) con el objetivo final de poner a trabajar la *dimuqratiyya* (capítulo cinco, *Dimuqratiyya en acción*).

En el capítulo segundo, asistimos a unas articulaciones plurales y contrapuestas de las relaciones específicas y/o del entendimiento entre la tradición musulmán y la *dimuqratiyya* a través de una serie de términos como la soberanía (*sayyadah*), dignidad (*karama*, que conecta a su vez con el capítulo cuarto con la metáfora del pan del *moul taxi* y con los bienes económico-morales y sociales), libertad (*hurriya*, que conecta a su vez con los casos de Rachid Nini, el cierre del periódico El País o la libertad de criticar al rey que se expone en el capítulo cinco), los derechos del grupo frente a la tiranía de los individuos (como el caso de los MALI comiendo en público durante el mes de Ramadán en 2009) o consulta (*shura*, Corán 42:38) como equivalente o superior a *dimuqratiyya* o a esta última como instrumento de la primera. No obstante, la conclusión de la pregunta que se hace el investigador en el capítulo dos es que los *islamiyun* están realmente comprometidos con la *dimuqratiyya*, independientemente del tipo de relación que se establezca porque la práctica común es sacralizarla, ya que está íntimamente conectada con la tradición musulmana. Por lo tanto, practicar la *dimuqratiyya* es un acto de adoración que no sólo tiene una relevancia en el mundo terrenal, sino que también tiene una relevancia espiritual porque, por ejemplo, para los *islamiyyun* el acto de votar tiene consecuencias en la “vida después de la muerte”. Y, a partir de esas manifestaciones gramaticales variadas de la *dimuqratiyya*, el autor explica la razón por la cual los *islamiyyun* se sienten indignados cuando son excluidos de los procesos de *dimuqratiyya* en la región o cuando son apartados de la práctica institucional. Es decir, para los *islammiyyun* se les está negando su deber de aplicar la política religiosa de Dios y, por ende, de un modo de adoración que implica una participación de los fieles en la realización de la *dimuqratiyya* que es entendida como religión y política, sin existir una separación entre estas dos últimas.

Sin embargo, en el capítulo tres cuando Khanani pregunta a un *’adlist* si Marruecos era *dimuqratiyya* se encontró con una negación absoluta: “La realidad política es de un gobierno absoluto, el gobierno de un individuo sobre el sistema y el sistema usa la fachada de la *dimuqratiyya* para Occidente” (p. 74). Este enunciado arroja luz sobre los adjetivos interno y externo de la *dimuqratiyya* del capítulo cuarto, pero sirve para conectarlo con el capítulo tercero sobre las instituciones y con los *bienes subsanables* del capítulo cuarto. En cuanto al plano interno, los interlocutores en el capítulo tercero expresaron que en Marruecos existe toda una maquinaria estatal que ubica al rey como el árbitro del poder. Esa concentración de poder entorno a la figura del monarca le permite incidir en las instituciones y, desde el punto de vista de los marroquíes *islamiyyun*, imposibilita que exista un Marruecos *dimuqratiyy*. También, los *islamiyyun* marroquíes acusan al Estado de la compra de votos, la contabilización electoral de un

censo fallecido, forzar el comunicado de un resultado electoral contrario a la realidad del resultado de las urnas, la influencia de palacio sobre los personajes “Sheikhs” (jefes tribales) que, al mismo tiempo, pueden forzar la orientación del voto en las zonas rurales unida a su sobrerrepresentación en el Parlamento (*redistricting*), la falta de libertad de expresión, etc. Pero esto no quiere decir que los *islamiyyun* no participen en el juego. Si bien es verdad que hay un consenso sobre la inexistencia de un Marruecos *dimuqratiyya* hay que diferenciar entre los integrantes del JSM y los del PJD. Los primeros rechazan entrar en las instituciones por alegar que el sistema electoral marroquí es corrupto, mientras que los segundos hacen la vista gorda para intentar, una vez en el poder, crear las condiciones para que se dé la *dimuqratiyya* en Marruecos. Al final, el resultado siempre es favorecer, desde el palacio real, a los “partidos makhzen” o, en el caso del PJD, que gobernó en dos legislaturas (2011-2021), estar condicionado por las prerrogativas del rey.

Aparte de esa salud institucional pobre de la *dimuqratiyya* en Marruecos, según la perspectiva de los *islamiyyun*, hay que mencionar a los *bienes subsanables* (el tercer pilar de la *dimuqratiyya*) que son el conjunto de bienes económico-morales (el trabajo, la ausencia de pobreza y la redistribución de la riqueza) y sociales (la igualdad, el analfabetismo y la discriminación) que no están notablemente cubiertos o gestionados y que de cubrirse con éxito acercaría a Marruecos a la constelación de la *dimuqratiyya* de los *islamiyyun*. En este cuarto capítulo, se vuelve a mencionar la dignidad (*karama*) que se alcanzaría, complementariamente, cuando esos bienes subsanables sean promovidos desde las políticas estatales, desde las instituciones, conforme a la tradición musulmana. De esta manera, a los bienes subsanables se le integra esa connotación islámica o sagrada que le confiere de un deber moral a satisfacer por parte de las personas electas o representantes sujetas a la rendición de cuentas, como se indica en el capítulo tres. Por lo tanto, indicadores como el desempleo o la desigualdad se convierten en problemáticas que deben resolverse por emanar de un mandato divino que se debe gestionar mediante la *dimuqratiyya*, independientemente de la relación específica con la tradición musulmana de la que estemos hablando como se esboza en el capítulo segundo.

Y, en otro orden de cosas, los *islamiyyun* también hablan sobre el plano interno de la *democracia* occidental apuntando que no es del todo perfecta debido a que hay casos en los que las minorías musulmanas no son protegidas (Francia y la cuestión del hiyab, por ejemplo) y, por ende, no tienen *dimuqratiyya*, en el sentido de los marroquíes *islamiyyun*, para esas minorías religiosas. Esta visión de la *democracia* con respecto a Occidente tiene como objetivo, tal y como he descrito al principio, dar a entender que la idealización platónica de la *democracia* occidental no es universal y que es imperfecta al desproteger a las minorías en detrimento de las mayorías. También, se habla de la política exterior (el plano externo) de Estados Unidos y Francia indicando que Occidente no está por la labor de ofrecer ni su *democracia*, ni respetar la *dimuqratiyya* local. Y pone como ejemplos la orquestación occidental del golpe de Estado en Argelia cuando el Frente Islámico de Salvación (FIS) ganó las elecciones en la década de los 90, el caso de la invasión de Afganistán y, desde la perspectiva de algunos marroquíes *islamiyyun*, la acusación de *influencia neocolonial* por parte de Occidente cuando se da la transformación del código de familia (la *mudawana*), aunque hay voces discrepantes

entre los *islamiyyun* que defienden la *mudawana* como un paso más hacia la *dimuqratiyya*. Esto último demuestra esa, reiterada, tendencia plural dentro del movimiento *islamiyyun* en Marruecos.

Para concluir, rescatando la idea de la rendición de cuentas, mencionada en el capítulo tercero, lo más probable es que los *islamiyyun* no sean capaces de llevar a la práctica su teoría de la *dimuqratiyya* debido al discurso que enuncia que la dinastía alauí descende del profeta Muhammad (el rey es jerife), así como del lema nacional del Reino de Marruecos que es *Allah, Al-Watan wa Al-Malik* (Dios, la Nación y el Rey). Por lo tanto, podríamos decir que existen dos discursos que instrumentalizan lo sagrado, la tradición musulmana (el Islam). Por un parte, un discurso sagrado desde abajo (los marroquíes *islamiyyun* a través de la *dimuqratiyya*) y otro, con el mismo adjetivo, pero desde arriba, desde palacio. El objetivo de los primeros es reformar o deshacer el poder edificado por los segundos y estos, a su vez, quieren perpetuarse en sus puestos mediante la utilización de una serie de estrategias, sobre todo institucionales, que tienen como misión impedir que todas las articulaciones de la constelación manifiesta de la *dimuqratiyya* de los *islamiyyun* no lleguen al poder y, en el caso de que entren en el gobierno (como se dio con el PJD), no sean capaces de modificar o eliminar la estructura desde dentro.