



APÚNTATE AL BOLETÍN



DONA



SUSCRÍBETE A LA REVISTA

BUSCAR ...



EL DESORDEN GLOBAL

La izquierda marroquí y el Majzén: Independencia y sumisión

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

17/AGO/2023 | VIENTOSUR N° 189 | EL DESORDEN GLOBAL | IZQUIERDA | MARRUECOS |



SUSCRÍBETE

6 NÚMEROS = 40€

Para leer y pensar más allá de lo inmediato

AGENDA



AG 22 agosto - 27 agosto
 022 XIII
 Universidad de verano
 Anticapitalist
 a
 Find out more »

Ver todo

LO MÁS LEÍDO

A los espectadores externos les llama poderosamente la atención la mansedumbre de la izquierda marroquí con el régimen político autoritario, policial y expansionista actual, y en particular con el vértice del mismo, el Majzén. Antes de abordar el porqué de este sometimiento de la izquierda marroquí, hemos de plantearnos qué es el Majzén, una singular formulación del Estado, propia de Marruecos, de perfiles históricos propios.



No seáis demasiado amables



Nuevas pruebas de que el Estado asesinó a Malcolm X

Con frecuencia, en la prensa diaria, se habla del Majzén como de un Estado paralelo, en la sombra, que difícilmente podemos interpretar en sus intenciones últimas. La palabra majzén está admitida desde hace años por la Real Academia de la Lengua española, con el significado literal de “en Marruecos, antiguamente, Gobierno o autoridad suprema”. Sin embargo, intuimos que esta definición es poco clarificadora, ya que el asunto no es sólo histórico, sino sobre todo del presente político.



La izquierda marroquí y el Majzén: Independencia y sumisión

En realidad, el Majzén es literalmente el dar-al-Majzén, en sentido de casa-almacén. Es el espacio palatino y defensivo donde se encuentra la sede del poder, la *sultaniya*, del sultán mismo –realmente, o de manera figurada, ya que muchos palacios reales están vacíos de su presencia–,

cumpliendo funciones de ciudadela palatina, en lo constructivo, y de corte en lo político. Espacio urbanísticamente separado de las medinas, sede de las corporaciones gremiales de artesanos y comerciantes, abiertas siempre a la fronda, a la sublevación. En Fez, por ejemplo, entre Fez El Djdid, donde está dar-al-Majzén, y también anexo el mellah o gueto judío, y Fez El Bali, la medina, existe una distancia topográfica y social: la primera es el espacio cerrado, centro neurálgico del poder; la segunda, la ciudad laberíntica, empero abierta, que el visitante puede recorrer a su antojo. Un ejemplo de dar-al-Majzén histórico en la península ibérica lo tenemos en la Alhambra de Granada, concebida por los nazaríes a semejanza de sus familiares, los meriníes de Fez en el siglo XV.

Además de sede del gobierno, del sultán y de los diwanes, presididos por visires, el Majzén histórico cumplía funciones de silo, en una economía de subsistencias, de lugar de provisión de recursos alimentarios para la población en caso de malas cosechas (badyears). Las relaciones ente la medina-ciudad, con sus elites urbanas, sus centros de culto y saber, y el Majzén han sido problemáticas a lo largo de la historia. El poder, en cuanto legitimidad, de los sultanes necesitaba de la sumisión (beya'a) de los habitantes del burgo, y estos vivían atentos a los movimientos cortesanos en el complejo majzeniano. La ritualidad de la beya'a, ritual de sumisión, renueva el pacto sacral que hay entre la monarquía divina y los súbditos (Tozy, 2008:75-102). Sin embargo, el Majzén no se trataba de una estructura despótica, como a veces nos imaginamos con mentalidad orientalista, sino más bien de un sistema clientelar, muy parecido al nuestro.

De ahí deriva que en la estructura del Majzén se de mucha importancia a figuras de intermediación, tales como el



Resistir el Sistema Deuda



La guerra de los talibanes contra las mujeres debe calificarse

secretario particular del sultán, el háyib, pieza fundamental de mediación entre el círculo íntimo del sultán y el resto de los cortesanos. El Majzén forma parte de una estructura de autoridad, aprendida socialmente, mediante el sometimiento clientelar, que bascula en la díada maestro/discípulo, de manera que es un mecanismo de aquiescencia y coacción, que penetra en todos los poros de la sociedad (Hammoudi, 2007).

El Majzén, no obstante, ha sufrido transformaciones. Mohammed V (1909-1961), único sultán alauita que se enfrentó realmente al poder colonial francés, tras la independencia de 1956, con el ánimo de modernizar el Majzén, abolió el título de sultán, transformándolo en malik o rey. Eliminó igualmente los diwan y sus visires, sustituyéndolos por ministerios y ministros, al estilo occidental. Mas no renunció al liderazgo religioso (amir al mu'minin) (Waterbury, 1975) ni a la sumisión o beya'a, fundamentales en la estructura majzeniana. No eliminó tampoco un lugar esencial de las intrigas palatinas, que condicionaba la herencia del trono: el harén. Lo que sí hizo posteriormente su nieto, Mohammed VI, el actual rey desde 1999.

El Majzén tampoco ha dejado de evolucionar en otros órdenes conforme al signo de los tiempos. De hecho, tras la independencia de 1956, se produjeron modificaciones en la base del mismo en función con los niveles de colaboracionismo con el régimen protectoral. El tema de hablar árabe, francés o solo tamazigh (lengua bereber) fue fundamental para la reorganización. Los notables de origen rural, cuyo poder se basaba casi exclusivamente en el mantenimiento de las redes tribales y clientelares, fueron sustituidos por funcionarios que aunque mantuviesen las mismas relaciones de jerarquía, las opacaban tras la idea de modernización del Estado (Leveau, 1985: 217-219).

Escasos son los occidentales que han podido acceder a los arcanos del Majzén y sus designios. Tenemos algunas descripciones, como las del británico Walter Harris o del francés Georges Veyre, gracias a las cuales sabemos cosas sobre el funcionamiento del Majzén tradicional a principios del siglo XX. Más recientemente, el príncipe Muley Hicham, renombrado popularmente como el príncipe rojo, primo hermano del actual monarca, alejado de Marruecos y residente en Princeton, publicó las memorias de su juventud en la corte, con lo cual, al menos, tenemos una visión de primera mano del Majzén de la época de Hassan II (Hicham, 2014). Hicham relata cómo el Majzén, incluso en los viajes al extranjero de su tío el rey, cuando se trasladaba a otro país de cultura radicalmente distinta, conseguía hacer gravitar todo en torno a su concepto protocolario y de poder mediante eficaces mecanismos de seducción. Autoritarismo y seducción permiten restablecer la dialéctica del amo y del esclavo que, junto a la sumisión, son fundamentales para su existencia.

El Majzén maneja con habilidad el secreto y los tiempos. De los segundos dan buena cuenta los desplantes que tenían los embajadores europeos, cuando el sultán, por ejemplo, Sidna Muley Hafid (1908-1937), les hacía esperar sine die a ser recibidos (González Alcantud, 2023). Las protestas diplomáticas eran muchas, pero no surtían efecto: era su tiempo, el último recurso para afirmar la soberanía del sultanato. En la actualidad, el rey de Marruecos, y el Majzén con él, siguen administrando los tiempos a su voluntad, de manera que así dejan claro quién es el dueño de la situación, tanto en el ámbito doméstico como en el internacional. El Majzén era y es poderoso en la administración calculada del ritual. Esto quedaría corroborado por los estudios clásicos de John Waterbury, Rémi Leveau y Mohamed Tozy, que enfatizaban el liderazgo que ejercía el sultán en tanto amir al mu'minin,

comendador de los creyentes, sobre las masas, sobre todo, de fellahs o campesinos. En los momentos de crisis no tiene inconveniente en volver a esgrimir el liderazgo religioso, que incluye una reclamación del califato vacante, al menos en el ámbito territorial del Magreb y buena parte del África subsahariana, Senegal fundamentalmente.

También lo es en el ámbito del clientelismo. El Majzén integra a los diversos colectivos de un país plural, como reconoce la Constitución marroquí del 2011, pero no lo hace mediante un sistema federal –tema prometido sine die bajo el nombre de regionalización por Mohammed VI al llegar al trono en el 99–, sino otorgando acceso a los diversos colectivos al poder majzeniano. Cada grupo social, por ejemplo, el amazigh o bereber, el judío, el andalusí, el árabe, etc., tiene sus representantes en el interior del Majzén, donde defiende los intereses del colectivo. La nación se integra en el Estado a través de los consejeros reales y otros cargos, que tienen esas mismas sensibilidades étnicas y que tienen acceso al corazón del poder. Como en toda lógica clientelar, los representados esperan obtener réditos de esa relación singular. Este sistema de cooptación permite el tránsito al control de los partidos políticos.

Se equivocan quienes ven en el Majzén una estructura medieval o feudal; en realidad es una mezcla de modernidad y tradición. No se puede identificar automáticamente con un Estado-nación a la manera occidental, ya que siempre tiene sobre él la amenaza disgregadora del sistema tribal, del país siba o del desorden. A pesar de esta amenaza, a la larga, es más eficaz, ya que, al incorporar el factor religioso, provoca adhesiones emocionales; esa es su fortaleza y, también, su debilidad. Ahora bien, cuando un sistema tribal como el saharauí o el amazigh (bereber) se niega a aceptar la

sumisión puede generar, paradójicamente, un fanatismo majzeniano centrípeto.

En consecuencia, el Majzén es una estructura de poder de larga tradición histórica que otorga estabilidad al sistema político marroquí (Velasco, 2013), pero a la vez lo vuelve críptico a los ojos europeos. Sus prácticas son opacas y clientelares, frente a las del dispositivo democrático europeo progresivamente más garantistas, a pesar de las prácticas de facto corruptas e igualmente clientelares.

En el ámbito geoestratégico, la monarquía alauita, arropada por el Majzén, ya intentó en época del Protectorado (1912-1956), cubriendo el vacío dejado por la desaparición del sultanato otomano, más identificado con Argelia y Túnez, alzarse con la legitimidad de todos los musulmanes del Magreb. Con anterioridad, su resistencia a la penetración otomana fue muy grande y ello le llevó a realizar alianzas profundas con España, en particular, sobre todo en época de Muley Ismaili y Carlos III en el siglo XVIII. Era una dinastía, la alauita, que, procedente del oasis pre-sahariano de Tafilalet, se adjudicaba desde el siglo XVII orígenes árabes, vinculados a la hija del Profeta Muhammad, Fátima. Con ello hacía valer su legitimidad chorfa (heredera del Profeta) a través del control de la zawiya y tariqa (cofradías), en especial la Tiyaniyya, y de los ulemas, en particular los de la gran mezquita Qarawiyyín de Fez.

Una vez clarificada la singularidad de este aparato de Estado, que integra el poder sobre una base de legitimidad de orden ontológico-místico y político, de base religiosa y tribal, hay que plantearse, sobre todo, la relación que ha mantenido con la izquierda política. Toda esta manera original de controlar y administrar los asuntos públicos ha tenido repercusiones específicas en la génesis de la izquierda marroquí.

Abdelkrim al Jatabi y la República del Rif

El primer caso de lucha anticolonial que dio la vuelta al mundo, y que supuso un hito para la izquierda europea, fue el de Mohamed Abdelkrim al Jatabi (1882-1963). Bajo el liderazgo de Abdelkrim, el Rif, la región montañosa y tribal donde operó, la Republik rifeña, entre 1921 y 1926, implementó varias transformaciones que iban en dirección a la modernización: desde la limitación del poder tradicional de los caídos a la construcción de una red de carreteras, la instalación de líneas telefónicas o el establecimiento de sanciones sobre el crimen siguiendo el moderno derecho europeo (Pennell, 1986). Como síntesis de las relaciones del emir Abdelkrim y del sultán, podemos asumir aquellas palabras de David. S. Woolman: "Abdelkrim se consideraba particularmente en pugna abierta con el sultán, el gobierno rifeño no podía reconocer a un monarca que tan claramente representaba el papel de marioneta de los franceses" (Woolman, 1988: 175). Abdelkrim, al proclamar la república sobre bases igualitarias, aunque basada en el sistema tribal, pero acometiendo la modernización del mismo mediante la introducción de reformas y encabezando una lucha campesina de liberación, empleando técnicas militares convencionales y de guerrilla, se convierte en un héroe de proyección internacional. Consigue las simpatías de la izquierda mundial, que a partir de este momento lo considerarán una fuente de inspiración para otras luchas nacionales de liberación anticolonial. Como es natural, tuvo una gran repercusión en el mundo turco y árabe, sobre todo en Egipto (Madariaga, 2009: 460-486).

En otro orden, treinta años después de la gesta de Abdelkrim, el compromiso de modernización en el momento de la independencia (1956) del partido nacionalista Istiqlal, y el peso de la estructura original de poder del Majzén, obligó a la izquierda marroquí en

formación adoptar una senda original, sin ataduras con organismos internacionales socialistas o comunistas del pensamiento o de la acción política. Para empezar, la izquierda y la colonización no eran una ecuación fácil de resolver, tanto porque para el principal ideólogo de la izquierda, Karl Marx, el asunto colonial formaba parte de un proceso más genérico, cual era la acumulación capitalista, como porque para V. I. Lenin era un trasunto del imperialismo de Europa Occidental. La ambigüedad calculada de la izquierda parlamentaria española y francesa con el Protectorado marroquí o la colonia argelina se podía ver en el anticolonialismo de Indalecio Prieto o de Jean Jaurès, de débil fundamento teórico. En la práctica, sólo el biznieto de Karl Marx, el socialista Robert-Jean Longuet, mantenía un comité anticolonial y una revista, Maghreb, que alentaba la emancipación marroquí, pero siempre con una gran debilidad, puesto que con tal de ganarse alianzas llegó a contar entre sus adherentes a Ortega y Gasset, o a Fernando de los Ríos; todos ellos, de una manera u otra, pro-coloniales pasivos (Candar, 2001). Los anarquistas fueron los únicos propensos naturalmente a denunciar el colonialismo, y en esa línea intentaron al inicio de la guerra civil española traer a su campo a los marroquíes, para que no apoyasen a los franquistas.

Realmente, el anticolonialismo final surge vinculado, sobre todo, a medios de la burguesía urbana. Para lograr sus cometidos tiene que acabar con, o integrar, a dos movimientos: el rifeño, de base tribal bereber, y el tetuaní, de fundamento urbano. Mohammed V (1909-1961) tenía la obligación dinástica de liderar el Magreb en su conjunto. Lo intentará procurando una reconciliación con Abdelkrim al Jatabi. En el discurso del rey en Adjir el 29 de septiembre de 1957, Mohamed V decide que los bienes de Abdelkrim y de su hermano les sean devueltos, recibiendo con grandes ovaciones el beneplácito de los asistentes [1]. Pero

Abdelkrim, una vez enviado por los franceses al exilio, gestionará su propio mito hasta su fallecimiento en 1963, no sometiéndose en ningún momento a la beya'a, o sumisión al Majzén.

En el campo interno, cuando volvió del exilio, Mohamed V recibió a treinta cheiks rifeños, que en realidad eran jefes de L'Armée de Libération Nationale (ALN), del Rif, en el palacio de Rabat. Estos le dijeron, amén de que no pertenecían a ningún partido político, que venían a presentarle su respeto, pero no a someterse. Lo cual nos está indicando la distancia entre el estado de opinión del Rif y el entorno del sultán [2]. En una entrevista, cuando se les preguntó cuáles eran sus relaciones con la organización armada del Istiqlal, el Croissant Noir, se mantuvieron en silencio, al igual que cuando les preguntaron por la posible integración en el nuevo ejército nacional, las Fuerzas Armadas Reales. El ejército que se inspiraba en su lucha, el ALN, no se integró en las fuerzas armadas reales. En 1958 los restos de este ejército fueron el núcleo de la sublevación del Rif, que fue aplastada de manera inmisericorde.

La alianza estratégica entre el partido nacionalista Istiqlal, surgido en medios de la burguesía fesí, sobre todo, y el sultanato pasaba por continuar el proceso de modernización material y político del país. Hasta ellos había llegado la predicación de los medios nacionalistas sirios, en el momento mismo de la firma del tratado de Protectorado (Laroui, 1993:380-381). Allal al Fasi (1910-1974), líder del Istiqlal, creía, además, en el islam político que debía encabezar el comendador de los creyentes, es decir, el sultán. Era la única salida conceptual, ya que al Fasi no era un nacionalista al uso, sino que creía necesaria una neo-salafiyya, es decir, un movimiento espiritual con objetivos políticos; y para ello, el concurso del sultán era esencial

(Belal, 2012:29). La alianza fue completada con la depuración que Mohamed V realizó en su entorno, sobre todo, de los colaboracionistas que habían participado en la mascarada del sultán impostor Ben Arafa, en especial con El Glaoui y su círculo, que fueron obligados al exilio. El Istiqlal, en medio de todas estas contradicciones emergentes, tuvo sus propios problemas. Las posibilidades de alianza entre el sultanato y la izquierda autóctona, que tímidamente iba surgiendo en connivencia con los militantes europeos de izquierda, comunistas, socialistas y anarquistas, que trasladaban su modelo emancipador a la colonia con escasa crítica anticolonial, estaba lastrada por el colaboracionismo procolonial de los sultanes, desde Abdelaziz hasta Youssef (González Alcantud, 2019). El sultán Mohamed V era el único que restauraba el crédito de la monarquía gracias a sus exilios.

Esta conciencia performativa nacionalista había tenido sus pruebas de fuerza. Por un lado, denunciaba la política de división auspiciada por el dahir (decreto) bereber de 1930, promovido por el antropólogo y espía colonial Robert Montagne. La idea de watan, de patria, conculcada por los coloniales, se reforzaba con este intento instrumental de reconocimiento de la diferencialidad bereber. Sin embargo, la protesta nacionalista no se encerraba solo en el ámbito doméstico, al modo de las naciones europeas, sino que entre los vieux turbans existía una conciencia de califato, que hacía que el concepto de frontera nacional fuese muy lábil y ambiguo, pues su sentido estaba basado en el liderazgo religioso y tribal. De ahí la penetración de la idea de incomplétude, de falta de satisfacción de las fronteras nacionales, y de la subsiguiente culpabilización al colonialismo de la irresolución de los problemas territoriales. El patriotismo acabó fundiéndose en nacionalismo irredentista gracias a la conciencia de incompletitud expansionista.

El Istiqlal y Ben Barka

Pero el Istiqlal no era unánime. Mehdi Ben Barka (1920-1965), dirigente destacado del partido, muy secularizado frente a la influencia del islam político que representaba al Fasi, cada vez se encontraba más identificado con el perfil altermundista y socialista de los movimientos de liberación anticolonial, cuyos combates incendiaban las colonias. Fue alejándose progresivamente del ala conservadora del fundador del partido, Allal al Fasi, para situarse en la órbita de los movimientos de liberación socialistas. Esta fue una evolución lógica, que fue transitando desde la concepción del partido Istiqlal como un partido de cuadros en 1957, a proponerse en 1962, en paralelo con la independencia y revolución argelina, unas tareas propiamente revolucionarias (Ben Barka, 1999). En Ben Barka, la cuestión social tiene un peso innegable, por esto sus tensiones con el aparato de poder majzeniano fueron notables. Además de ello, como señaló, Charles André Julien, “el Palacio creyó que la voluntad de poder de Ben Barka podía hacer correr serios peligros a la dinastía”, de ahí la decisión de hacerlo desaparecer política y físicamente en 1965 (Julien, 1978: 478). Por su parte, desde la España de Franco se vigilaban con preocupación sus pasos, en particular cuando acudió a la zona norte, inmediatamente después de la independencia.

Aunque la desconfianza entre el Rif y Tetuán era completa, el movimiento istiqlaliano también barrió al nacionalismo emanado de esta ciudad, que fue sospechoso de estar demasiado en complicidad con los protectores españoles. Sus principales dirigentes, como Abdelkhalek Torres o Mohammed Daoud, fueron dejados de lado, mientras los partidos PRN y PUN eran absorbidos por el dominante Istiqlal (Benjelloun, 1990). La desconfianza de las oligarquías de Fez-Casablanca, principales apoyos del Istiqlal, hacia los tetuaníes era muy alta. Los dirigentes del

norte, burguesía urbana, asimismo agrupados en el partido reformista, con buenas relaciones con España, que les había otorgado suavemente la independencia, acogieron a Ben Barka con hostilidad manifiesta (López García, 2007: 268-270).

El sistema político alauita tuvo que medir su capacidad de liderazgo del norte de África, y de África en general, en primer lugar, con la revolución argelina de 1958-62 y, en segundo lugar, con el nasserismo, entre 1954-70. Desde luego, la guerra argelina, con caracteres de épica libertadora, había afectado a la visión de la izquierda europea. La conjunción de Frantz Fanon, en tanto que ideólogo de los desposeídos del mundo, y Jean Paul Sartre, en cuanto portavoz del anticolonialismo en Europa, produjo un nuevo tipo de ideología política que superaba, por el lado de la psicología política, al marxismo clásico. Era una nueva formulación del proceso de dominación, donde la psicología del colonizado jugaba el rol central. Muchos psicólogos y psicoanalistas habían hecho sus armas en las colonias, pero en Marruecos ese proceso no alcanzó tantos logros como en Argelia. Marruecos no tendría, de esta forma, una épica nacional tan fuerte como la generada por la guerra de liberación argelina. La ruptura colonial, por ello, no tuvo las mismas consecuencias en la memoria social.

En ese devenir nacional, el norte seguía presentándose como un obstáculo o, al menos, un hecho cargado de problematicidad. Así Abdelkrim al Jatabi, que tras sus exilios acababa de escapar de un barco francés en 1947 y estaba refugiado en El Cairo, bajo ningún concepto se aprestó a reconocer al rey Mohamed V. En 1959 Abdelkrim dirigió una proclama al pueblo marroquí denunciando ante el mundo que el régimen alauita, controlado por el partido ultranacionalista Istiqlal, había llevado a cabo, con el apoyo

de la aviación francesa, una represión brutal sobre los levantados en armas en el Rif (Ybarra, 1997: 345-346).

Un aspecto siempre esencial para entender la evolución de la izquierda es el universitario. En los colegios de élite que impartían enseñanza secundaria, como el de Fez, se había fraguado el nacionalismo. El historiador Henri Terrasse, uno de los supervisores metropolitanos de la nueva universidad rabatí, creada a finales de los cincuenta, creía que las elites educadas al modo occidental serían el peligroso fermento de la contestación nacionalista. Lo cierto es que la universidad al modo europeo sólo surgiría con el inminente proceso de la independencia, y siempre bajo un estricto control francés. De manera que el pensamiento académico, incluido el de izquierda, dependía absolutamente de las irradiaciones francesas. Incluso el sociólogo Jacques Berque (1910-1995), que se pronunciaría decididamente contra el colonialismo en su libro *La descolonización del mundo* (1968), pertenecía a ese mundo académico metropolitano. De esta manera, en perspectiva de hoy, se constata el vínculo entre poder político independiente y clientelismo académico exterior. Los universitarios se vieron abocados a buscar el reconocimiento externo, emanado de los centros europeos y norteamericanos, de manera que “la acumulación de capital simbólico devino la actividad por excelencia”. Se llegó de esta manera a la parálisis de la creatividad individual, a la cual contribuía la retórica auto-celebrativa anticolonial, mientras se establecía una movilidad vertical administrada por el nuevo poder político.

Paul Pascon y su ruptura con el Partido Comunista Francés

Un ejemplo paradigmático de cómo fue la evolución la izquierda marroquí fue el caso de Paul Pascon (1932-1985). Nacido en Fez, agrónomo y militante comunista

inicialmente, rompió con el Partido Comunista Francés por sus posiciones equívocas respecto a la independencia de Marruecos, optando él mismo por la nacionalidad marroquí. Consideraba que el marxismo no estaba encarnado en la ortodoxia comunista y que había que seguir estudiando in situ las características de una sociedad concreta. De esta manera penetra en los arcanos de una sociedad tradicional a través de los bienes habous, pertenecientes a las mezquitas, y a partir de las transformaciones del campesinado sin tierra. Tiene la impresión fundada que los intelectuales se mueven en torno a bizantinismos, y que hay que descender al trabajo de campo para entender el devenir de una sociedad netamente campesina, como la marroquí (Pascon, 1980: 280-281). De esta manera, se dio cuenta pronto, tras sus incursiones en el mundo rural, que este era retardatario y que poseía vínculos tribales muy fuertes, por lo que cualquier proyecto revolucionario o socialista chocaba directamente con realidades conservadoras. Sin embargo, Pascon no era un tecnócrata, le interesaba, como a tantos socio-antropólogos, el lado de los débiles, aunque era consciente de las limitaciones del campesinado como grupo social. Ejemplo de esta inclinación por los desheredados es que su último libro, publicado póstumamente, versó sobre "les paysans sans terre au Maroc" [los campesinos sin tierra en Marruecos]. En esta obra intentó localizar conceptual y taxonómicamente la figura del proletariado agrario entre una miríada de figuras rurales, en una sociedad como la islámica donde la tierra es un bien común (Pascon, 1986).

Gracias a la incardinación con un compromiso crítico con las ciencias sociales, y en particular la antropología y la sociología, comenzaron a alcanzar predicamento frente a la geografía, concebida como la disciplina de la territorialidad del poder. La relación con el antipoder, en el sentido

otorgado a la sociología por Pierre Bourdieu, estaba clara. Por esto, no fueron aceptadas de buen grado las ciencias críticas por el poder majzeniano. Mohamed Ennaji continuaba razonando sobre el valor creativo y crítico de una ciencia social de campo, que cada vez eran peor valoradas en las instancias oficiales: “El sociólogo [ergo, también el antropólogo], hombre de campo, de diálogo, de la diferencia, que tiene en cuenta a los actores sociales y no oculta su simpatía por el progreso, no tiene un lugar en la configuración nacional del campo científico” (Ennaji, 1991: 219). El refugio y la salida de los intelectuales con sensibilidad de izquierda estaba en hacer trabajos de campo para implementar reformas que introdujeran modernización y modernidad. Sólo tras el ejemplo de sociólogo engagé (comprometido) e inclinado al trabajo sur terrain (de campo) que ofreció Paul Pascon, comenzó a constituirse un juicio crítico desembarazado del peso de la culpa colonial y con creatividad propia.

Objetivamente, este programa no resultaba conflictivo con la política de reformas endógenas de base agraria. Hassan II, en lugar de lanzarse por la senda industrializadora, seguía sosteniéndose en la agricultura. Esta vía coincide con la senda de las reformas agrarias auspiciada por Pascon. Por esto, y a pesar de su potencial carga crítica, sus actores constituyen lo que se puede llamar la izquierda hassanita que, aun bajo los años de mayor represión política, pudo llevar a cabo sus proyectos reformistas. En vida de Hassan II recuerdo haber visitado el cuartel general de Pascon, que era el Instituto Agronómico y Veterinario Hassan II, en Rabat, desde donde los jóvenes agrónomos, geógrafos y sociólogos se dirigían al mundo rural. Allí se alentaron grupos de investigación como el del país Yebala, encabezado por el antropólogo comunista francés Jacques Vignet-Zunz.

¿Cuál es la comprensión que otros sectores de la izquierda comunista tendrán de ese nacionalismo árabe, que acaba convertido en una voluntad colectiva de poder sin fronteras reconocidas? Simón Lévy (1934-2011), judío y miembro prominente del Partido Comunista marroquí, llamado entonces del “progreso y el socialismo”, reconoce la legitimidad de ese sentimiento colectivo de la “nación”, donde se suspende la racionalidad. Y ese sentimiento tendría una prolongación en la Marcha Verde de 1975, momento en el cual se podría hablar de una reintegración en la patria de los judíos marroquíes, que habían sido sometidos a infinidad de zozobras históricas, incluidos sonados pogromos: “Esta situación –escribe Lévy– iba a ser corregida por la Marcha Verde que jugó un papel detonante, vivificando el sentimiento de marroquinidad de los judíos; de otro lado, muchos de ellos eran originarios del Sur y, de esta manera, se sentían doblemente interpelados por el asunto del Sáhara marroquí” (Lévy, 1994: 134). Años después, en 1994, aún vivo Hassan II, antiguo perseguidor de Lévy, este se expresaba así: “Es siempre difícil racionalizar un nacionalismo que, como todo nacionalismo, comporta un vector afectivo. Es precisamente en Marruecos donde hemos tenido durante la guerra del Golfo una expresión de la vitalidad de este nacionalismo como un sentimiento profundo y respetable de solidaridad con el pueblo iraquí sometido a bombardeos ciegos” (Lévy, 1994: 133). Primacía, pues, de las emociones. La obsesión de Simón Lévy, a la vez secretario de la comunidad judía de Casablanca, es provocar un movimiento mundial de agrupamiento del judaísmo marroquí mediante la instancia Identité et Dialogue. Reintegrar el judaísmo, la matriz fuerte e indeclinable de su identidad, mediante la adhesión sin fisuras al nacionalismo marroquí.

El obstáculo, no obstante, eran los derechos humanos que, sobre todo, tras los atentados de Sjirat y Buraq de 1971/2, fueron conculcados sistémicamente por los servicios de inteligencia policiales del Majzén, en detrimento del ejército, objeto de sospechas fundadas. La represión, en numerosas ocasiones, mostró la cara sádica del Majzén, que en la historia infundía terror con la vieja práctica de cortar cabezas del enemigo y exhibirlas en las puertas de las ciudades. La publicación en 1990 en la editorial Gallimard del libro del periodista Gilles Perrault, *Notre ami, le roi*, que denunciaba la represión sistémica hassanita (Perrault, 1990), constituyó un escándalo internacional y obligó al Majzén a adoptar medidas que le devolviesen el crédito democrático, evitando la imagen renovada de despotismo oriental.

Abraham Serfaty y la conciencia paria

Un caso que puso en solfa al régimen, distinto en sus resultados del de Simon Lévy, fue el de otro hebreo marroquí: Abraham Serfaty (1926-2010), exiliado en Francia desde 1991 tras pasar 17 años en prisión en Marruecos y ser sistemáticamente torturado. El caso Serfaty ha sido objeto de atención por parte de la antropóloga Susan Slyomovics, que ha ubicado su carrera militante entre la oposición al colonialismo y al régimen de Vichy en su primera juventud, y la fundación de su propio grupo en 1970, el 23 de febrero, luego devenido *Ilâ al-Amâm*, inspirado por la lucha palestina y por las revoluciones castrista y maoista. Serfaty ha relatado la causa de su fundación, precisamente para alejarse de las posibilidades de asimilación por el Majzén: "En marzo de 1970 tuvo lugar el famoso coloquio de Ifrane, en el cual el rey reunió a los dirigentes políticos y los enseñantes que estaban en la oposición, en la UNFP (Unión Nacional de Fuerzas Populares) y en el PSL (Partido de la Liberación y el Socialismo), es decir, socialistas y comunistas, para

encontrar una orientación para la enseñanza" (Sefrioui, 2013: 330). El paso del grupo 23 de febrero a Ilâ al-Amâm iría en consonancia con esa radicalización. Serfaty fue detenido y torturado en diversas ocasiones a partir de este momento (Slyomovics, 2016). La implacable persecución que sufrió fue culminada por su expulsión del país en 1991 en su supuesta condición de ciudadano extranjero, ya que, efectivamente, por razones familiares poseía también la nacionalidad brasileña. Serfaty, claramente antisionista, reflexionaba de esta manera en 1969: "El concepto de nación árabe se inscribe en la perspectiva histórica de los movimientos de liberación nacional y de liquidación del imperialismo. El concepto de pueblo judío tiende a hacer resurgir un enfoque tribal, incluso en un estadio más primitivo; enfoque que la filosofía del judaísmo, a través de los Profetas, contribuyó a superar expresando una concepción universalista del Hombre" (Serfaty, 1969: 33). Volvió a Marruecos en 1999 y murió en 2010. Tuve la oportunidad de conocer a su hijo, que manifestaba, en mi opinión, una gran obsesión por el tema de las torturas sufridas por su padre. La propia Slyomovics nos había impresionado en 2000, cuando ya había muerto Hassan II, al exponernos en una sesión de homenaje a Clifford Geertz los métodos de tortura empleados por la policía política de Dris Basri. Por azar o por causalidad, en el momento que presentaba los resultados de su investigación entró en la sala el consejero real hebreo André Azoulay.

Serfaty también ha sido objeto de atención por parte del antropólogo Mikhaël Elbaz, quien aborda su situación anómica en cuanto judío. Dirá de su caso: "Abraham Serfaty es parte de esa galería de resistentes gracias a la cual el mito nos piensa" (Serfaty y Elbaz, 2001: 13). Su estado de insumisión permanente parece llevarlo del lado de un cierto existencialismo. Según Slyomovics, Serfaty desarrolla una conciencia paria, de no estar ni aquí ni allí, ya que es

rechazado por no ser sionista, sino antisionista, por los judíos; por ser contrario a la monarquía alauita, etc. La tradición de la conciencia paria estaría en consonancia con el judaísmo marroquí: “A través de los contextos de pre-colonial dhimmitud, casi emancipación colonial, y pos-colonial rechazo mutuo entre la mayoría de los musulmanes y comunidades judías, difiere para Serfaty en relación a la definición de Arendt de conciencia paria”, puesto que su radicalización política posee un fuerte anclaje en la indigenidad magrebí (Slyomovics, 2016: 132). Se puede entender, de esta manera, que Abraham Serfaty era un revolucionario integral, un insumiso existencial que, según Miguel Romero dijo a su muerte, destilaba simpatía entre todas las izquierdas **[3]**.

Heckman, tras analizar los casos de los comunistas Simon Lévy, Edmond El Maleh y Abraham Serfaty, concluye enfatizando el patriotismo de estos como punto de fuga frente a la crítica que pudiera hacerseles. Los tres son judíos, son resistentes al poder del Majzén y, de una manera u otra, buscan reintegrarse, como portadores de la conciencia paria, a la nación en construcción por la incompletitud, cuya existencia se adjudica al colonialismo franco-español, liberando al Majzén de responsabilidades. De esta manera paradójica, los comunistas judíos referidos pueden ser recuperados como patriotas, al menos teóricamente, por el Majzén (Heckman, 2020:225).

El segundo caso, vinculado al combate de Serfaty, es el de Abdalatif Laâbi. Había participado asimismo en la fundación de Ilâ al-Amâm, pero lo más destacable en su trayectoria fue la creación de la revista cultural Souffles, en francés, y Anfas, en árabe. Como señaló Kenza Sefrioui, “Souffles no fue un órgano de prensa partidista, como lo eran la mayor parte de las publicaciones de la época: inició un nuevo periodismo, orientado hacia el análisis de los problemas

políticos, económicos, sociales y culturales" (Sefrioui, 2013: 17). La estética adoptada, con los diseños del pintor Mohamed Melehi, y la amplitud de los elementos abordados, hicieron de esta revista un referente, válido al día de hoy, del camino de las transformaciones culturales anticoloniales y poscoloniales. De ahí la opción por el francés como lengua vehicular que permitiría lograr la modernización, puesto que Laâbi sostenía en 1966 que todo lo que rodeaba lo árabe estaba estancado intelectualmente. Adoptar la lengua del colonizador se presenta como una conquista que permitía avanzar hacia un futuro de modernidad y revolucionario (Laâbi, 1966).

En un nuevo golpe de efecto majzeniano, el propio rey Hassan II, poco antes de fallecer, activó el sistema de derechos humanos para, de alguna manera, responsabilizar a terceros de las conculcaciones de su mandato. Era la respuesta al libro descarnado de Perrault. Se quería pasar página de los llamados años de plomo, identificados sobre todo con el periodo posterior a los atentados de 1971-1972, en los cuales el rey, según el relato preponderante, viéndose acorralado por los militares, recurrió a métodos expeditivos, todos ellos de carácter notablemente criminal, sobre todo la tortura. Así se dio paso a un cierto margen de criticidad. Es más, al final del reinado de Hassan II, se recurrió al gobierno del socialista Abderramán Yusufi (1998-2002), antiguo detenido político. Entre los ministros de izquierda, tenemos el caso del politólogo Abdallah Saaf, que ocupara la cartera de educación. Saaf fue muy crítico con la ausencia de ciencia social en Marruecos y con su subordinación al poder religioso (Saaf, 1987). De nuevo aparece así el discurso de los comunistas del sultán que, eximiendo al Majzén de responsabilidades, lo transfieren al complejo de culpa colonial.

Con el nuevo monarca, Mohammed VI, tras la muerte de Hassan II en 1999, el proceso de modernización parece abrirse paso a la vez que la democratización del país. Los derechos humanos se convierten en una divisa del nuevo sistema. Se pone en marcha el proceso de reparación de las víctimas, bajo el mismo criterio que se había empleado en otros países como Sudáfrica y Perú, pero con una enorme diferencia: no hay culpabilización, y menos aún se señala al rey fallecido. Por tanto, no hay lugar a performances vis à vis, entre víctimas y verdugos. Lo que se activa son reparaciones económicas individuales. E incluso se presume de que estas reparaciones, como innovación, sean “comunitarias” [4]. Con esta desviación hacia lo común se evitan confrontaciones que pueden afectar al poder mismo. En realidad, lo que pretenderá el Majzén será controlar el proceso que le viene encima, y que puede cuestionar a la monarquía misma. A pesar de ello, las víctimas de la extrema izquierda, las más numerosas, se agrupan en un foro que pretenderá, infructuosamente, que se enjuicie al régimen en su conjunto (Vairel, 2004). A la par, el proceso de asimilación de la izquierda fue muy rápido y en él intervienen las posibilidades abiertas de encontrar un acomodo en la llamada sociedad civil mediante los organismos colaborativos, generalmente las ONG (Marzok, 2006).

En este contexto de transición es llamativa, por ejemplo, la posición de Tahar Ben Jelloun, que tras haber pasado casi dos años en prisión por su vinculación con el grupo de Serfaty, y aunque reconoce que la democracia en Marruecos esté aún lejos de ser plena [5], manifiesta finalmente su adhesión al Majzén en los últimos años. Algunos actores señalan que uno de los mayores soportes del actual sistema majzeniano procede precisamente de la izquierda de los años de plomo, conjurada en torno a la

idea de modernización y de alcanzar la completitud territorial, creando el Gran Marruecos.

Esta política de asimilación de la izquierda es tan viva y tan particular que difícilmente admite comparaciones. No obstante, las disidencias son muy significativas. Ejemplo de ello es la carta que dirigió desde prisión en 2023 Mohamed Ziane, ex-ministro marroquí de derechos humanos en la última época aperturista de Hassan II. En ella asevera lo siguiente:

De esta forma, Marruecos descubrió que tenía que cambiar su política de encuentro de los opositores. En lugar de enfrentarse cara a cara con las fuerzas del cambio, recurrió a otra forma de contener a la oposición: encabezando sus movimientos. Y hay que reconocer que lo logró muy bien, tanto en el objetivo de encabezar los movimientos nacionalistas como en los partidos socialistas, incluido el antiguo Partido Comunista Marroquí. Se pudo imponer en la dirección a agentes de la policía política.

Conclusiones

Cabe concluir, por lo tanto, que el Majzén se comporta como una gran agencia de reclutamiento de la izquierda en Marruecos. Es muy pragmático, con tal de mantener la conservación del poder en el plano del islam político, y se vivifica de sectores disidentes periódicamente. En cierta forma, es un comportamiento congruente con el Majzén histórico, capaz de doblegar y asimilar al país siba, del desorden.

Las conclusiones de este artículo son cuatro fundamentalmente. Primero, Marruecos no ha producido una lucha nacional por la independencia de naturaleza agonística, como la argelina, claramente radicalizada, gracias entre otras cosas a las teorías de Fanon, que exigen

la lucha armada para lograr su objetivo; el relato anticolonial majzeniano oculta el colaboracionismo, sobre todo de los sultanes y caídas, con los protectorados francés y español. En segundo lugar, la capacidad del Majzén como sistema político para asimilar a los opositores, mediante una política tradicional, ensayada durante siglos, de represión y halagos. Las causas sagradas –como la Marcha Verde de 1975– parecen haber amalgamado a la nación. Como muestra el caso de Pascon, para muchos izquierdistas, la vía de las reformas, agrarias o sociales, parece la única alternativa plausible y real. En tercer lugar, la nación soportada sobre la burguesía urbana –fasis sobre todo–, y el sistema tribal –bereber, principalmente–, tiene conciencia de incompletitud; la culpa recae en el periodo colonial, que habría manejado las fronteras a su antojo; esto último no es cierto en el terreno historiográfico, por ejemplo con los saharauis, pero tiene mucha verosimilitud para cubrir ese vacío generado por la conciencia de falta de finitud histórico. Los rifeños, con el mito de Abdelkrim vivo, constituyen otro obstáculo por su cercanía al islam heterodoxo, su alejamiento del islam político y su propia personalidad identitaria. En cuarto lugar, figura la originalidad de la izquierda, y sobre todo la izquierda revolucionaria marroquí, donde destaca la figura de Abraham Serfaty, con plena conciencia paria, apoyando causas antagónicas a los intereses del Majzén como el antisionismo, a pesar de ser judío, y el apoyo a los saharauis, a pesar de ser marroquí. Hay una izquierda en estado de crítica permanente, sin subordinaciones a dictados externos, y con una fuerte presencia cultural y literaria.

La situación real en Marruecos es muy laberíntica para lograr la consecución de una izquierda emancipada del Majzén. Un antiguo activista de la rebelión del pan de 1984 me contaba en los años noventa la amargura que les

produjo a los militantes que tras el fracaso de la rebelión fueran entregados por las propias gentes que los habían jaleado. La misma sorpresa que me produjo a mí mismo comprobar, en una reunión sobre la rebelión del Rif de 2016, que el abogado de los cientos de encarcelados por este movimiento era un agente del Majzén, que volvía a sacar los consabidos y descontextualizados argumentos de las responsabilidades coloniales para desviar la atención 60 años después de la independencia política, con el fin de evitar señalar las verdaderas responsabilidades del Majzén, el poder en la sombra.

José Antonio González Alcantud es catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada. Es autor de *Historia colonial de Marruecos, 1894-1962* (2019) y *Qué es el orientalismo. El Oriente imaginado en la cultura global* (2021)

Referencias

Belal, Youssef (2012) *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Casablanca: Tarif.

Ben Barka, Mehdi (1999) *Écrits politiques, 1957-1965*. París: Syllepse. Prólogo de François Maspero y René Gallisot.

Ben Jelloun, Abdelmajid (1990) *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans le ex Marockahlifien*. Rabat: Okad.

Candar, Giller (2001) "Maghreb, une revue franco-marocaine contre le protectorat, 1932-1936", La Revue des Revues, 29, pp. 55-65.

Ennaji, Mohammed (1991) "Une science sociale au Maroc, pourquoi faire?", Peuples méditerranéens, 54-55, pp. 213-219.

González Alcantud, José Antonio (2019) Historia del Marruecos colonial, 1894-1961. Córdoba: Almuzara.

(2023). "La década del sultán Muley Hafid en España (19012-1922). Fortalezas y debilidades del discurso colonial geopolítico y cultural". En Yolanda Aixelà y Elisa Rizo (eds.), Afro-Iberia (1850-1975). Enfoques teóricos y huellas africanas y magrebíes en la península ibérica, Barcelona, Bellaterra, pp. 69-90.

Hammoudi, Abdellah (2007) Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes. Barcelona: Anthropos.

Heckman, Alma Rachel (2020) The Sultan's Communists: Moroccan Jews and the Politics of Belonging. Redwood City: Stanford University Press.

Hicham El Aloui, Moulay (2014) Journal d'un prince banni. Demain le Maroc. París : Grasset.

Julien, Charles-André (1978) Le Maroc face aux impérialismes, 1415-1956. París: Eds. JA.

Laâbi, Abdelattif (1966) "Réalités et dilemmes de la culture nationale", Souffles, 4, pp. 4-12.

Laroui, Abdallah (1993) *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centre Culturel Arabe.

Leveau, Rémi (1985) *Le fellah marocain, défenseur du Trône*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Lévy, Simon (1994) "Le judaïsme marocain, une référence pour la coexistence judéo-arabe. Entretien conduit par Jamila Houfaïdi-Settar", *Confluences*, 9, pp. 131-138.

López García, Bernabé (2007) *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*. Sevilla: RD editores.

Madariaga, María Rosa (2009) *Abd el-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia*. Madrid: Alianza.

Marzok, Mohatar (2006) *De la contestation à la coopération: carrière morale des militants, développement et nouvelles alliances. Le cas du Rif central (nord du Maroc), 1980-2005*. Tesis Doctoral, París, EHESS.

Pascon, Paul (1980) "La grande maladie du Maroc c'est la greffe des modèles et l'absence d'innovation" (entrevista por Zayka Daoud, originalmente en *La malif*), en P. Pascon, *Etudes rurales. Idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat: Smer, pp. 263-282.

Pascon, Paul y Ennaji, Mohammed (1986) *Les paysans sans terre au Maroc*. Casablanca: Toubkal.

Pennell, C. R. (1986) *A Country with a Government and a Flag. The Rif War in Morocco, 1921-1926*. Whitstable: Mena.

Perrault, Gilles (1990) *Notre ami, le roi*. París: Filo Gallimard.

Saaf, Abdallah (1987) *Images politiques du Maroc*. Rabat: Okad.

Sefrioui, Kenza (2013) *La revue Souffles 1966-1973. Espoirs de révolutions culturelles au Maroc*. Casablanca: Eds. du Sirocco.

Serfaty, Abraham (1969) "Le judaïsme marocain et le sionisme", *Souffles*, 15, pp. 24-37.

Serfaty, Abraham y Elbaz, Mikhaël (2001) *L'insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*. París: Desclée de Brouwer.

Slyomovics, Susan (2016) "Abraham Serfaty: Moroccan Jew and Conscious Pariah", *Hespéris-Tamuda*, II-3, pp. 113-140.

Tozy, Mohamed (2008) *Monarchie et islam politique au Maroc*. París: Presses de Sciences Po.

Vairel, Frédéric (2004) "Le Maroc des années de plomb: équité et réconciliation?", *Politique africaine*, 96, 4, pp. 181-195.

Velasco, Río (2013) "La monarquía alauí, símbolo identitario de la nación marroquí: legitimidad histórica e instrumentación política", *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 16.

Waterbury, John (1975) *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*. París: PUF.

Woolman, David S. (1988 [1968]) *Abdelkrim y la guerra del Rif*. Barcelona: Oikos-tau.

Ybarra, María Concepción (1997) "La rebelión del Rif (1958-1959)", *Espacio, Tiempo y Forma. V, Hª Contemporánea*, 10,

7, pp. 333-347.

[1] *Archives Diplomatiques*, París, 30SUP/29 Maroc. 3/Le roi Mohammed V et la "zone nord". Tanger, le 'Riff', Rapports Mohammed V. Emir Abdelkrim. Abril 1956-sept 1960

[2] *Ibidem*.

[3] <https://vientosur.info/abraham-serfaty-1926-2010/>

[4] <https://www.cndh.org.ma/fr/bulletin-d-information/reparation-communautaire-bilan-de-la-premiere-annee-de-lancement-du-programme>

[5] https://www.elespanol.com/el-cultural/letras/20181204/tahar-ben-jelloun/358215912_0.html

COMPARTIR:

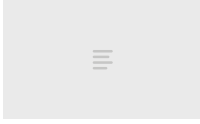


¿Te ha gustado este contenido?
Apóyanos con una donación para poder escribir más artículos como



este.

ARTÍCULOS RELACIONADOS



Lo que dice ELA sobre la reforma fiscal de Gipuzkoa

20/12/2011

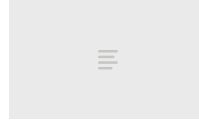


El lugar de las migraciones de la Europa oriental en la



Al vuelo


11/08/2023

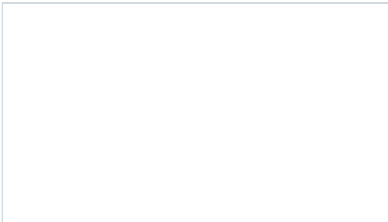


Por un debate en la izquierda, más allá del "lulismo"

Twitter

Viento ... 
· 7 sept. 2022

Liberamos las sesiones del seminario que hicimos con [@jacobinlat](#) sobre Marxismo, Estado y Revolución. Os dejamos un hilo con los videos de todas las ponencias y debates 



Brais Fernández y 6 más

 9  467 

Facebook



Follow Page Share

PARA LEER Y PENSAR
MAS ALLÁ DE LO INMEDIATO

suscríbete a
Viento Sur

www.vientosur.info

Viento Sur

Boletín Viento Sur

✉ Suscríbete

Síguenos



Los contenidos de texto, audio e imagen de esta web están bajo una licencia de Creative Commons

[Política de privacidad y cookies](#)

Diseño y desarrollo: Freepress Coop