

CUADERNOS DE TEMAS CONTEMPORÁNEOS DE MEDIO ORIENTE

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN MARRUECOS FRENTE AL EPISTEMICIDIO

Indira Iasel Sánchez Bernal



Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ENRIQUE LUIS GRAUE WIECHERS • *Rector*

LEONARDO LOMELÍ VANEGAS • *Secretario General*

LUIS AGUSTÍN ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA • *Secretario Administrativo*

ALFREDO SÁNCHEZ CASTAÑEDA • *Abogado General*

SOCORRO VENEGAS PÉREZ • *Directora General de Publicaciones
y Fomento Editorial*

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CAROLA GARCÍA CALDERÓN • *Directora*

PATRICIA GUADALUPE MARTÍNEZ TORREBLANCA • *Secretaria General*

JUAN MANUEL LÓPEZ RAMÍREZ • *Secretario Administrativo*

ELVIRA TERESA BLANCO MORENO • *Jefa del Departamento de Publicaciones*



LOS MOVIMIENTOS SOCIALES
EN MARRUECOS FRENTE
AL EPISTEMICIDIO



INDIRA IASEL SÁNCHEZ BERNAL



Universidad Nacional Autónoma de México

2021



Esta investigación, arbitrada a “doble ciego”, por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Este libro fue financiado con recursos de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante el proyecto “Cuadernos de Temas Contemporáneos de Medio Oriente”, con número de registro PE300218 del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME), coordinado por Moisés Garduño García y Jaime Alberto Isla Lope.

Los movimientos sociales en Marruecos frente al epistemicidio

Primera edición: 19 de agosto de 2021

Reservados todos los derechos conforme a la ley.

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Circuito “Maestro Mario de la Cueva” s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

Oficina del Abogado General
Dirección General de Asuntos Jurídicos
ISBNe: 978-607-30-4897-2

“Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales”.

Impreso y hecho en México / *Made and printed in Mexico*

CONTENIDO



LO NUEVO Y LO VIEJO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES	7
LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN MARRUECOS 1956-2016: 60 AÑOS DE VAIVENES	14
A MANERA DE CONCLUSIÓN: DEL 20 DE FEBRERO A HIRAK AL SHABI (2011-2020): EL EPISTEMICIDIO DE LA PROTESTA	30
BIBLIOGRAFÍA	36



LO NUEVO Y LO VIEJO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Desde el año 2011, con las diferentes protestas surgidas a nivel global, Túnez, Egipto, Marruecos, Chile, España, Francia, Turquía, entre otros, soplaron vientos de esperanza con aroma a emancipación, a justicia social y a democracia; aunque nueve años más tarde, los resultados no fuesen tan alentadores. Entre los círculos de académicos apareció la interrogante de si dichas movilizaciones sociales contenían elementos nuevos y diferentes a los movimientos sociales acaecidos en años y décadas anteriores; también se preguntaron si pertenecían al rubro de los movimientos antisistémicos, especialmente porque las supuestas nuevas movilizaciones se desprendían de vínculos con los social-demócratas y los comunistas, esto es, “la vieja izquierda”, y hacían uso de las tecnologías para generar los procesos colaborativos de protesta. Sin embargo, pronto hubieron de aparecer algunas particularidades de la colonialidad de la protesta, reforzando espacios estatocéntricos y etnocéntricos, y se repetían viejos paradigmas de la protesta sin la posibilidad de crear una nueva ecología de saberes que permitiese una alternativa al sistema mundo en el que nos encontramos inmersos desde el siglo XV: el capitalismo.

Se entiende como colonialidad de la protesta, los actos realizados por poblaciones para expresar demandas sociales: manifestaciones, expresiones en la calle, agrupaciones, asociaciones civiles, movimientos desde la diáspora que tienden a reproducir una protesta aceptada por el régimen político y que hacen manifiestas sus necesidades en los mismos términos de estructuración estatal moderna y capitalista, cayendo en el peligro de cooptación.

El Estado adapta y adopta las narrativas de los oprimidos y las transforma, enmarcándolas en las estructuras de poder. Por ejemplo, hasta hace poco tiempo, el Estado utilizaba la homogeneidad cultural como sustento de la Nación y varios grupos étnicos quedaron rezagados al no pertenecer al imaginario colectivo nacional, tal es el caso de kurdos, imazighen, tzotziles, entre otros. En pleno siglo XX, el Estado ya no se detenta como homogeneizador cultural; por el contrario, defiende la idea de la interculturalidad; sin embargo, lo hace en términos de tolerancia, de lo políticamente aceptable, lo cual evidencia la continuidad de la marginación y de la opresión.

La noción de interculturalidad, cuya circulación surge como localización de políticas alternativas y de resistencia en el seno de comunidades que buscan la constitución de sus subjetividades, aparece acá como una posible salida del territorio del pensamiento sujetado. No obstante ello, creo necesario plantear, una vez más, un principio de sospecha: desde el momento en que se gesta y se conceptualiza desde la academia, puede tratarse nada más que de una nueva forma de manipular las emergencias de nuevos movimientos sociales y de prácticas culturales otras, de neutralizar sus posibilidades de intervención que parten desde dentro de esos grupos (Palermo, 2010: 83).

En este sentido, la protesta existe y genera movimientos sociales, pero no desestabilizan la estructuración fundamental

de los regímenes políticos, cuya base se remonta a un espacio de enunciación eurocentrado y cuya finalidad es la sustentación de un imperialismo hegemónico, el cual mantiene un sistema económico basado en la explotación y es productor de desigualdades en detrimento de un pequeño porcentaje de la población mundial, privilegiada.

La mayor parte de las protestas se ha focalizado en demandar mejoras de la calidad de vida de las diferentes poblaciones, basadas en las teorías del bienestar y de la justicia social; ideas delineadas por parámetros de modernidad, los cuales sin duda se vinculan a la relación antropocéntrica de producción-consumo. “Parte de mito del capitalismo, que configura su hegemonía, es la construcción de individuos atómicos, solitarios, que luchan por su felicidad compitiendo de una manera egoísta sin importar ‘el otro’” (Ramírez, 2019: 3). La conexión de las protestas sociales con la modernidad ha imposibilitado impensar las formas de organización social y de protesta.

Autores como Boaventura de Sousa Santos, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Enrique Dussell, han intentado impulsar la de-colonialidad como un instrumento emancipador societal, que permita salir del *apartheid* global, representado por un universalismo marginalizante, motivando una ecología de saberes que recupere formas de organización política y económica antecapitalistas y antecoloniales, como alternativas al sistema económico y político actual, desembocando en una justicia cognitiva. Por ello, es pertinente en estos momentos preguntarse si las protestas sociales del siglo XXI se demarcan de un sistema capitalista que ha generado, invariablemente, desigualdad social y económica; o en su caso, son protestas que no se preocupan por terminar con un sistema capitalista y simplemente se circunscriben en aminorar los costos sociales de una acumulación capitalista.

Los movimientos sociales a nivel mundial son de larga data y podemos mencionar revoluciones (Revolución Francesa,

Revolución Inglesa, Revolución Rusa, Revolución Mexicana), rebeliones, revueltas, rompimientos del orden social, movimientos de liberación nacional (la descolonización de Asia y África), movimientos urbanos, movimientos obreros de acción colectiva, guerrillas y, a partir de 1968, movimientos sociales con nuevos reclamos como la cuestión étnico-identitaria, el feminismo y el medioambiente. Por primera vez, en el año de 1968 se planteó una crítica a la modernidad y se señaló a la homogeneidad cultural promovida por el Estado Nación, la patriarcalidad, el racismo y el modelo de consumo, como los causantes de desigualdad y de marginación; y a ojos de Giovanni Arrighi, se cumplió el primer ciclo del largo siglo XX, el cual tuvo su inicio en 1848, con la revolución proletaria y la proclama del manifiesto comunista (Arrighi, 2014). No obstante, los movimientos sociales en la mayor parte de los casos han sido históricamente coyunturales y, en consecuencia, poco efectivos, si pensamos en términos de revolución social.

Los movimientos sociales en el siglo XIX y principios del siglo XX se caracterizaron por la intencionalidad de alcanzar la toma del poder estatal; y como Immanuel Wallerstein, Arrighi y Hopkins lo mencionan (Arrighi, Hopkins, Wallerstein, 1999), tanto los socialdemócratas como la Tercera Internacional y los movimientos nacionalistas lograron allegarse al poder; pero sus alcances fueron limitados: la independencia, cierto desarrollo de los países en donde tomaron el poder, el Estado de bienestar y una mayor redistribución de la renta en las clases medias. Sin embargo, no se generó un proceso de emancipación social ni tampoco fue alcanzada la equidad social.

Asimismo, los movimientos de liberación nacional en Asia y en África se opusieron al poder colonial y obtuvieron las independencias; no obstante, la construcción posterior de los Estados-Nación se realizó como una copia del modelo eurocéntrico, reproduciendo la matriz de poder colonial, basada en modernidad, patriarcalidad y capitalismo, lo cual provocó una

dependencia entre los antiguos poderes coloniales y los territorios colonizados, geográficamente localizables como un Sur y un Norte global. De esta manera, el colonialismo se convierte en una memoria presente y de ahí que se genera el proceso de la colonialidad. Ni el socialismo ni las luchas de liberación nacional eliminaron los procesos jerárquicos de los poderes políticos y tampoco triunfaron en la desaparición de la desigualdad social.

Fue en la década de 1960, específicamente en 1968, cuando los movimientos sociales se dieron a la tarea de contrarrestar el poder del capitalismo y de la dominación euroestadunidense del norte global, a través de las diversas movilizaciones en contra de la guerra en Vietnam, el patriarcado, el racismo, la xenofobia y el sistema de consumo capitalista. Sin embargo, las expresiones antisistémicas se adentraron en un proceso de transformación, ante las intenciones gubernamentales de cooptar las protestas.

Si 1968 es el punto de arranque de la crisis terminal y definitiva del capitalismo, entonces es también, lógicamente, el punto de apertura de una clara situación de transición histórica, la que habrá de entremezclar y de ver, coexistir, simultáneamente de un lado, con las viejas formas aún dominantes pero inmersas en un proceso de progresiva decadencia y desmontaje; y del otro lado, con las nuevas formas aun marginales y no dominantes, pero al mismo tiempo evolutivamente crecientes y en claro desarrollo afirmativo de sus principales rasgos y elementos centrales (Aguirre, 2018: 190).

La dominación ideológica presente en la Revolución Cultural de 1968 provocó que las izquierdas tradicionales intentaran someter el movimiento y que las luchas sociales en años posteriores fuesen más localizadas y de objetivos únicos y particulares (aunque cabe resaltar que la izquierda tradicional tuvo un cisma en 1989 con la caída del muro de Berlín y la posterior desintegración de la Unión Soviética). Pese a la limitación de los movimientos, la herencia de la Revolución Cultural de 1968 se

evidencia en la multiplicidad de actores y de reivindicaciones o demandas, al grado de estructurar lo que se ha conocido como una Nueva Izquierda, que tiene su clímax a partir de la caída de la Unión Soviética y que está enfocada a criticar la economía de mercado y la democracia representativa.

Algunos autores como Boaventura de Sousa Santos, Carlos Aguirre Rojas o Geoffrey Pleyers, consideran que después de 1968, los movimientos sociales se enfrentan a nuevos desafíos frente a la crisis de la izquierda tradicional: traspasar el estadio del debate del progreso y su relación con el proletariado; abordar la conciencia multifacética de los movimientos; interesarse en el tema étnico-indígena, de mujeres y de jóvenes; atender el problema del medioambiente; combatir la discriminación racial.

En seguimiento a la argumentación anterior, de 1990 a la actualidad (2021), los movimientos sociales han reclamado mayor democracia y equidad social; las demandas son variadas y múltiples y los actores no se circunscriben sólo a la clase obrera. No obstante, los movimientos sociales son poco eficaces y de corto alcance por la acotación de sus objetivos y su poca vinculación con otros movimientos; por ejemplo, el Movimiento 20 de Febrero marroquí tenía como finalidad la reforma constitucional para hacer de Marruecos un país más democrático, pero no velaba por los derechos de género ni era un movimiento anticapitalista; o bien, los movimientos feministas, en gran parte, no son anticapitalistas, por lo que ha habido un aumento en la cantidad de protestas a nivel mundial, con una hiperconectividad exponencial; pero que no han logrado tambalear las raíces del actual sistema mundo, debido a que la mayor parte de los movimientos carecen de una interseccionalidad.

André Gunder Frank, Marta Fuentes y Javier Saez, en 1989, escribían en su artículo titulado “Diez Tesis sobre los Movimientos Sociales”, que estas rebeliones no son nuevas, aunque tengan algunos elementos diferentes. Que los movimientos sociales son diversos y cambiantes, pero su dinámica se sustenta en la

moralidad y en el rechazo a la injusticia. Asimismo, que la fortaleza de los movimientos sociales se da por los ciclos políticos, económico e ideológicos; y cuando alguna de estas condiciones cambian, tienden a desaparecer. La mayor parte de los movimientos sociales buscan autonomía y se han ido desprendiendo poco a poco del capitalismo y del socialismo. Los autores detallan en su tesis décima que “los movimientos sociales actuales sirven para ampliar, profundizar y hasta para redefinir la democracia tradicional política” (Gunder, Fuentes & Saez, 1989: 22).

La mayor parte de los movimientos sociales han tenido como demandas la mejora de la calidad de vida, la defensa por la equidad y la transformación social, con el objetivo de establecer un parámetro más democrático. Empero, sin intención de deslegitimar los logros de los movimientos sociales, la colonialidad de la protesta, del saber y del poder, han capturado a muchos movimientos sociales, subrayando el epistemicidio; esto es, pareciera que han muerto las formas de pensar de forma alternativa a las teorías occidentales, y no reivindican una justicia cognitiva.

En el año 2011, las protestas acaecidas en el norte de África nuevamente alimentaron el sueño de la transformación social y de los procesos de democratización socio-política a nivel internacional. Sin embargo, a diez años de las protestas, los países del norte de África están envueltos en un letargo político y en una nueva ola de represiones sociales: Abdelfatá al Sisi defiende su estadía en el poder hasta el año 2030, tras el alargamiento de los períodos presidenciales legitimados por el Parlamento en Egipto; Libia envuelta en una inestabilidad política y una crisis social desde la caída de Ghadafi, e intensificada por la rivalidad entre el Jalifa Hafter y Fayez al Serraj, cabeza del Gobierno de la Unidad; Túnez, considerado como la esperanza de la transición, porque en términos electorales se expresó una decisión poblacional, aunque su proceso político es medido desde los indicadores democráticos euroestadounidenses; Argelia, con

vientos de cambio ante las protestas del año 2019, pero bajo una constante amenaza militar; y Marruecos no sólo se encuentra frente a una crisis migratoria, sino que enfrenta una crisis económica y de tensión política, bajo una monarquía que sigue siendo ejecutiva. La pregunta que surge en este contexto es: ¿por qué las protestas no han podido trascender hacia la emancipación social y la decolonialidad como un proceso integral?

Tal interrogante intentará ser contestada ejemplificando los movimientos sociales y la protesta en el contexto marroquí, bajo el argumento de que la protesta no ha trascendido porque se mueve bajo parámetros de colonialidad y no se ha efectuado un proceso de decolonización del saber y del poder y su objetivo no está centrado en alcanzar una justicia cognitiva, sino en aminorar los costos sociales del sistema capitalista.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN MARRUECOS 1956-2016: 60 AÑOS DE VAIVENES

Marruecos logró independizarse de Francia y de España en el año de 1956. Su lucha independentista no fue tan reacia ni violenta como fue el movimiento de liberación argelino, ya que surgió de una negociación entre los poderes coloniales y el Partido del *Istiqlal* (Independencia) ante el exilio del Sultán en Madagascar. Por ello, su lucha se identifica como parte de los movimientos sociales enmarcados en lo que se ha tendido a llamar “la descolonización de Asia y de África”.

La independencia marroquí supuso un gran reto para los actores independentistas, especialmente para aquellos que conformaron el Ejército de Liberación Nacional, posteriormente agrupado en el partido político *Istiqlal*: la construcción de una Nación.

En Marruecos, el término nación es difícil de contextualizar, ya que el gobierno marroquí ha diferenciado dos conceptos; por

un lado, el de *Watan* (nación), que tiene que ver con la concepción de un país consolidado de manera homogénea después de 1956, en el cual se integran diferentes grupos políticos, aunque no étnicos. Dicho término se inscribe en un espacio que responde al Estado-Nación moderno postcolonial.

Mientras que *Wataniya* (entendido como nacionalismo) rememora a Marruecos como una Nación independiente desde tiempos anteriores a la colonización europea y se fundamenta en la idea de que Marruecos nunca fue verdaderamente colonizado y que ha sido una nación fuerte que enfrentó a los romanos, a los fenicios y a los europeos. *Wataniya* sostiene el imaginario colectivo de que Marruecos era una nación antes de ser un Estado. El concepto de *wataniya* ha servido como un elemento de identificación nacional.

La nación en Marruecos fue impregnada de características etnocéntricas y eurocéntricas, “la ecuación, una identidad colectiva, una lengua común, una cultura común y una psicología particular, está sustentada en una concepción totalitaria de la cultura”¹ (Rachik, 2003: 27), incentivando lo árabe sobre lo amazigh, reivindicando la pertenencia a la lengua y al grupo étnico árabe, bajo la idea de un sultanato representante de la *Wataniya* que devino en una monarquía constitucional, sostenida además por una narrativa islámica. Una estructuración fuerte del *Watan* que podía hacer frente al colonizador español y francés.

La primera estructuración del *Watan* respondió a una cultura árabe-islámica y subsumió el carácter pluriétnico del territorio: imazighen, saharauíes y el componente negro en Marruecos; lo cual fue justificado como la única forma de contrarrestar el poder colonial. Es decir, gestó una oposición al poder colonial con las formas de colonialidad del saber y del poder: homogeneidad cultural, una historia nacional construida desde una élite política, la defensa de la soberanía territorial, el no

¹ Traducción de la autora.

reconocimiento de saberes antecoloniales y la patriarcalidad. Las contradicciones de la negación multicultural hubieron de presentarse después del proceso de independencia, pero para 1950 la lucha se centró en la obtención de la independencia y en la recuperación de tierras para el uso agrícola.

El nacionalismo árabe-marroquí intentó desprenderse del sistema de opresión y explotación causado por los españoles y por los franceses. El pueblo se organizó para rechazar a los extranjeros, considerados como la causa directa de la miseria en que habían caído. Se empezaron a advertir revueltas espontáneas; entre ellas, las de los campesinos agobiados por la dura carga tributaria y aquellas más organizadas, que utilizaron como estandarte al Islam y al Sultanato, como base de la unidad política.

Para la década de 1950, la colonización europea había cambiado los modelos de producción y de relaciones sociales en Marruecos. Un ejemplo claro fueron las transformaciones vividas en la economía agrícola, porque los usos tradicionales fueron considerados poco modernos y poco productivos. Se comenzó a “educar a los campesinos” y se les enseñó el uso de los fertilizantes, así como las semillas que debían utilizar para que los productos obtenidos fueran útiles para la Colonia. El término productivo, sin duda, se enmarcó en el capitalismo histórico colonial.

Quienes se suscribían a la operación Plow (Operation Labour) fueron motivados a encaminarse hacia el objetivo de la modernización, ya fuese de forma individual o a través de cooperativas. A partir de 1957 y en las cuatro temporadas siguientes 400,000 acres; 750,000 acres; 490,000, y 433,000 acres fueron arados² (Zartman, 1963: 189).

De hecho, sólo las tierras de los colonos eran las que tenían acceso al agua, las demás se ubicaban en zonas desérticas, lo cual provocó que los campesinos no estuviesen de acuerdo con

² Traducción realizada por la autora.

las políticas del colonizador. La expropiación de tierras por parte de los colonos provocó el despojo de las tribus de sus tierras, y los pobladores se convirtieron en trabajadores asalariados y las tierras se quedaron en manos de los marroquíes; muchas de ellas se convirtieron en tierras *habous* (tierras religiosas), formando parte de aquellos que sustentaban el Islam oficial, el aprobado por el colonizador. La organización tribal y la economía agrícola fueron desmanteladas.

El movimiento campesino logró organizarse hasta 1961 y lo hizo bajo la constitución de un sindicato, dirigido por Abdullah Ibrahim, quien después habría de formar parte del Partido *Istiqlal* y posteriormente de la Unión Nacional de Fuerzas Populares. Las sociedades tribales comenzaron a movilizarse bajo los esquemas impuestos por la colonialidad, a través de una protesta controlada en forma de sindicato, vinculado este último con la dinámica partisana.

De esta forma, el movimiento campesino fue uno de los más fuertes participantes en el proceso independentista, pero al lograr la independencia no pudo reestructurar sus formas de producción; por el contrario, su organización se realizó a través de modelos eurocéntricos:

se naturaliza la idea de la hegemonía económica monocultural como soporte de la empresa desarrollista, independientemente de la singularidad de sus contextos y del pluriverso de formas socio-económicas que dan contenidos y configuran prácticas particulares ancladas en la diversidad socio-cultural (Quijano, 2016: 28).

El movimiento independentista marroquí construyó su propia prisión, como muchos de los movimientos nacionalistas de la época, porque a la vez que sustentaba el rompimiento con el yugo colonial, recreaba esquemas y modelos de organización a imagen y semejanza de Europa, especialmente de Francia. Aquí es cuando se dio comienzo con un proceso de colonialidad,

creador de contradicciones e hibridaciones, que han impedido hasta el momento un proceso de emancipación social.

El nacionalismo independentista marroquí, asimismo, cayó en la trampa de la homogeneidad cultural, lo que provocó la marginación de otros movimientos independentistas, como el encabezado por Abdel Krim AlJattibi. Para los árabes marroquíes, los imazighen, en su mayor parte pobladores del Rif, eran un arma del colonizador francés para acabar con el nacionalismo árabe, mientras que los imazighen luchaban contra el colonizador español. El gobierno colonial francés contribuyó a la idea de que los imazighen eran dóciles, leales, no fanáticos e incluso hasta democráticos (El Qadéry, 1954); de ahí que los árabes pensaran que la identidad bereber y/o amazigh era una idea impulsada por la colonización que intentaba contradecir el nacionalismo árabe-marroquí.

La política de división étnica por parte de la colonización francesa no fue única ni excepcional; por el contrario, fue una táctica común, utilizada para poder tener el control de la población colonizada. El movimiento del Rif y los movimientos nacionalistas del centro y sur no pudieron unirse; y pese a la declaración de la República del Rif en 1921, el movimiento fue acallado y aplastado, lo que provocó que al momento de la independencia de Marruecos en 1956, la población imazighen quedase marginada y relegada, induciendo una dinámica etnocéntrica por parte de las fuerzas políticas del centro y una lucha siempre presente por parte de los rifeños.

La guerra del Rif fue concebida como un subnacionalismo, el cual se contraponía a los objetivos del nacionalismo árabe, porque sostenía la idea de una República y no de un Sultanato o Monarquía; defendía una identidad diferente a la árabe y estaba notablemente en contra de la colonización española. Al respecto, Eric Calderwood realiza un recuento de cómo el propio General Francisco Franco se alineó con el nacionalismo árabe, para poder evitar las movilizaciones en el Rif y apoyó de una forma muy inusual, siendo el General un símbolo del

nacional-catolicismo, la realización del *Hajj* (peregrinación a la Meca) desde Marruecos. “La peregrinación de Franco fue parte de una vasta propaganda que representaba a Franco y a su gobierno como aliados del Islam no sólo en Marruecos, sino en todo el mundo árabe”³ (Calderwood, 2018: 143).

Tal situación nos lleva a reflexionar sobre la “originalidad” de los movimientos nacionalistas, tanto el marroquí como el amazigh, porque contestan a Europa en términos eurocéntricos y están diseñados por una élite impregnada por los procesos de colonización. El nacionalismo triunfante en Marruecos, el árabe islámico, está anclado a la historia de la nación recreada bajo un modelo de organización política que oprimió las dinámicas tribales, que intentó homogeneizar a la población; que impuso un modelo económico basado en la producción-consumo, en este caso ejemplificado a través de los usos de la tierra en páginas anteriores, que fue presa además de intereses coloniales franceses y españoles enfrentados.

El nacionalismo marroquí liberó a la población de la presencia territorial española y francesa; pero trajo consigo la colonialidad, la división poblacional, el empoderamiento de una élite colonizada, la copia de modelos desarrollistas en la economía y el autoritarismo pluripartidista, encabezado por el partido de la Independencia, *Istiqlal*, el cual se convirtió en el heredero del nacionalismo marroquí. Por ello y haciendo una vinculación con el primer apartado del presente escrito, el movimiento de liberación nacional marroquí queda circunscrito a la colonialidad del saber y en consecuencia no produce una emancipación social.

El nacionalismo marroquí ha sido un elemento unificador al interior de la población y se ha estructurado con base en la idea de ocupación de un territorio extendido (el cual abarca hasta el Sahara Occidental, proyecto mayormente conocido como el Gran Maghreb); la legitimidad del Rey como poder ejecutivo y comendador de los creyentes; y finalmente el uso de un Islam

³ Traducción de la autora.

oficial como narrativa de unidad. Por ello, los movimientos sociales posteriores a la independencia han sido un tanto limitados en su actuar, especialmente porque son pocos los que se oponen a la legitimidad del Rey o del Islam. “La enemistad existe, pero la conveniencia debe persistir”⁴ (Dalle, 2004: 81).

De hecho, de los pocos movimientos sociales que surgen inmediatamente después de la independencia en Marruecos, en contra del partido *Istiqlal*, con una dura crítica hacia la monarquía, fue el movimiento del Rif del año 1959. Algunas tribus del Rif consideraban que el Rey Muhammed V no estaba cumpliendo las promesas que había realizado en la región y solicitaban una mayor autonomía. Las demandas provocaron una reacción muy violenta por parte del Rey, quien con la ayuda del gobierno francés terminó bombardeando con *napalm* y fósforo blanco la región:

... algunas cabilas reclamaban más independencia y las tribus Beni Urriagel, Beni Esnassen y Tensaman comenzaron a sublevarse contra las autoridades reales. Al hacer aparición una bandera española en Tizzi Ifri, el Gobernador aprovechó para denunciar a los rebeldes rifenos como traidores a Marruecos y amigos de los españoles que anteriormente dominaban la región. El Ministro de Defensa y el general Mizzian tuvieron que acudir a entrevistarse con los cabecillas rifenos para poder poner paz en la zona. Las tribus exigían la desaparición del *Istiqlal* antes de acceder a los requerimientos del jefe militar (Ybarra, 1997: 339).

Después del bombardeo, ni el Rey Muhammed V ni el posterior Rey Hassan II volvieron a visitar el Rif. Con ello inició una nueva época en Marruecos, conocida como los años de plomo, que habría de durar hasta bien entrados los años 1980.

Entre 1960 y 1980, los movimientos de oposición en Marruecos fueron acotados al espacio partisano: la Unión Nacional

⁴ Traducción realizada por la autora.

de Fuerzas Populares (UNFP), la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), el Partido Comunista de Ali Yata y por supuesto los sindicatos como la Unión Marroquí del Trabajo. Todas estas organizaciones estuvieron influenciadas por el socialismo, aunque con algunas contradicciones presentes, especialmente por el respeto que se le daba a la religión islámica. Mehdi Ben Barka fue uno de los grandes líderes de la UNFP y él en reiteradas ocasiones expresó su rechazo a la monarquía privilegiando la República y dando prioridad a una dinámica democrática, hizo patente su oposición al imperialismo francés y español, evidenciando los problemas laborales y de clase generados por la colonización.

Mehdi Ben Barka fue representante ante la Tricontinental, como un esfuerzo de diálogo intercultural; sin embargo, Mehdi Ben Barka fue desaparecido en París y de acuerdo a Ahmed Boukhari (Boukhari, 2005) fue asesinado por la inteligencia marroquí; y aunque Abderrahim Bouabid tomó su lugar, la izquierda partisana en Marruecos fue perseguida y reprimida, por lo que las posteriores demandas de la izquierda en Marruecos coyunturalmente se movieron en un cuadro tradicional de derechos laborales y de estructuración democrática del Reino. La represión fue brutal y avasalladora.

Entonces, las dinámicas de clase obviaban los problemas étnicos y de género presentes en Marruecos; la coyuntura indicaba que los parámetros de democratización se habrían de lograr a través de la superación de los dilemas de clase, pero la respuesta a la injusticia social iba más allá de la explotación laboral: giraba en torno a los cambios de modelo de producción agrícola, a la marginación de la zona del Rif, a la defensa del estatocentrismo con respecto a territorios como el Sahara Occidental, a la patriarcalidad de la sociedad, así como al uso de un Islam oficial sustentado por el reino marroquí e incluso avalado por Europa.

Ante la inactividad de la izquierda partisana, en 1963, los estudiantes universitarios marroquíes conformaron la Unión

Nacional de Estudiantes Marroquíes, y en Casablanca organizaron un gran Congreso, en el cual se llamaba al derrocamiento del Rey Hassan II. Por primera vez, las protestas fueron realizadas por actores que no eran partidos políticos ni sindicatos. La demanda era muy clara: boicotear la constitución propuesta por Hassan II, se oponían a la represión vivida en el reino y deseaban la abolición del régimen. Las protestas se extendieron por Fez, Meknes y el Rif, pero fueron reprimidas con fuerza por el Reino marroquí.

La inestabilidad política en Marruecos y las constantes protestas provocaron que la monarquía alawita decretara un Estado de Excepción con duración de cinco años: 1965-1970; durante estos años la oposición fue reprimida constantemente y las políticas autoritarias se hicieron más evidentes. Las consecuencias directas de las decisiones de la monarquía se expresaron a través de dos intentos de golpes de Estado, en 1971 y 1972, a los cuales Hassan II salió ileso. La posterior represión poblacional y el encarcelamiento masivo sólo pudieron ser solucionados tras las reivindicaciones territoriales sobre el Sahara Occidental.⁵

Khalid Jamaï, redactor de la parte cultural del diario *L'Opinion* y posterior director de *Le Journal Hebdomadaire*, es un ejemplo del encarcelamiento vivido en esos años. Khalid Jamaï comenta: “Yo pensaba que la cultura era un medio para transformar el mundo, en general, y en mi país en particular.

⁵ Los Acuerdos Tripartitos de Madrid, así como la Marcha Verde, “permitían” al gobierno marroquí extenderse al territorio saharauí, debido a una falible interpretación de una opinión consultativa hecha por la Corte Internacional de Justicia sobre el tema del Sahara Occidental, en la cual se mencionaban algunos lazos existentes entre las tribus saharauíes y el antiguo Sultán de Marruecos. Las reivindicaciones sobre este territorio dieron paso a una reconciliación política al interior de Marruecos, ya que ninguna agrupación política se puso en contra de la ocupación del Sahara Occidental. Dicho territorio, a pesar de haber constituido un movimiento independentista, bajo el liderazgo del Frente Popular de Liberación de Saguiat el Hamra y Río de Oro, se convirtió en la válvula de escape de las presiones políticas al interior de Marruecos.

Soñaba con una cultura fundacional que le permitiría a los ciudadanos tener consciencia de sus derechos”⁶ (Jamai, 2003: 9) pero al escribir notas cada vez más duras contra el reino marroquí, su diario fue cancelado y él encarcelado en el año de 1973.

Los años de plomo, como se le llama a la época de la década de los años setenta, provocaron la cooptación de la izquierda tradicional, que terminó por inscribirse en el juego electoral de la monarquía. La USFP pudo llegar a la primera magistratura en el año de 1997 con Abdellrahman Youssoufi, cuando ya la izquierda y el supuesto socialismo habían dejado de ser un peligro, especialmente tras el desmembramiento de la Unión Soviética.

Uno de los grandes problemas de la izquierda marroquí fue que sus demandas nunca estuvieron encaminadas a eliminar la monarquía, sus peticiones se centraron en un mayor acceso al poder político y una mayor participación política con elementos democráticos; sin embargo, era una izquierda que no veló por los derechos de los imazighen, ni los derechos de las mujeres, ni por la autodeterminación de los saharauíes y había una crítica muy poco ácida hacia el capitalismo global.

Cabe decir que sólo una de las organizaciones de izquierda, con tendencia marxista-leninista, *Ila l-Amam (Hacia Adelante)*, cuyos dirigentes fueron Abraham Serfaty, Raymond Benhaïm y el poeta Abdellatif Laabi, actuó fuera del espacio partisano durante las décadas de 1970 y 1980. Esta agrupación avalaba la autodeterminación del Sahara Occidental; sin embargo, *Ila l-Amam* posteriormente se convirtió en el partido político *La Vía Democrática*.

Por aquellos entonces, Serfaty daría vida al movimiento *Ilal Ama (Hacia Adelante)*, un grupo radical muy activo que nace con un objetivo claro de lucha política a través de la lucha armada. “La lucha armada sería el coronamiento de la lucha política”. Este extremo les separaría del grupo heterodoxo de Mohamed Basri, Unión

⁶ Traducción de la autora.

Socialista de Fuerzas Populares, USFP, que en el exilio francés se queda al margen del proceso de integración en el sistema de las fuerzas uesefepistas. *Ilal Amam* no participa en las estrategias reformistas, sigue defendiendo y creyendo en la lucha política de las masas y el combate revolucionario (Parejo, 2006: 165).

Por lo anterior, Marruecos se inscribe sin duda en los procesos políticos que se generaron a nivel internacional. Las tendencias políticas pueden compararse entre Marruecos o cualquier país latinoamericano. Para Immanuel Wallerstein (1995), hacia la década de los años sesenta, los liberales vacilaron en su plan de acción, los conservadores abrazaron la necesidad de descolonización y desarrollo. Mientras tanto, los socialistas se convertían en liberal-socialistas, proceso que culminó en Gorbachev, pero que ya se había iniciado con Stalin. Así, tanto los conservadores como los socialistas aceptaron el plan liberal en escala mundial de autodeterminación (denominada también liberación nacional) y desarrollo económico (calificado, a veces, como construcción del socialismo).

Los efectos de los años de plomo y la cooptación de la izquierda se hicieron manifiestas en la población, quien terminó resintiéndolo la crisis política y económica, especialmente en el aumento de los precios de los bienes básicos. El gasto que hacía el reino en la manutención del ejército para ocupar el Sahara Occidental sobrepasaba el gasto gubernamental y la coyuntura internacional provocaba al mismo tiempo una dependencia económica de los países menos desarrollados a los desarrollados, manifiesta en las limitaciones en las exportaciones marroquíes y, por ende, en el encarecimiento de la vida en Marruecos. Las protestas populares fueron conocidas como las “revueltas contra la carestía de la vida” o “revueltas del hambre”, las cuales se gestaron entre 1981 y 1984.

En 1980, la balanza comercial, a pesar de tener aumentos en las facturas petrolíferas, tuvo un déficit del 10% del PIB. El déficit del presupuesto estatal fue del 11.5% del PIB. El costo de la amortización de la deuda pública exterior se duplicó con relación a 1978 a mil millones de dirhams y la balanza comercial tuvo un déficit de 14% del PIB (Bessis, 1994: 120).

La gente salió a las calles, se realizó una gran huelga en la zona del Rif, Nador y Tetuán y luego la protesta hubo de ampliarse a Marrakech, en donde las demandas ya no sólo fueron la baja de los precios de la canasta básica, sino el que el bachillerato tuviera altas colegiaturas; fue en Marrakech en donde se gestó el movimiento estudiantil y se extendió a Safi, Rabat, Agadir y Meknés. Las demandas de la población se ampliaron, pero seguían sin reivindicar un cambio sistémico, la crítica al capitalismo estaba ausente y las demandas hablaban de una educación pública sin cambio en la educación colonial; de hecho, siendo el Rif una de las zonas más marginadas en Marruecos, la protesta se basó en una mayor integración de la región al Estado. El reino marroquí no tardó en responder y la represión fue amplia y violenta; se tienen datos de que fueron desplazados más de 25,000 elementos policiales para reprimir las protestas.

Pese a que las protestas no demandaban un cambio estructural, es la primera vez que actores diferentes a los sindicatos y a las agrupaciones partisanas salieron a las calles. Fue una suerte de movimiento social que se separó del movimiento dogmático de la izquierda tradicional y que comenzó a preocuparse por los problemas cotidianos que aquejaban a la población, más allá de la defensa de una identidad nacional o de un socialismo velador de las necesidades laborales. Fue un movimiento que modificó la forma de pensar las estructuras políticas y dejó de consagrar a líderes. El Rey Hassan II los catalogó como quebrantadores de la ley⁷ y fueron fuertemente reprimidos, pero es posible decir que

⁷ Las declaraciones del Rey Hassan II pueden visualizarse en https://www.youtube.com/watch?time_continue=85&v=1NHR7Zh5QR4

los movimientos sociales en Marruecos entraban en una etapa diferente, porque se desprendían de los dogmas desarrollados entre las décadas de 1950 y 1980.

Para 1984, la economía marroquí estaba destrozada y la Corona decidió pedir ayuda a las instituciones financieras internacionales, las cuales aconsejaron la instauración de un Plan de Ajuste Estructural (como ya había sucedido en muchos países, incluidos los de América Latina), el cual habría de durar diez años. Esta medida fue adoptada también por otros países de la región: Egipto, Jordania y Túnez.

Los vientos del neoliberalismo soplaban y el antiguo Consenso de Washington se exportaba de Latinoamericana a Asia y a África. Las nuevas pautas de privatización hacían mella en Marruecos y el binomio de liberalismo político más liberalismo económico provocaban efectos sociales devastadores. Tan sólo 36 sociedades y 26 establecimientos dependientes del sector público fueron transferidos, total o parcialmente, al sector privado. Entre ellos figuraban algunas entidades de gran tamaño como la refinería SAMIR, el transporte terrestre CTMLN, bancos y organismos de crédito, algunas direcciones de transporte urbano y de distribución de agua y electricidad. La apertura del 35% del capital de Maroc Telecom, en beneficio de Vivendi Universal, fue la mayor operación realizada (García & Galduf, 2006).

Finales de la década de 1980 y principios de 1990 fue el periodo en donde se hizo extensiva la idea de que la privatización y la desregulación estatal habrían de traer consigo un mayor desarrollo económico, basado en la competencia empresarial; éste debía estar acompañado de un proceso de apertura democrática, el cual fue denominado como la democracia liberal. Las contradicciones de la economía liberar fueron, sin duda, el prelude de las protestas en el año 2011.

Dicha democracia liberal implicó como primer paso la apertura económica con una menor intervención del Estado en los asuntos económicos y, en consecuencia, la privatización de las

empresas, la devaluación de la moneda y el comercio exterior con menos condicionantes proteccionistas. Este tipo de políticas fueron avaladas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, actuando dichas instituciones como los prestamistas que guiarán hacia buen puerto el proceso liberalizador económico.

Marruecos culminaba la etapa del desarrollismo para adentrarse en la competencia de la economía liberal; y la oposición política más reacia no estuvo centrada en la izquierda tradicional, sino en las agrupaciones islamistas *Al Adl Wa AlIhsane* (*Agrupación Justicia y Caridad*) y el Movimiento Popular Constitucional Democrático (MPCD), posteriormente conocido como el Partido Justicia y Desarrollo (PJD).

Para finales de 1980, muchos acontecimientos habían pasado en la región de Asia Sudoccidental: la invasión soviética en Afganistán, la guerra Irán-Iraq y el parteaguas: la Revolución Islámica en Irán, última que dotó de esperanza a movimientos islamistas presentes en el Medio Oriente y el Norte de África –Hammas, Hezbollah, Hermanos Musulmanes, Al Adl wa Al Ihsan–, porque permitía pensar que el ideario islamista podía establecer una UMMAH o comunidad islámica.

El Islamismo en Marruecos ha estado presente en el reino desde la década de 1970, a través de la existencia de diversas organizaciones como la Fundación de Muti', la Juventud Islámica, la Asociación Islámica o el Movimiento de Reforma y Renovación (*Harakat Al Islah Wa Al-tayid*). Algunos autores, como Kamal Mejahdi (Mejahdi, 2010), aducen la influencia de la doctrina salafí de Arabia Saudita como la causante de la formación de dichas agrupaciones; sin embargo, la revolución islámica iraní dio aliento a muchos movimientos islamistas y fue considerada como un movimiento antisistémico, al oponerse al capitalismo y al socialismo y al proponer nuevos parámetros de relaciones políticas y sociales.

El islamismo en Marruecos criticó a la monarquía alawi por haberse alejado de los preceptos del Islam y por haber retomado patrones socio-culturales heredados de la colonización europea. El Islamismo se convirtió en un pensamiento de movilización social contrapuesto al poder real; pero así como la izquierda tuvo escisiones continuas, el Islamismo se dividió en un islamismo más radical (pacífico y violento) y uno más moderado. Las representaciones de ambos bandos se visualizan a través de *Al Adl Wa AlIhsan* y del Partido Justicia y Desarrollo, siendo el primero radical pacifista y el segundo moderado con intenciones de participar en la vida política.

En un primer momento, los grupos islamistas no fueron reconocidos legalmente por la Monarquía, aun así realizaron una labor proselitista, estratégicamente, en las zonas más vulnerables del territorio marroquí, aquellas que se encontraban fuera del control estatal, lo que les permitió irse consolidando en el espacio social.

El Partido Justicia y Desarrollo (PJD) se inscribió en el juego electoral desde la década de 1990, pero no fue hasta el año 2011, después de las protestas y posteriormente en 2016, que ganara las elecciones para la Jefatura de Gobierno. Desde entonces, este partido se ha alineado a las políticas monárquicas.

Mientras que *Al Adl Wa Al Ihsan*, movimiento radical no violento, continua sin inscribirse en el juego monárquico de las elecciones, propugna por una regulación basada en el Islam, apuesta por una educación mística y una vía profética y plantea una negativa a la violencia, la clandestinidad y al financiamiento extranjero. Esta agrupación promueve el cambio desde abajo y anteriormente velaba por la instauración del Califato, unidad política más acorde al Islam.

La agrupación *Al Adl Wa Al Ihsane* ha tenido eco en los marroquíes y tiene gran poder de movilización; sin embargo, tras la muerte de su líder Abdesalam Yasin, y la llegada al trono de Muhammed VI, la asociación se ha reformado y actualmente

ya no se menciona el Califato sino el Estado Civil, cayendo esta organización en parámetros estatocéntricos.

El Islamismo se convirtió en una opción política, porque eran las únicas agrupaciones que no habían arribado al poder; especialmente en un Marruecos donde la inequidad socio-económica es audible, las protestas de los desempleados son parte de la cotidianidad. En Marruecos, el desempleo parece tener mayor incidencia entre los jóvenes que disponen de títulos académicos que entre los de nivel formativo bajo (El Aoufi & Bensaïd, 2005). Sirvámonos de algunas cifras para ilustrar el fenómeno: en 1991, el 11% de los marroquíes sin formación alguna estaba sin trabajo, mientras que el 27.1% de los diplomados de nivel medio también lo estaba, así como el 10.9% de los diplomados de la educación superior. En 1996, la tasa de desempleo no había cambiado mucho con respecto a la población sin formación (10.7%) y los diplomados medios (26.2%); mientras, la situación había degenerado claramente en el caso de los titulados universitarios, entre los que la desocupación afectaba al 25.8%. Las cifras correspondientes al año 2004 no desmienten la tendencia: la tasa de desempleo para los no diplomados era del 5.4%; para los diplomados de nivel medio, del 22.2%, y para los diplomados universitarios del 26.6% (Emperador, 2009: 38); la división étnica aún continua. El ascenso del Islamismo se hizo patente después de las movilizaciones iniciadas el 20 de febrero de 2011.

Después de las manifestaciones en Túnez y en Egipto, las protestas se hicieron manifiestas en Marruecos, a través del Movimiento 20 de Febrero. Las causas se desprenden de lo ya descrito en páginas anteriores: desempleo, encarecimiento de los bienes básicos, restricciones monárquicas a la actividad ciudadana, crisis del socialismo liberal, entre otras. Los diferentes actores se aglutinaron en el Movimiento 20 de Febrero; salieron a las calles y haciendo uso de la música, el teatro, así como diversas expresiones artísticas, expresaron al Rey la necesidad de una reforma constitucional, en la cual se disminuyera su poder ejecutivo y se garantizaran los medios democráticos del cambio.

Ante la situación vivida en el Norte de África, el Rey Mohammed VI accedió a las demandas y convocó la creación de un cuerpo de expertos con el objetivo de llevar a buen puerto la reforma constitucional, alcanzando los siguientes logros: los principios del Islam, la integridad territorial y la monarquía, seguirían siendo los preceptos de la monarquía; se reconoció la lengua tamazigh como oficial; se respetó la participación ciudadana a través del marco constitucional; los marroquíes en el extranjero pudieron votar, y el Rey quedó obligado a nombrar como jefe de gobierno a un representante de la fuerza política más votada; se creó la Ley de Observación Electoral. Estos logros fueron importantes, pero dejaron nuevamente inamovible a la monarquía y volvieron a mostrar el efecto de la colonialidad de la protesta, porque no trasciende en sus demandas y porque los problemas sociales de raíz son pospuestos para después, especialmente en torno a la equidad socio-económica y el derecho de los imazighen y la autodeterminación de los saharauíes.

En 60 años, los movimientos sociales en Marruecos no han podido trascender y ser más eficaces, porque las demandas no desestructuran los parámetros de la colonialidad del saber y del poder, específicamente el uso de la narrativa de la integridad territorial, el control religioso a través del Islam y la apelación a una Nación árabe construida antes que el Estado. Tales preceptos otorgan a la monarquía estabilidad y durabilidad, y la protesta queda enmarcada en conceptos eurocentrados como democracia, acceso a la elecciones y participación ciudadana.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: DEL 20 DE FEBRERO A HIRAK AL SHABI (2011-2020): EL EPISTEMICIDIO DE LA PROTESTA

Boaventura de Sousa Santos conceptualiza el epistemicidio como “la destrucción de conocimientos propios de los pueblos, causada por el colonialismo europeo” (De Sousa, 2010: 7-8); es

una destrucción continua que provoca que el colonialismo esté presente en las mentalidades y en la epistemología, sin necesidad de que exista un poder presencial de parte del colonizador.

La protesta en Marruecos está envuelta en un proceso epistemicida, porque las estrategias, las formas y las demandas de las protestas están enmarcadas en los cuadros institucionales acentuados por la colonización: mayor acceso a la educación, con planes de estudio eurocéntricos y en donde actualmente algunas de las materias son impartidas en francés y no en árabe o tamazigh; ingreso a un empleo, antes se peleaba por derechos laborales, ahora la demanda está centrada en obtener un trabajo que disminuya la precariedad material y dé acceso a servicios sociales; una mayor construcción de hospitales, cuyas implicaciones son reforzar el estilo moderno de lo urbano, y mayor participación ciudadana en una democracia electoral.

Las demandas se mueven en el espacio de la negociación con la monarquía y en su capacidad de ceder y de resolver; pero no se atiende el problema de raíz, que es la imposibilidad de pensar fuera del cuadro de la matriz de poder colonial y del sistema capitalista, que al final de cuentas es el reproductor de las desigualdades socioeconómicas. Marruecos cuenta con universos culturales diferentes a los europeos y a los estadounidenses, con alternativas organizacionales en lo político y en lo económico, el propio Rif es una muestra de ello; sin embargo, tales expresiones han quedado como muestras culturales de comunidades alejadas, no inscritas en el proceso de modernidad.

Después de las elecciones legislativas del 7 de octubre de 2016, aparece una protesta en Marruecos con características especiales: el llamado Movimiento Hirak Al Shabi, en Alhuceima, ciudad localizada en la conocida región del Rif.

El 28 de octubre de 2016, a un vendedor de pescado llamado Mohssine Fikri, de Imzouren (a 23 kilómetros de Alhuceima), le fue decomisada mercancía por parte de la policía y arrojada a un camión de basura. En un esfuerzo por recuperarla, Mohs-

sine se aventó al camión y fue triturado. Tal hecho provocó la movilización de la población del Rif, la cual se dio a la tarea de protestar en contra del régimen marroquí, recordando que ha sido una de las regiones más marginadas del Reino y más conflictivas en cuanto a la estatalidad se refiere.

La Hirak al Shabi ha sido uno de los movimientos de más larga duración en Marruecos (de 2016 hasta el día de hoy, 2020), de tendencia descentralizada, por su capacidad de extensión a otras regiones del país. Sin embargo, las demandas sociales parecen tener objetivos limitados, como la construcción de un hospital y de una universidad; el acceso al empleo y la derogación del artículo que declara la región como una zona militar desde 1958; y en el último año, la liberación de los detenidos entre el 2017 y el año 2018. Tales demandas representan la necesidad de integración a un sistema urbano, moderno y estatocéntrico; pero que no se opone a una monarquía reproductora de un sistema socio-económico marginante, raíz de gran parte de los problemas sociales en Marruecos. Esto se ha tendido en llamar una monarquía corporativista.

En el año 2018, varios de los líderes del movimiento fueron detenidos; entre ellos, Naser Zefzafi. En abril de 2019 fue ratificada su condena: 20 años de prisión para cuatro activistas; 15 años para otros tres; seis fueron sentenciados a diez años; para nueve de los detenidos la condena es de cinco años; y para el resto, entre uno y tres años de cárcel. Todas esas sentencias fueron ratificadas por un tribunal de apelación en Casablanca. Uno de los casos más conocidos es el del periodista Hamid El Mahdoui, a quien se le condenó por tres años por haber cubierto los acontecimientos del Rif y no haber denunciado que se estaba llevando a efecto “un crimen contra la seguridad del Estado”; percepción de la monarquía sobre las protestas.

También se condenó a Tufik Buachrín, director del diario *Akbar al Yaum*, a quien se le acusó de acoso sexual y delitos de violación, pero en realidad se trató de un acto de censura para uno de los diarios más críticos de la región.

Desde el encarcelamiento de Naser Zefzazi, el liderazgo lo ha tomado Nawal Benaisa y se ha hecho presente la movilización de las mujeres; sin embargo, Nawal ha enfatizado que el movimiento es pacifista y no ha intentado una desobediencia civil. Las consignas son: “el pueblo quiere liberar al detenido”, “Makhzen, escucha, ya no das miedo” o “reprimiste la pacificidad”. Curiosamente estas protestas han sido apoyadas por *Al Adl Wa Al Ihsan*, el movimiento instigador de un Estado civil.

Desde la detención y el encarcelamiento de los protestantes, varios de los manifestantes salieron de Marruecos hacia España y conformaron el Comité de Madrid de Apoyo al Hirak Popular del Rif, el cual responsabiliza al Estado marroquí por haberlos forzado a salir en búsqueda de asilo internacional y acusa a España por no defender los derechos humanos de los rifeños.

Durante el año 2019, la intensidad de las protestas disminuyó, pero habrá que estar atentos al 18 de septiembre de 2021, centenario de la independencia del Rif, ya que habrá algún tiempo para reorganizar la movilización (aunque con la pandemia las movilizaciones sociales pareciera que fueron paralizadas so pretexto del cuidado comunitario y de las políticas de salud). Ese será un buen espacio también para que la monarquía aproveche y establezca estrategias de cooptación, como ha sido la tradición del Reino y la cual fue enfatizada a través del discurso del Rey en la fiesta del trono del pasado 30 de julio de 2019.

Los movimientos sociales en Marruecos se han transformado y han incorporado elementos nuevos como estrategia de la protesta: ya no defienden la centralidad obligada de una clase social; el sujeto social se ha multiplicado y se ha manifestado en un gran espectro de sectores, clases y grupos; la horizontalidad se encuentra presente y los líderes han dejado de ser concebidos como los representantes de la lucha y se han convertido en compañeros; los programas de lucha se crean desde abajo y plantean objetivos, estructurando sus propias agendas y hacen uso de la memoria colectiva.

Ciertamente, los saberes se aprenden desde abajo, desde las luchas; Marruecos ha sido un país convulso, socialmente hablando y la protesta sin duda se ha transformado y nuevos retos se han impuesto, especialmente el de crear una agenda que proponga una lucha contra las desigualdades y la deshumanización. Para ello, las protestas habrán de traspasar los límites impuestos por el epistemicidio y la reproducción de la colonialidad del saber y del poder.

Hasta el momento, las protestas no trascienden en sus demandas y no critican la matriz de poder colonial; las demandas se centran en más empleo, más salud, más vivienda y están basadas en la idea de una vida mejor sustentada en mayor adquisición de bienes; hay demandas democráticas y de derechos humanos, pero existe una orfandad política y la población no tiene referentes políticos.

Los viejos partidos políticos han ido asumiendo poco a poco los postulados de la élite en el poder y quienes aún resisten, que son los menos, ocupan la periferia del sistema y no tienen ninguna capacidad de influencia. Por otra parte, las organizaciones sociales han caído en la trampa de la denuncia permanente y las protestas se convierten en movimientos colectivos de demandas individuales y los movimientos islamistas, incluido *Al Adl Wa Al Ihsan*, se empiezan a mover en parámetros de la colonialidad. Existen protestas feministas, pero estas demandas son aisladas y marginadas y no hay una crítica del colonialismo y tampoco del capitalismo.⁸ Tales condicionantes sitúan a los movimientos sociales en Marruecos frente a un epistemicidio, que impide trascender en la protesta y por ende en el logro de la emancipación social. El epistemicidio en Marruecos cubre formas de organización social, económica y política, ante y anti-capitalista, produciendo una injusticia cognitiva, lo cual

⁸ Entrevista con Younes Benmoumen, presidente de TAFRA, el día 13 de marzo de 2019, en Coyoacán, México.

se traduce en la imposibilidad de pensar fuera de marcos electorales, de integración urbana o de modernidad.

No es menester en este documento escribir sobre qué debe ser lo mejor, pero sí poner sobre la palestra el hecho de que las protestas se encuentran estancadas en demandas que fortalecen las dinámicas estatocéntricas.

El régimen marroquí ha dejado de promover la homogeneidad cultural y desde la tolerancia ha empezado a fomentar la multiculturalidad. Asimismo, si antes no era posible la participación de grupos étnicos o religiosos en la política, hoy se permite que partidos islamistas intervengan en la gubernatura. El socialismo que en su tiempo fue perseguido, hoy se encuentra debilitado y enmarcado en la permisión de la monarquía ejecutiva y de ahí deviene la preocupación de resaltar que las protestas y la población marroquí se enfrentan a la generación creativa desde un espacio de enunciación diferente al euroestadounidense, en donde las respuestas no se encuentran en una democracia electoral o en una negociación de disminución de los costes sociales de la acumulación capitalista, sino en la generación y reconstrucción de los saberes, la cual favorezca la emancipación de una sociedad.

Desde un contexto latinoamericano es difícil escribir sobre las especificidades de la protesta social, porque la intención no es apropiarse de una voz que no nos pertenece y que incluso puede ser malinterpretada, sino visualizar la multiplicidad de voces, de saberes que están surgiendo desde las luchas y que están traspasando dogmas socialistas, discursos nacionalistas e identitarios, sectarismos religiosos; pero que aún no traspasan la deconstrucción de la colonialidad del saber y en consecuencia se imposibilita la conexión para analizar y luchar contra la desigualdad, el control social y los aparatos de opresión y cooptación que el Estado promueve desde un universalismo marginante. No habrá que olvidar que las dinámicas de poder siempre tienen la capacidad de presentarse como algo nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2018), “La revolución cultural mundial de 1968, cincuenta años después”, *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 2 (2), pp. 182-198. Disponible en <https://doi.org/10.23854/autoc.v2i2.100>
- Arrighi, Giovanni (2014), *El largo siglo XX*, Madrid, Akal, segunda edición, 480 pp.
- Arrighi Giovanni; Hopkins Terence K. & Wallerstein Immanuel (1999), *Movimientos Antisistémicos*, Madrid, Akal, 128 p.
- Bessis, Sophie (1994), “Les Politiques D’ajustement au Maghreb”, *El Maghreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*, Granada, Universidad de Granada, pp. 119-132.
- Boukhari, Ahmed (2005), *Raisons d’Etats: Tout Sur L’affaire Ben Barka et D’autres Crimes Politiques au Maroc*, Casablanca, Maghrébines, 336 p.
- Calderwood, Eric (2018), *Colonial Al Andalus: Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 400 pp.
- García Ortíz, Ángel & Jordan Josep Galduf (2006), “El proceso de privatización y las reformas económicas en Marruecos, un recorrido histórico desde la independencia a la política europea de la vecindad”, CIDOB, Barcelona. Disponible en https://www.files.ethz.ch/isn/92004/doc_mediterraneo_6.pdf
- Gunder Frank André; Marta Fuentes y Javier Saez (1989), “Diez tesis acerca de los movimientos sociales”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 4, México, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre-diciembre, pp. 21-43.
- Dalle, Ignace (2004), *Les Trois Rois*, París, Fayard, 575 p.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Uruguay, Trilce, 113 p.
- El Aoufi Nouredine & Bensaid Muhammed (2005), *Chomage et Employabilité des Jeunes au Maroc*, Laboratoire Economie des Institutions et Developpement, Université Mohammed V, Agdal, 100 p.

- El Qadéry Mustapha (1954), “Les Berbères entre le Mythe Colonial et la Négation Nationale. Le Cas du Maroc”, *Revue D’histoire Moderne et Contemporaine*, tomo 45e, núm. 2, pp. 425-450 (April-June, 1998).
- Jamai, Khalid (2003), *Presumes Coupables*, Casablanca, Tarik Editions, 119 p.
- Mejahdi, Kamal (2010), “La educación democrática de los islamistas marroquíes: incentivos y condiciones”, en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, núm. 147, Madrid, enero-marzo, pp. 43-69.
- Parejo, Fernández, Ma. Angustias (2006), “La larga andadura de los comunistas marroquíes en la arena política”, en *Historia Contemporánea*, núm. 32, 161-186 pp.
- Pleyers, Geoffrey (2018), *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*, Buenos Aires, CLACSO, 229 p.
- Palermo, Zulma (2010), “Una violencia invisible: la colonialidad del saber”, en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm 38, Jujuy, Argentina, julio, pp. 79-88. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/185/18516804005.pdf>.
- Quijano, Anibal (2016), “La diferencia económica/cultural como horizonte de esperanza e inteligibilidad”, en Pablo Quintero (compilador), *Alternativas descoloniales al capitalismo/colonial/moderno*, Ediciones del Signo, pp. 27-44.
- Rachik, Hassan (2003), *Symboliser la Nation: Essai Sur L’usage des Identités Collectives a Maroc*, Casablanca, Editions le Fenec, 181 p.
- Ramírez, Gallegos, René (2019), “Los bienes relacionales en la sociología política de la vida buena”, *Revista Crisol*, série numérique 8, París, Université Paris Nanterre, 20 p. Disponible en <http://crisol.parisnanterre.fr/index.php/crisol/article/view/171/206>.
- Wallerstein, Immanuel (1995), *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 278 pp.
- Ybarra, Concepción (19997), “La rebelión del Rif 1958-1959”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V de Historia Contemporánea, pp. 333-347.
- Zartman, William (1963), “Farming and Land Ownership in Morocco”, en *Land Economics*, vol. 39, núm. 2 (May, 1963), pp. 187-198.

Entrevista

Entrevista con Younes Benmoumen, presidente de TAFRA, el día 13 de marzo, 2019, en Coyoacán, México.

Videos

Declaraciones del Rey Hassan II ante las protestas del hambre en 1984, a visualizarse en https://www.youtube.com/watch?time_continue=85&v=1NHR7Zh5QR4

La primera edición electrónica de *Los movimientos sociales en Marruecos frente al epistemicidio* realizada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, se finalizó el 23 agosto, 2021, en Hersa Ediciones, Av. Oriente 10, núm. 95, Col. San Carlos, Ecatepec, Edo. de Méx., C.P. 55080. En su composición se usó el tipo ITC Century de 11/13.5 puntos. Revisión y corrección: Enrique Vera Morales. Diseño y formación: Marco Antonio Pérez Landaverde. Cuidado editorial: Departamento de Publicaciones de la FCPyS/UNAM.

