

VENTURAS Y DESVENTURAS DE LA REDACCIÓN DE *UNA HISTORIA DE MARRUECOS*

Víctor MORALES LEZCANO
Instituto Universitario de Investigación – UNED (Madrid)

I

La conclusión de una *Historia de Marruecos* que acaba de salir al mercado del libro me llevó inmediatamente a la selección de determinados aspectos de aquella narrativa que no han dejado de permanecer despiertos en el almacén de los asuntos históricos pendientes, a la espera de volver sobre ellos. Esta ocasión parece ser la propicia.

Uno de ellos, por poner un ejemplo, es a todas luces evidente para mí, al menos. Guarda relación con los avatares de la institución sultaní -monárquica, a partir de 1956-. En un par de apostillas que redacté inmediatamente después de la corrección de las galeradas de *Historia de Marruecos* he tenido la oportunidad de perfilar en alguna medida el estado de la cuestión. Y ello ha sido así en tanto en cuanto la monarquía en Marruecos no ha hecho sino robustecerse entre 1956, cuando se obtuvo la independencia, y 1999, fecha de la desaparición de Hassan II. Es ése un fenómeno que resalta de inmediato cuando se practica la revisión de la historia de nuestro país vecino en el transcurso de los últimos cincuenta años¹.

El ejercicio de síntesis en el campo de la Historia genera algo más que beneficiosa higiene mental. Así, impone seleccionar datos y resumir el relato; obliga, además, a seguir de cerca los pasos de la sociedad, de los individuos, de las instituciones y de otra serie de fenómenos de fondo, sin cuyo registro el oficio puede quedar fácilmente manco, aunque sea al precio de no quedar atrapados en ellos.

La islamización de Marruecos y de todo el norte de África durante los siglos VII-VIII de la era cristiana en cuanto hecho fundacional de lo que ha venido a

¹ Véase el apartado “El “embrollo” del camino hacia la independencia, la constitución y la democracia en Marruecos”, p. 366-395 de mi *Historia de Marruecos*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2006.

llamarse el occidente musulmán, ha vuelto a imponerse ante mi vista como hecho capital para entender el decurso de la historia de la región norteafricana. Y en concreto, de Marruecos y de su islam particular, hecho verificable desde que transcurrieron los siglos de reducción de poder e influencia del mundo musulmán en las tierras de los reinos peninsulares, a partir de la batalla de las Navas de Tolosa acaecida en 1212.

Los preparativos conducentes a la redacción de *Historia de Marruecos* han provocado estas venturas, puesto que ventura es para el profesor universitario, comprobar cómo el pasado es revisable y reinterpretable constantemente. Así está ocurriendo en mi caso con el tema de la monarquía en Marruecos vista en perspectiva, y su futuro presunto bajo la égida de Mohamed VI. Me ocurre algo parecido con el tema del islam marroquí y sus peculiaridades distintivas en el panorama global de las religiones del Libro. De las desventuras que supone la experiencia redactora que me ha permitido culminar el compromiso de divulgación historiográfica contraído con la editorial *Esfera de los Libros*, prefiero no hablar en el contexto de este *Encuentro* que Montserrat Abumalham ha organizado con tanto esmero en esta Facultad de Filología.

Me centraré, por el contrario, y a título de reflexión sectorial, en la especificidad del islam marroquí, primero en sus rasgos históricos más conocidos, para pasar luego a un aspecto más estrictamente actual. Aquél que desde hace algo más de veinte años permite a no pocas autoridades en la materia, hablar de una “reislamización” de amplias capas urbanas -y campesinas mismas- de la sociedad marroquí de estos inicios del siglo XXI.

Empezaré por el principio, obedeciendo fielmente la indicación de la máxima británica: *first things, first*.

II

A lo que parece, la penetración de las “huestes orientales” que arribaron a tierras del *finisterre* marroquí hacia la mitad del siglo VII, implicó -si no la conversión repentina de los beréberes a la religión del Profeta-, sí, al menos, la divulgación de un vago conocimiento del islam, cuenta tenida de la visibilidad que la oración y las abluciones cotidianas y el ayuno anual poseen en la preceptiva sacramental de esta religión monoteísta. Muchos autores, tanto de corte colonial cual Henri Terrasse, como algunos de los epónimos de la historiografía marroquí publicada con posterioridad al paréntesis del protectorado hispano-francés, caso de Abdallah Laroui, coinciden en afirmar que la islamización de las tribus que poblaban el *finisterre* norteafricano que con el tiempo llamaríamos Marruecos, tardarían alguna que otra centuria en incorporar el contenido y la práctica coránicos. O sea, todo lo

que de monoteísmo y “espíritu de cuerpo” -por emplear aquí la locución jalduniana- implicaba el islam².

Hasta que las dinastías saharianas de los almorávides, primero, a caballo entre los siglos XI y XII, y los almohades entre los siglos XII y XIII más tarde, vinieron a impregnar con sello propio -unitarista y purificador- la historia del Magreb, no hay convergencia de dictámenes históricos sobre el grado de islamización conseguido por los invasores entre la población autóctona del norte de África.

El islam de Marruecos se tiñó de pronto de una religiosidad de su género, frente a las escuelas, dogmas y criterios interpretativos que evacuaban los orientales en Bagdad y Damasco, o los pertenecientes al círculo de la Córdoba emiral y califal. Los jariyíes, por ejemplo, han sido considerados como una rama del islam sunní, poseedor de un carácter “secesionista” más que estrictamente cismático, como por lo general sí son considerados así los seguidores “del partido de Ali” o chíies. Los jariyíes del Magreb se inclinaron muy pronto hacia un islam más popular, partiendo del postulado de que cualquier fiel creyente dentro de la comunidad musulmana era candidatable al imamato y al califato. Se trataba en el fondo, de una corriente político-religiosa que disgustó a la ortodoxia sunní, pero también a otras corrientes islámicas más o menos heterodoxas.

Lévi-Provençal escribió en su momento que “*la hagiografía, las cofradías religiosas y el cherifismo son tres aspectos especiales del islam marroquí, y que están profundamente imbricados, siendo difícil su estudio por separado*”³. No necesitamos sino hacer un recorrido, vertiginoso probablemente, pero no por ello desdeñable, para comprobar que hasta el final del imperio cherifiano (precisamente bajo el sultanato de los hermanos Abdelaziz y Abdelhafid (1894-1912), el culto a los santos y morabitos entre el campesinado de Marruecos y el mantenimiento de la red asistencial y piadosa de las cofradías se mantuvo en pie, hasta llegar a constituir una clave indispensable para entender la historia de Marruecos entre los siglos XV y XIX. Así lo demostró Laroui en su ya clásico texto de Tesis doctoral.

Aspecto *sui generis* que el islam marroquí fue adquiriendo a través de los siglos, hasta llegar precisamente al paréntesis que supuso en su historia el establecimiento del protectorado franco-español. Este paréntesis implicó un recorte de soberanía que no procederemos a analizar aquí. Pero sí introdujo unas transformaciones de raíz en los entresijos socio-económicos de los diferentes territorios del país que no sin pena se habían mantenido vinculados al sultán y al *majzen*, después del largo período de anarquía que sobrevino a la muerte de Muley Hassan I (1894).

² Esta alusión se refiere a los *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí*. Madrid: Mapfre-Magreb, pero más intensamente al último texto de LAROUÏ, *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*. Les Presses universitaires, 2005.

³ Véase la voz “al-Maghribi” por E. LÉVI-PROVENÇAL ; G.S. COLIN en *Encyclopédie de l’Islam*. Nouvelle édition. Paris: Maisonneuve/ Larose, S.A. , t. V, p. 1174-2000.

III

Es aquí cuando procede que nos refiramos a la monarquía del Marruecos de los tres últimos reyes de la dinastía alauí: Mohamed V (1956-1961), Hassan II (1961-1999) y Mohamed VI (1999 en adelante). Monarquía constitucional, sí, pero de derecho divino, como nos ha recordado Mohamed Tozy en un estudio que lleva por título *Monarquía e islam político en Marruecos*⁴. Una monarquía que reina y gobierna aunque dentro de un sistema sometido a una doble tensión que neutraliza cualquier intento de transformación social. O sea, una tensión que genera, por una parte, la tradición autocrática de los siglos sultaníes durante cuyo transcurso el rey es “comandante de los creyentes”, muy en línea con la tónica del Estado confesional árabe. De otra parte, sin embargo, la tensión procede del poder legitimador que confiere -o rehusa- el islam oficial, el cuerpo de ulemas y doctores de la ley coránica; pero también el islam renovador y renovable ya sea de la tradición más fielmente inscrita en la línea de la *sharia*, ya sea el islam que ha emergido en los últimos treinta años transcurridos. Es decir, el que actualmente reconocemos como islam político⁵.

Malika Zeghal⁶ ha visto bien el panorama lleno de tensiones que ha ido acumulándose en torno a la monarquía, al *majzen* y al sistema político pluripartidista que se consagraron en Marruecos durante los decenios de lucha anticolonial y primeros años del período de la independencia. Sólo recuperando ese juego de tensiones puede aproximarse el interesado al núcleo definitorio del sistema de gobierno marroquí.

Contrarrestadas las formaciones políticas hasta su debilitamiento y castigando con intención ejemplarizadora a los miembros de las FAR (Fuerzas Armadas Reales) con veleidades golpistas o regicidas, la monarquía alauí tiene planteada ahora, por el contrario, una ardua papeleta con los partidos y asociaciones políticos de cuño islamista, aunque no sólo con esos partidos sino también con las asociaciones religiosas de notorio arrastre popular.

Uno de esos dos “desafíos” al sistema reside en el PJD o *Partido de la Justicia y el Desarrollo*, cuyo secretario general Saad Eddine al-Othman no deja de comentar en los medios pertinentes que el PJD no es un partido islamista, sino un partido político con marcada inclinación religiosa, pietista. En puridad, con el PJD nos encontramos ante un factor nuevo -movilización social amplia- que irrumpe en el escenario de Marruecos a finales de los años ochenta del siglo pasado, que consigue hacia la mitad de los noventa reconocimiento oficial y que a partir de las

⁴ En general, Mohamed TOZY, *Monarquía e Islam político en Marruecos*. Barcelona: eds. Bellaterra, p. 77 y sgtes.

⁵ Véase Nazih AYUBI, *El islam político. Teorías, tradición, ruptura*. Barcelona: eds. Bellaterra, 1996, p. 15-58.

⁶ *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: eds. Bellaterra, 2006, a cruzar con la lectura del fenómeno que practica Mohamed DHARIF.

elecciones generales de 2003 se sitúa como presunto caballo ganador en los comicios de 2007.

Abordando la posición de este partido en relación con el hecho de que el PJD acepta la “encomienda real sobre los musulmanes del reino” -o sea, que admite la condición del rey en cuanto comandante o emir de los creyentes-, Malika Zeghal ha escrito con agudeza que “*el PJD tiene una posición nueva y ambigua frente a la monarquía, ya que teóricamente presenta una aceptación mezclada con una desconfianza recíproca, en la que cada uno de los adversarios espera transformar y utilizar al otro*”⁷. El sistema, no sólo el trono, espera domesticar al partido islamista. Éste, finalmente, por su parte, pretendería que el sistema organizara la sociedad basándose en una lectura conservadora del islam; siempre y cuando las urnas le otorgaran una mayoría holgada en 2007. Nos hallaríamos ante una situación de recelosa convergencia de contrarios.

En el fondo, la novedad de este pulso dentro del mundo árabe-islámico reside en el hecho de que el forcejeo -hasta el momento muy bien canalizado- se está dando entre dos actores, uno de los cuales es un régimen monárquico. O sea, un tipo de régimen cada vez más escaso en la geografía política del mundo árabe-islámico, aunque bien asentado en Marruecos.

El PJD oscilaría así entre el pietismo benefactor del islam moderado, que prevalece actualmente en Turquía, y un islamismo justiciero (*Justicia y Caridad*) que se considera panacea regeneradora de los males que afligen a Marruecos.

No existe, pues, gran novedad en cuanto a la aparición, desarrollo y posicionamiento del PJD dentro del marco partitocrático del Marruecos de hoy. Nos encontramos ante un posicionamiento análogo al del islam moderado de Turquía. La novedad reside, en cambio, en la comprobación de la vena mezcla de sufi y popular con la que sería caracterizable la existencia de la asociación de *Justicia y Caridad (Equidad y Beneficencia)*, y que reposa en la figura del ckeik Yacin. Él es su cabeza pensante, el animador de una trayectoria organizativa que nos permite hablar de un islam popular, más urbano que campesino, no exento de componentes sufíes⁸.

En relación con la figura del rey, o institución referencial por antonomasia dentro del sistema marroquí, Zeghal apostilla que la oposición de *Justicia y Caridad* presenta “*la particularidad paradójica de oponerse al régimen monárquico, mientras recupera alguno de sus fundamentos para reelaborar la sacralidad del monarca, transferirla y apropiársela. Ese fundamento común de la legitimidad -añade la autora- hace de Justicia y Caridad un movimiento peligroso para el poder, pero también le confiere la misma fragilidad de la que sufre la monarquía en el plano del islam*”⁹.

⁷ Véase Malika ZEGHAL, *Islam e islamismo en Marruecos*, Barcelona, 2006, p. 18.

⁸ Anatomía que coincide con la que en su momento practicó desde un ángulo antropológico Abdallah HAMMOUDI y también el propio TOZY, en op. cit., p. 54 y sgtes.

⁹ Véase op. cit. p. 292.

En consecuencia, los dos islamismos más visibles en el escenario marroquí de principios del siglo XXI presentan dos caras en un mismo cuerpo -el islamista-, que se solapan a veces y, con frecuencia, difieren del comportamiento y manifestaciones del islam oficial de Marruecos. El punto clave del juego reside, pues, en la monarquía alauí, dicha de derecho divino, que ha solido enmascararse con éxito en el sistema posprotectoral que se fue forjando a lo largo de la mitad del siglo XX.

Sin necesidad de apuntar a un esquema hermenéutico del tipo de la teoría de los juegos, es lícito preguntarse si los dos islamismos, hegemónicos en el Marruecos de 2006, tienen que ver mucho, o mucho menos de lo que podrían pensar algunos analistas, con la tradición de un islam marroquí hagiográfico, cherifiano y morabítico, como lo caracterizó en su momento Lévi-Provençal.

Si partimos de una elemental consideración de tipo causal (lo que sucede no sucede porque sí), se puede considerar que el PJD marroquí entra en la línea del islamismo y de los movimientos islámicos que han ido apareciendo en el panorama del Magreb desde los años 70, cuando la fórmula nacionalista empezó a dar muestras de agotamiento en Túnez, Marruecos y, a partir de la mitad de los 80, también en Argelia. Esta reislamización social de Marruecos no parece ser una fórmula de islam político específicamente marroquí. Por el contrario, todas las manifestaciones -callejeras, discursivas, impresas- de la asociación *Justicia y Caridad* sí están impregnadas de un efluvio de religiosidad que está connotada a todas luces por la procedencia social de sus millares de adeptos, de extracción menesterosa. Este rasgo no implica, sin embargo, que se trate de una corriente social de linaje ancestral; nos inclinamos a sospechar que más incluso que el PJD, *Justicia y Caridad* podría verse como otra expresión de descontento con el sistema poscolonial, con la monarquía, con el *majzen* y con el abanico de partidos que componen el arco parlamentario de Marruecos. Quizá hay en su despliegue un eco lejano de heterodoxia jariyí, aunque *Justicia y Caridad* traduce a todas luces el descontento y la frustración que han ido calando hondo en vastos sectores sociales del Marruecos depauperado.

Las pretensiones del cheik Yacin de convertirse en un guía de la comunidad de fieles marroquí, entrarían de lleno en competencia con la dualidad terrenal, de un lado, pero sobre todo religiosa, que ha venido asumiendo la monarquía cherifiana: primero con los idrisíes, y siglos después con las dinastías saadí y alauí¹⁰.

¹⁰ En España, véase el cuadro que traza E. CHAVES GUZMÁN en *El islamismo político en Marruecos, retrato desde dentro*. Ed. Flor del Viento, 2005.