

## **GT 6.9 Movilización social, participación y representación política en Marruecos**

**Ponencia: El cambio del sujeto sociohistórico en la protesta social en Marruecos después del 2011: las mujeres en el Rif.**

**Indira Iasel Sánchez Bernal**

### **¿Por qué pensar en la protesta social en Marruecos?**

Se suele afirmar que la protesta social en el Norte de África y en Marruecos no trasciende en sus demandas y en su conjunto no desestructura la matriz de poder colonial (clase, etnia, género) y se argumenta que las peticiones de los movimientos tradicionales se centran en más empleo, más salud y más vivienda, objetivos de corto plazo, centrados en aspectos materiales. La protesta social se sustenta en la obtención de una vida mejor no de un buen vivir, lo que implica que está basada en el modelo de mayor adquisición de bienes como mejora de vida y el establecimiento de un régimen democrático. Empero, sin intención de deslegitimar los logros de los movimientos sociales en dicho país; cabe decir que la colonialidad de la protesta, del saber y del poder han capturado a muchos movimientos sociales en el reino alauí; pero también existen otras comunidades que están subalternizadas por la matriz de poder colonial y en consecuencia no son visibles, porque no estén centradas en los sujetos históricos tradicionales de protesta: movimientos de liberación, movimientos obreros, la izquierda tradicional basada en la defensa de los derechos laborales; los derechos humanos o incluso los movimientos islamistas. Sin embargo, las protestas del año 2011 inscribieron a nuevos sujetos socio- históricos, nuevos grupos, nuevos sectores como son los jóvenes y las mujeres.

El objetivo de la presente ponencia es analizar cómo los sujetos sociohistóricos han dejado de defender una centralidad obligada (exclusiva a una clase social o actor social), se han convertido en movimientos más horizontales y bajo el uso de la sociología de las ausencias (término usado por Boaventura de Sousa Santos) los grupos subalternos han comenzado a hacer escuchar su voz, como sucede con las mujeres rifeñas en el movimiento conocido como *Hirak Al Shaabi*, quienes al parecer han logrado en la cotidianidad generar

resistencias activas, haciendo uso de la memoria y retomando modelos antecapitalistas y moderadamente anitcapitalistas.

### **El cambio en la naturaleza social de la protesta en Marruecos**

Históricamente, la protesta social en Marruecos ha sido constante y multicausal y ha tenido tintes nacionalistas, subnacionalistas, socialistas, islamistas, así como seculares y democráticos; sin embargo, en contadas ocasiones (como la revuelta del Rif, 1958-59, las revueltas de los años 1965, 1981, 1984, 1990, 1996 o 2011) la protesta social ha desestabilizado el espacio ejecutivo del Rey. Por lo general, la protesta social en Marruecos tiende a reivindicar demandas sociales como una mejor calidad de vida, incremento en el empleo, mejor educación o el aumento de los servicios sanitarios; centrándose por supuesto en un rechazo a la injusticia social sin desestructurar el poder monárquico. Algunos autores como Mohammed Naimi (2020) mencionan que desde 1956, la protesta social en Marruecos podía ser estudiada desde la teoría de elección racional (*rational choice*) en tanto, la protesta se generaba en una relación de costo beneficio, en la cual el manifestante sabía que habría de obtener alguna recompensa política o económica. De ahí que, gran parte de las protestas sociales en Marruecos estuviesen intermediadas por partidos políticos y sindicatos y en consecuencia no se les pueda catalogar como movimientos independientes al poder político o bien concebirlas como antisistémicas.

“During this stage of conflict with the regime it was thus impossible to talk about an independent protest space, since any social or political mobilization came either directly or indirectly from these entities” (Naimi, 2020:58)

La protesta social en Marruecos solía centrarse en las demandas de la izquierda tradicional y muchas peticiones se generaban a través de la Unión Nacional de Fuerzas Populares, la Unión Socialista de Fuerzas Populares, el Partido Comunista de Ali Yata y por supuesto, los sindicatos como la Unión de los Trabajadores Marroquíes. Todas estas organizaciones evidenciaban los problemas laborales y de clase, pero se obviaban de los problemas étnicos (imazighen y saharauíes) y de género, específicamente en torno a la crítica de una estructura patriarcal.

Si pensamos en una coyuntura internacional, parecía que los problemas de la desigualdad social habrían de superarse atacando los dilemas de clase; no obstante, las demandas sociales eran más profundas y comenzaba a delinearse que las desigualdades y opresiones obedecían a una estructura moderna, patriarcal y colonial; lo que posteriormente será catalogado por Kimberlé Crenshaw en 1989 como interseccionalidad. El régimen marroquí no quedaba exento de catalogar a la oposición política en torno al concepto de clase.

Tal vez una de las primeras manifestaciones independientes en los años sesenta fue la organizada por la Unión Nacional de Estudiantes Marroquíes (UNEM), en la cual se criticó directamente al Rey Hassan II. La UNEM no tenía una vinculación directa con partidos políticos o con sindicatos; lo cual llevaría, entre otras causales, al establecimiento del estado de excepción y a la inauguración de los años de plomo. De esta forma fueron el movimiento sindical y el movimiento estudiantil los predominantes en la década de 1960; sin embargo, los años de plomo habrían de provocar la cooptación de las agrupaciones de izquierda y durante la década de 1977 se habría de inaugurar el período de los procesos electorales en Marruecos, un juego que ha devenido en el desencanto político de la población, el cual ha sido evidenciado de manera continua en las elecciones legislativas de los años 2002, 2007 y 2011, por los niveles de abstencionsimo. Habría que decir en este espacio que la población se desilusionó de las promesas o de la izquierda tradicional y también del no cambio en el régimen monárquico, por lo que las alternativas después del año 2011 se centraron en las agrupaciones islamistas. La lucha política y la protesta social como menciona Kamal Lahbib pasaron al espacio de las calles, aunque también llegaron a los barrios con las agrupaciones islamistas.

“la política ya no se lleva a cabo solo en espacios convencionales como partidos y parlamentos, y ya no se trata solo del poder electoral. La política también tiene lugar en las calles, los aspectos sociales, las desigualdades o el acceso a los servicios públicos” (Lahbib, 2020: 264)

Curiosamente fue en la década de 1980 cuando al final de los años de plomo, los movimientos se transformaron en una lucha por los derechos humanos, denunciando las violaciones, las torturas, los encarcelamientos injustificados y las vejaciones cometidas por el régimen monárquico. Movimientos que nuevamente se incrustaban adecuadamente en el escenario internacional. La década de 1980 a nivel internacional, reforzaba el liberalismo político, así

como el liberalismo económico. Los movimientos por los derechos humanos, sin quitarles legitimidad, terminaron por engrasar al régimen marroquí, fortaleciendo su imagen a nivel internacional como un Estado que se encontraba en plena transformación política, encaminada hacia la democracia, y que no era más que un resultado falso positivo.

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: 106), hacia la década de los años sesenta, los liberales vacilaron en su plan de acción, los conservadores abrazaron la necesidad de descolonización y desarrollo. Así, tanto los conservadores como los socialistas aceptaron el plan liberal en escala mundial de autodeterminación y desarrollo económico.

Fue para la década de 1990 que la protesta social en Marruecos se fortaleció y comenzaron a pulular movimientos como los diplomados en paro, el movimiento feminista, los movimientos islamistas, o el amazigh; el gran problema fue que cada movimiento defendía una agenda definida y no unificaba los intereses de otras demandas; así el movimiento amazigh se separaba del feminista o el movimiento feminista no velaba por los intereses de los desempleados, en pocas palabras había un divorcio de los procesos políticos. Argumenta Aura Cumes el siguiente pensamiento en torno a los movimientos sociales en Guatemala, pero que bien podríamos comparar con Marruecos por las similitudes:

“En el caso de los movimientos sociales, son muy raros los intentos en que buscan encontrarse, comprenderse para caminar juntos o por lo menos en paralelo. Más que reconocerse y armarse cual rompecabezas, cada cual piensa su existencia como la más importante. Paradójicamente pareciera que dirigen su crítica al mismo sistema de dominación, pero, comúnmente solo interpelan aquello que les afecta o aquello con lo que comulgan” (Cumes, 2012:4)

El hecho de protestar de manera sesgada ha facilitado que las instituciones monárquicas atiendan de manera homeopática las demandas: la creación de la Asociación Tilili, la generación de empleos temporales; entre otros, y, de esa forma, evitaba un movimiento social más homogéneo y, en consecuencia, más peligroso para la estabilidad del régimen.

No fue hasta el movimiento 20 de Febrero en 2011 que, la protesta social en Marruecos comenzó a romper con el paradigma del sujeto histórico sindicalista, estudiantil o eminentemente identitario, se intentó delinear una protesta social que universalizaba la

demanda de una vida digna y exponía la humillación, el empobrecimiento y la injusticia que la sociedad marroquí había vivido.

“Esta nueva generación de activistas se puso en movimiento con sus experiencias de vida, con su hiper efectividad, con sus sueños, y con demandas de una vida más digna y de un mundo menos desigual y más democrático” (Pleyers, 2018: 16)

El Movimiento 20 de Febrero logró que se realizaran las elecciones anticipadas en el año 2011 y se ganara la tan anhelada reforma constitucional y aunque los resultados no fueron considerados grandes logros democráticos, ya que las elecciones en noviembre de 2011 trajeron el empoderamiento del Partido Justicia y Desarrollo, partido político que no interroga el poder ejecutivo del Rey; la población marroquí ya no dejó de cuestionar en torno a los problemas del modelo de desarrollo, la igualdad de género, la libertad de expresión periodística, los derechos identitarios, el derecho a los espacios, por lo que se ha generado un proceso de subjetificación activa, en términos de Maria Lugones (2011), en donde los sujetos y las sujetas resisten de manera activa y generan una agencia que si bien no les permite tomar el poder o no desean tomar el poder, agrietan estructuras en las cotidianidades y en las experiencias de lucha.

En consecuencia, a partir del año 2011 y hasta el momento (2021), las marchas, las concentraciones, las huelgas y hasta los boicots comerciales han sido constantes porque el deterioro de las condiciones socioeconómicas se ha hecho más evidente, especialmente en algunos barrios y zonas periféricas, como el Rif, que además se ha visto agudizado tras la pandemia del Covid 19. Ciertamente, la población marroquí sigue haciendo un reclamo de intereses económicos y sociales; pero los movimientos ya no están sólo guiados por las relaciones de producción económica, sino que vinculan elementos de justicia social, de defensa de la memoria, así como la igualdad de género y tal situación se puede entender desde el movimiento Hirak Al Shabi del año 2016.

### **Del movimiento social a la sociedad en movimiento: las mujeres en el RIF**

Boaventura de Sousa Santos(2019) en su obra el Fin Imperio Cognitivo señala que las ideologías modernas de contestación política han sido capturadas por el neoliberalismo y que actualmente (2021) ni los movimientos sociales ni los partidos políticos están construyendo el camino emancipatorio social y en ese sentido ya no es necesaria una teoría de la revolución

social, porque los conocimientos y saberes revolucionarios están surgiendo de grupos que han sido víctimas sistemáticas de la violencia, de ahí que proponga que ya no hablemos de movimientos sociales sino de una sociedad en movimiento.

Con base en dicha argumentación, en Marruecos, en la región del Rif, podemos identificar una sociedad en movimiento, la cual ha generado una subjetificación activa y en la cual es posible encontrar prácticas de resistencia y experiencias de lucha horizontales, menos centralizadas en el tema de la clase y con una agenda social amplia, la cual ha sido sostenida por las mujeres rifeñas, que, si bien no tienen demandas estrictamente feministas, han creado redes de solidaridad muy amplias.

La muerte de Mohssine Fikri en octubre de 2016 reabrió viejas heridas en la población rifeña. La indignación ante la humillación comunitaria regresó a las calles y fue evidenciada la precariedad laboral, la corrupción de las instituciones marroquíes y la histórica injusticia social en la región.

Las protestas en las calles de Alhucemas no se hicieron esperar y los rifeños y rifeñas salieron a las calles; sin embargo, el Rey Muhammed VI acusó al movimiento de ser secesionista y de querer inestabilizar políticamente el régimen, lo cual provocó que se detuvieran a varios hombres del movimiento, entre ellos a Nasser Zefzazi, quien se concebía como uno de los líderes del movimiento. Fue en el discurso del trono del año 2017, que el Rey reconoció disfunciones y corruptelas en la clase política en algunos proyectos que debían realizarse en el Rif; al tiempo de validar la actuación policial en la región.

Con las detenciones se esperaba que los rifeños dejaran de protestar; pero el efecto fue completamente opuesto, porque la lucha se intensificó a través de las mujeres. Las esposas, madres, hijas y hermanas de los encarcelados salieron a las calles pidiendo la libertad política de los presos, como fue el caso de Rachida, esposa de Mohamed Majjoui. Poco a poco las mujeres ganaron experiencia en la lucha, convirtiéndose en sujetas políticas, pero también en constructoras de su propia historia.

Mujeres como Nawal Benaissa o Zoulaika Zefzazi se han apropiado de las marchas y de las demandas hacia la monarquía, pero en la experiencia de la lucha han encontrado que su papel comunitario es más amplio, han hablado del papel de la mujer en la comunidad rifeña, el cual ha sido de gran importancia desde antes de la llegada de los árabes a la región e incluso comenzaron a recuperar la memoria identitaria que feminiza la historia rifeña e

hicieron el recordatorio de que las rifeñas han participado en las movilizaciones sociales de 1921, de 1959, de 1984, de 2004 y de 2011.

Las rifeñas se han opuesto a que se borren sus prácticas comunitarias, de saberes de siembra o de sus tejidos, por lo que han fortalecido las relaciones comerciales entre las mujeres y el trabajo en el campo se ha empezado a visualizar como parte del sustento comunitario, independiente del poder central de la monarquía. Un espacio concebido como reproductor de vida.

Los temas de libertad, igualdad y justicia han devenido en pláticas cotidianas entre mujeres y ello ha provocado que las protestas no se centren sólo en las relaciones de producción económica o de demandas materiales como la inversión en infraestructura, la construcción de una universidad o de un hospital oncológico. Las mujeres rifeñas están generando canales de nuevas existencias, en donde incluso interrogan la capacidad del modelo de desarrollo para satisfacer las demandas de los ciudadanos, ello ha producido que su lucha tenga una agenda más amplia e incluso sea apoyada por otras fuerzas sociales fuera de la región rifeña, incluso en espacialidades españolas, a través del colectivo *libres y combativas*, porque han demostrado que están desafiando las formas tradicionales de hacer protesta.

Las mujeres rifeñas empiezan a debatir la identidad política basada en género, clase y etnia; sin embargo, aún no hacen el cuestionamiento sobre el sistema mundo y no han traspasado el espacio de la interseccionalidad por lo que se encuentran aún en un espacio liminal fronterizo, que aún reproduce una colonialidad de la protesta, pero que en el camino están construyendo nuevas existencias, que desmitifican el estereotipo de la mujer oprimida y sumisa y que, al mismo tiempo rompen con la tradición del sujeto histórico proveniente de la clase obrera. Ahora podemos encontrar una pululación de sectores, clases y grupos que se relacionan de una forma más solidaria y horizontal y en donde los representantes de lucha se conciben más como compañeros y compañeras, que como líderes; ello permite que las agendas se establezcan desde abajo y por ende puedan producir saberes y alternativas más autónomas y representativas. Dice Francois Houtart “producir un nuevo sujeto histórico requiere algunas condiciones básicas. En primer lugar, es necesario elaborar una conciencia colectiva sustentada en un análisis apropiado de la realidad y en una ética” (Houtart, 2006:440) y considero que las mujeres rifeñas se están constituyendo en parte del nuevo

sujeto histórico; porque al igual que sucede en América Latina, ya no es sólo la clase obrera la que se encuentra sometida, sino que ahora todas las personas nos encontramos sometidas a la ley del valor y, en consecuencia, sometidas a las relaciones de producción.

## Referencias

- Boubker, Hamlichi (2008): “Actores colectivos en Marruecos” *Theomai*, núm 17, primer semestre, pp.89-97.
- Crenshaw, Kimberlé (2017): *On intersectionality*, The New Press, 320 pp.
- Cumes, Aura Estela (2012): “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación campesina de los temas de dominio” en *Anuario Hojas de Warmi*, N° 17, pp. 1-16.
- Houtart, Francois (2006): “Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico” en *La teoría marxista hoy: problemas perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 435-444.
- Lahbib, Kamal (2020): “¿El regreso del autoritarismo después de las revoluciones?”, *Alerta Global* en Pleyers Geoffery, *Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia*, pp. 261-268.
- Lugones, María (2011): “Hacia un feminismo decolonial” en *La manzana de la discordia*, Julio-Diciembre, Vol. 6 N°2, pp. 105-119.
- Naimi, Mohammed (2020): “The limits of Rational Choice in the Sociology of Social Movements: The 20 February Movement and the Rif Movement in Morocco” *Al Muntaga*, Vol. 3 N°1, pp. 52-69.
- Pleyers, Geoffery (2018): *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas cualitativas*, CLACSO, Buenos Aires, 232 pp.
- Santos Boaventura de Sousa (2018): *Construyendo las epistemologías del sur*, Antología esencial, Vol.II, CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo, Vol II, 764 pp.

-Santos Boaventura de Sousa (2019): *El fin del Imperio Cognitivo: la afirmación de las epistemologías del sur*, Trotta, 456 pp.

- Wallerstein, Immanuel (1995): *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 288 pp.