

Poder y ritual en la monarquía alauita de Marruecos¹

Por José Antonio González Alcantud

Académico Correspondiente
Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España

“Así pues, el califa es, en realidad, el lugarteniente del
Legislador inspirado, encargado de mantener la religión y de
servirse de ella para gobernar el mundo”
(Ibn Jaldún, *Al-Muqaddimah*, cap.XXV)

Con el sólo enunciado de este artículo hago evidente alusión al excelente discurso de entrada como Académico de Número de don Carmelo Lisón Tolosana en 1992 en esta ilustre y magnífica casa; discurso que versó, como es bien sabido, sobre el poder y el ritual en la monarquía hispánica de los Habsburgo.² Al escoger este tema de disertación, poder y ritual en la monarquía alauita de Marruecos, quisiera homenajear al maestro y amigo, a la vez que dejar constancia de la influencia que dicho discurso, que largamente he recomendado año tras año a mis alumnos de Antropología Política, ha tenido sobre mí. En él el profesor Lisón pone el acento en la centralidad del ritual para la constitución del poder político, subrayando que el ritual no es ni un teatro ni un epifenómeno. El rito reproduce en la órbita simbólica la imagen del rey. Quien controla el ritual y lo administra tiene la clave de la legitimidad, uno de los pilares del poder en sí. Como dice Lisón Tolosana: “La imagen hace al Rey (con mayúscula siempre), el Rey es verdaderamente su imagen y detrás de ella hay solamente agazapado un hombre de carne mortal, un ser corriente. El rey (esta persona concreta y específica, apenas perceptible bajo el manto simbólico totalizante) reproduce al

¹ Discurso entregado a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en la sesión del 3 de diciembre de 2013 para la acreditación como Académico Correspondiente.

² Carmelo Lisón Tolosana. *Poder y ritual en la monarquía de los Austrias*. Madrid, Austral, 1992.

Rey, el rey es la mimesis del Rey”.³ A través de esta oposición complementaria, según la teología política medieval acuñada para las monarquías europeas, el monarca y su herencia genealógica dan forma la tradición, que hasta hace poco, hasta la “salida de la religión” o “desencantamiento” del mundo contemporáneo, se pretendía sacral, y que en realidad no era otra cosa que una manifestación de la mística política de los dos cuerpos monárquicos: el rey (con minúscula) y el Rey (con mayúscula). La genealogía dinástica es la garantía simbólica que facilita el tránsito del primero al segundo. El Rey en cuanto institución -infero de las ideas lisonianas-, es la imagen ritualizada de la figura humana del rey. Y en tanto tal es puro símbolo.

Para la Antropología Social y Cultural, por consiguiente, el ritual no es un sencillo colofón del poder como fenómeno coercitivo. Desde nuestro punto de vista disciplinar el rito tiene una naturaleza sustantiva y nada adjetiva. El rito está en el corazón de la vida social y la instituye. Toda la historia de la Antropología ha estado plagada de estos puntos de vista, que Lisón ha desarrollado creativamente al aplicarlos a los Habsburgo. Siendo el poder coerción y legitimidad, a nosotros nos corresponde analizar este último aspecto.

Es una obviedad recordar, llegados a este punto, que los sistemas políticos más estables poseen una combinación suficiente de coerción y legitimidad. La legitimidad en sí misma no procede sólo de la tradición, del sistema anterior; los procesos rupturistas del sistema político, una vez perdida la legitimidad en el espacio social y ante la opinión pública, inauguran nuevas legitimidades con sus correspondientes

³Ibidem, p.184.

procesos de ritualización. La nueva era triunfante acaba por crear esa renovada identidad política a través del proceso ritual. El ejemplo recurrente podría ser la Revolución Francesa.⁴ Pocas personas recuerdan hoy día en Francia quiénes son los patrones de París, Saint Denis y Sainte Genéviève, y mucho menos aún los rituales mortuorios ligados a la monarquía francesa relacionados con la abadía de Saint Denis. Pero, por el contrario, los bailes del 14 de julio en los cuarteles de bomberos, el desfile militar en los Campos Elíseos y los fuegos artificiales en el Campo de Marte, ya forman parte ritualizada del orden republicano. No se trata de una fiesta cualquiera, allí se exaltan los valores de la república, actualizados y vivificados con los acontecimientos contemporáneos de cada año.⁵ La república se renueva de esta manera, y a pesar de los altibajos de la historia francesa, con imperios y restauraciones monárquicas incluidos, se obtiene la impresión de continuidad, de *complétude*, que es una de las claves de la eficacia extraempírica ritual. En el sistema republicano francés la apariencia de estabilidad da la impresión lograda de continuidad en la tradición largotemporal, *fons et origo* del sistema.

Dicho esto, entremos en materia. La monarquía marroquí actual es presentada frecuentemente en la prensa y ante la opinión pública internacional como un factor de estabilidad política del país magrebí; estabilidad que lo distinguió de otros países del Magreb que alcanzaron la independencia en procesos mucho más convulsos, en ruptura no sólo con el período colonial

⁴Mona Ozouf. *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. París, Gallimard, 1976. Maurice Agulhon. *Marianne au combat. L'imaginé et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*. París, Flammarion, 1979. M. Agulhon. *Marianne au pouvoir. L'imaginé et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*. París, Flammarion, 1989.

⁵J.A. González Alcantud. *La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad*. Madrid, Abada, 2006.

sino con el estado de cosas anterior al colonialismo. Tanto en Túnez como en Argelia fueron eliminados, con todo lo que significaban, los *beys*, suerte de virreyes, gobernando en teoría como delegados del sultán del Imperio Turco, y posteriormente como soberanos independientes. Sin embargo, el Imperio jerifiano marroquí, a pesar de las muchas revoluciones palaciegas habidas en él, especialmente en el período del establecimiento del protectorado franco-español y en el previo a la independencia, mantuvo la continuidad dinástica y todo el sistema político original que le era anexo.

El protectorado fue un sistema de *Indirect Rule* (gobierno indirecto), concepción tomada en préstamo a los ingleses, que sirvió a Francia para dominar con cierta aquiescencia autóctona, dado el respeto prometido por las autoridades coloniales a las instituciones locales. Modelo tomado *a contrario* de Argelia, una colonia de poblamiento, gobernada irresponsablemente bajo la política de asimilación forzosa. Daniel Rivet ha señalado al “protectorado como un anestésico para calmar el dolor de un pueblo vencido”, que para los metropolitanos fue la manera de “evitar la plaga del funcionarismo conservando el útil estático preexistente”.⁶ En esta perspectiva, la originalidad del sistema político marroquí ha atraído en especial a los politólogos. Los textos del norteamericano John Waterbury, del francés Rémy Leveau y del marroquí Mohammed Tozy⁷ son significativos, de la importancia concedida no sólo al sultán alauita en tanto heredero directo del Profeta, cuya dinastía árabe chorfa

⁶Daniel Rivet. *Le Magreb à l'épreuve de la colonisation*. París, Hachette, 2002, p.213.

⁷John Waterbury. *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*. París, PUF, 1975. Mohamed Tozy. *Monarchie et islam politique au Maroc*. París, Presses de Sciences Po, 2008, 3ª. Sobre las elites y su relación con la monarquía : Rémy Leveau. *Le fellah marocain défenseur du trône*. París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985.

(*shurafâ*), que no béreber, se asentó en el oasis de Tafilalet, y desde allí se habría extendido con eficacia probada hacia el norte y oeste, sobre todo hacia sus núcleos urbanos, y menos hacia el sur, el Sahara, que aún hoy día le es reluctante, por razones que van más allá del simple hecho colonial. Estos *chorfa* alauitas habrían encarnado la línea dinástica legitimista desde el siglo XVII, lógica en la cual se asumió que el sultán es además de emir o rey, *emir el moumenîn* o comendador de los creyentes. Todo esto se encuadra en lo que sostuvo Lévi-Provençal en su tiempo, que “Marruecos no ha cesado de ser el país de los santos y de los *chorfa*”, y que en justa consecuencia “en ninguna parte (...) del mundo musulmán, la nobleza religiosa tiene más representantes”, formando “una buena parte de la burguesía de las ciudades”, si bien “asimismo se le encuentra con frecuencia en el mundo rural”.⁸

Los sultanes alauitas, desde el primero de ellos, Muley Ali, asumen también la imagen y concepto del “despotismo” que se les atribuía desde Europa. Un despotismo, paradójicamente, que compartían con sus contemporáneos los monarcas europeos, sobre todo con Luis XIV. Muley Ismail (1672-1727) fue el más temido: estableció la cabeza de su reino en Mequínez, y desde allí fue implacable con sus enemigos, siendo además un gran constructor que ennoblecía con bellos edificios la ciudad imperial. Los relatos europeos hicieron hincapié sobre todo en su “lubricidad” –se le adjudicaron cientos de hijos- y sobre todo en la crueldad que practicaba con los cautivos europeos, que debían

⁸Evariste Lévi-Provençal. *Les historiens des chorfas*. Casablanca, Afrique Orient, 1991 (orig.1922). Véase asimismo: Ernest Gellner. *Saints of the Atlas*. The Chicago University Press, 1969.

ser redimidos por los frailes católicos a cambio de gruesas sumas de dinero.⁹

Existe un debate ya antiguo entre historiadores y filósofos sobre si el modelo de realeza magrebí, y más específicamente marroquí, responde a un canon procedente del Medio Oriente o si tiene unas peculiaridades propias que lo diferencian del primero: “Una línea de partición esencial es (...) frecuentemente formulada por los historiadores y por los especialistas del islam, que opondría un Oriente [califal] caracterizado por una fuerte sacralización del poder y un Occidente musulmán, a la inversa, definido por una fuerte tradición isonómica”. El verdadero poder monárquico, conforme a la idea circulante del despotismo, sería, en consecuencia, el califal. “Esta dualidad revela una paradoja: los centros vitales del poder califal producen los modelos monárquicos más opuestos al espíritu ‘original’ del islam, los más próximos a la ‘realeza sagrada’”, nos dice J.Dakhli.¹⁰

Sea como fuere, oriental u occidental, el modelo del sultanato, como muchos autores han destacado, basa su poder en una sociedad bien delimitada llamada *majcen*, que no es otra cosa que el conjunto de los cortesanos que viven y trabajan en los palacios imperiales llamados *Dar el-Majcen* o cerca de ellos. El *Dar el-Majcen* –cuya traducción literal sería “casa almacén”-, ocupa en las ciudades llamadas imperiales o *hadhariya*, denominación que comparten Marrakech, Tetuán, Rabat, Mequínez y Fez, grandes extensiones situadas en las afueras de las medinas. La distancia con las siempre amenazantes medinas es fundamental para el poder real. No obstante, tiene a su

⁹Dominique Busnot. *The History of Reign of Muley Ismael, the present King of Morocco, Fez, Tafilet, Sous, etc.* Londres, 1714. Traducción del original francés de 1714.

¹⁰Jocelyne Dakhli. *Le divan des rois. La politique et le religieux dans l’islam.* París, Aubier, 1998, p. 227.

costado una reducida medina, la de la judería o *mellah*, dado que los hebreos marroquíes, de gran importancia en el sostenimiento del edificio monárquico –recordemos que aún hoy día los últimos reyes, Hassan II y Mohamed VI, han conservado un consejero real hebreo, de gran influencia sobre todo en la marcha de los negocios económicos del país-, además de que de esta manera salvaron vida y bienes en los frecuentes pogromos, siendo defendidos del sultán en cuanto *dimmis* o protegidos, condición compartida con los cristianos.¹¹

En tanto concepto político, el *majcen* ha sido definido “como la prolongación secular de una autoridad que invoca la religión como justificación de su eminencia”.¹² El *majcen* iría más allá del concepto monárquico, y bajo su paraguas se impartiría una justicia, que a veces puede legítimamente ser contestada, y que enfatiza su papel de regulador social.

A pesar de su evidente importancia, para los burgueses y notables ciudadanos el *majcen* desde el punto de vista urbanístico no es la verdadera ciudad, sino la medina, centro religioso y comercial, donde ellos ejercen su influencia política. Los viajeros Jean y Jérôme Tharaud observaron los años veinte lo siguiente: “Para un fasi, la Ciudad Nueva (que no tiene de nueva más que el nombre, porque ella tienen siete u ocho siglos), Fez Djedid, no es verdaderamente Fez. Este lugar donde se encuentra esta inmensa cosa cerrada, misteriosa, extraña, de Dar el-Majcen, el palacio del sultán, que forma un mundo aparte, con sus altos muros almenados, sus tierras vacías, sus jardines, su *mechuar*,

¹¹Michel Abitbol. *Histoire du Maroc*. París, 2009, p.344-357.

¹²Alain Chaise. « Le makhzen aujourd’hui ». In: Jean Claude Santucci (ed.). *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?* Aix-en-Provence, IREMAM, 1992, p.285-310.

sus construcciones ligeras o suntuosas, vetustas o recientemente construidas”.¹³

La estructura del *majcen* está presidida por el sultán. Una descripción detallada de este sistema nos fue transmitida, entre otros muchos viajeros que por cuenta propia o acompañando a las embajadas occidentales se acercaron por Fez, por Louis Chénier a finales del siglo XVIII¹⁴, por Edmondo de Amicis¹⁵ en el XIX y por Eugène Aubin, Walter Harris y Gabriel Veyre en el siglo XX. Eugène Aubin, de entre todos, es quien nos ofrece la descripción más detallada y extensa del funcionamiento del *majcen* a principios del siglo XIX, en tiempos de Muley Abdelaziz. Dos ideas iniciales se desplazan en su descripción: que el *majcen* es una creación relativamente moderna y que es la única estructura capaz de “imponerse a la anarquía nacional”.¹⁶

Pero para comprender el fondo del sistema majceniano nada mejor que un artículo publicado en 1909 por Edmond Doutté, un analista propiamente colonial¹⁷, cuyo fondo continúa inalterable, titulado justamente “Le sultanat marocain”. Según Doutté hay que distinguir entre *califa* o sucesor del Profeta, título vacante desde hace siglos, y *emir el moumenîn* o literalmente “comendador de los creyentes”, título que en el mundo islámico

¹³Jérôme et Jean Tharaud. *Fès ou les bourgeois de l'Islam*. Casablanca, Marsam, 2002, orig. 1930.

¹⁴Louis de Chénier. *Recherches historiques sur les Maures et Histoire de l'Empire du Maroc*. París, 1787. Eugène Aubin. *Le Maroc dans la tourmente, 1902-1903*. París, Eds. Paris-Méditerranée, 2004 (edición J-F.Durand). Gabriel Veyre. *Dans l'intimité du sultan. Au Maroc (1901-1905)*. Casablanca, Afrique Orient, 2008. Walter B. Harris. *Le Maroc disparu*. Casablanca, Dar al Aman, 2012, orig.1929.

¹⁵Edmondo de Amicis. *Marocco*. Milán Fratelli, 1908, p.284-ss.

¹⁶Aubin, op.cit. 2004, p.187-188.

¹⁷ Hassan Rachik. *Le prochain et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Marsella, Ed.s Parenthèses, 2012, p.63-86. Rachik considera a Doutté un ejemplo de etnógrafo al que le resulta antipática de fondo la cultura estudiada, en este caso la marroquí.

mediterráneo en puridad solamente puede esgrimir el rey de Marruecos. Cuando se produjo la inauguración de la mezquita de París en 1926, Muley Yusef exigió un tratamiento diferente al del *bey* de Túnez, por su condición de heredero del califato. De ahí la importancia de Marruecos, en el extremo occidental del islam, para la ortodoxia musulmana.

Razona Doutté sobre los sistemas de elección y proclamación de *emir*: “Debe ser mayor, sano de cuerpo y de espíritu, instruido en la religión y originario de la misma tribu que el Profeta”, es decir chorfa. Es el responsable de vigilar por la ley islámica o la *charia*. El sistema de elección no contempla la herencia tal como se concibe en las monarquías occidentales: “El acto por el cual es reconocido, dirigido por los principales doctores (*ulemas*), es una *bêa*, palabra que significa igualmente “contrato de venta” o “de compra””.¹⁸ Es decir, es un elegido, por destino genealógico, ratificado por el pueblo a través de los ulemas. Por eso señala que “la doctrina musulmana de la soberanía no tienen nada en común con la doctrina absolutista del derecho divino”, ya que un califa “es un creyente como otro cualquiera, que no tiene de Dios ningún poder especial; él no es más que mandatario de sus correligionarios”, y que si se propasa puede ser depuesto.¹⁹

Hasta ahí, nos señala Doutté, la ortodoxia; pero hemos de introducir la heterodoxia que no es otra cosa que aportación autóctona al concepto del poder islámico. Según Doutté, como consecuencia de esto, “el pueblo marroquí concibe actualmente la soberanía del sultán bajo la forma morabítica”, como un la de un morabito o santón más: “En tanto que jerife, el sultán posee

¹⁸Edmond Doutté. *Le sultanat marocain*. Extrait de la *Revue Politique et Parlementaire*. Septiembre 1909, París, p.3.

¹⁹Ibidem, p.4.

baraka; él es el morabito principal del país. Su *baraka*, al igual que la de los morabitos, se transmite por contacto. Es objeto de una veneración análoga a la de los santos; se muestra poco, y el acercamiento a él debe hacerse con cuidado y respeto. Las palabras de Doutté nos conducen en pos de una concepción panafricana de la monarquía y las funciones organicistas y taumatúrgicas que les son atribuidas en toda África.²⁰ No podemos dejar de constatar que Doutté era seguidor de las teorías de Frazer sobre la naturaleza sagrada de la monarquía.

Eso se ve verificado con el papel atribuido al protocolo. Un protocolo estricto regla buena parte de la existencia del sultán, protocolo que es peligroso contravenir. Todo cambio puede ser funesto y, a contragolpe, ser fatal al Imperio, cuyos destinos están simpáticamente ligados a los suyos, “como la prosperidad de la tribu está unida a la de su morabito”.²¹ Para adquirir la *baraka* al inicio de su reinado el sultán debe peregrinar a la tumba de Muley Idris, fundador de Fez, situada en el corazón de la medina, y para ello debe contar previamente con el reconocimiento y aceptación de los ulemas fesies. La legitimidad dinástica unida a la *baraka* son determinantes para el acceso al poder. Termina sosteniendo Doutté que “esta concepción popular del sultanato está totalmente opuesta a la de la ortodoxia”, ya que:

“En una, el sultán no es más que un mandatario que no tiene más poder que aquel que le ha sido dado bajo condiciones, y que es revocable si no se atiene a estas condiciones ya que aquel no le ha sido dado nada más que condicionado, y que es revocable si no satisface esas condiciones; debe dar ejemplo de respeto a la ley, de simplicidad y de virtud en general. De otra

²⁰Consúltese al respecto: E.E.Evans-Prichard. *The Divine Kinghip of Shilluk of Nilotic Sudan*. Cambridge, The Frazer Lecture 1948. Luc de Heusch. *Le roi ivre ou l'origine de l'État. Mythes et rites bantous I*. París, Gallimard, 1972.

²¹Doutté, op.cit. 1909, p.6-7.

parte, el sultán es un ser sagrado, de una raza superior a los simples mortales, depositario de una fuerza misteriosa, la *baraka*, que viene del mismo profeta; el curso de la naturaleza está suspendido de su existencia”.²²

El sultán era un auténtico prisionero en sus palacios, rodeado de toda esta cohorte de cortesanos entregados a las intrigas, acaso por ser poseedores de una auténtica mentalidad tribal, y por ende tener tendencia a la segmentación. En realidad el problema histórico para el sultán es, por consiguiente, que su poder es de fundamento tribal, y que la “nación” no tiene existencia según el modelo occidental, ya que para ello se tendría que haber desplazado el sentido del patriotismo local al territorial nacional, lo que no ha ocurrido. De hecho, las tribus, llamadas *guich*, aportan una parte importante del personal administrativo del *majcen*.²³ Era una manera de tenerlas vinculadas de manera permanente al poder real.

Volvamos en este punto a la exhaustiva información que Aubin nos da del funcionamiento y organización del *majcen*. Existían dos *majcen*, el cortesano, directamente vinculado al sultán y su vida cotidiana, y el gubernamental, presidido por el gran visir (*ouzir*), consagrado a la gestión de las cosas públicas. El puesto de visir en la época debía corresponder a alguien que no tuviese intereses feudales como eran los grandes señores del Atlas, sostenedores de la insumisión del país *siba*.²⁴ De esta manera el sultán se garantizaba su lealtad: “Un sultán avisado no escogerá nunca un ministro que pueda tener con el mandato de una gran caidiato una fuerza suficiente para poner en juego a la

²²Ibidem, p.7-8.

²³Waterbury, op.cit. 1975, p.41.

²⁴Sobre estos auténticos “señores feudales”, que fueron muy castigados en el periodo de la independencia véase: Gavin Maxwell. *Lords of the Atlas. The Rise and Fall of House of Glaoua 1893-1956*. Londres, Maxwell, 1966.

autoridad real”.²⁵ El personal del *majcen* estaba organizado en cofradías. La más cercana al sultán eran los *fraiguia* que eran quienes lo servían directamente. Muchos de los servidores directos del sultán tenían la condición de esclavos. El harén, constituido no sólo por las mujeres legítimas y concubinas del nuevo sultán, sino también por las del anterior o anteriores soberanos, también juega un papel capital. La guardia imperial era un cuerpo de concepción turca llamados *msakhrin*.²⁶ Todas estas eran las personas más directamente vinculadas al sultán.

En cuanto al *majcen* gubernamental: estaba atado a las elites del país. Por lo general su personal letrado era cooptado de la burguesía urbana, en especial de la elite fasi cuando el sultán tenía a Fez como su ciudad imperial.²⁷ La preponderancia en el *majcen* de las burguesías urbanas se explica por ser un gobierno de escribas, intelectual, donde los sabios en el papel de secretarios, y los *oumana* o comerciantes a quienes se les confían las “funciones de orden económico”, según Aubin²⁸, jugaban el papel central en su estructuración. Esos secretarios y *oumana* se sentían superiores a los notables de origen tribal procedentes del mundo rural. De los secretarios y su selección por los visires, que en número de cinco constituían el gobierno, escribe Aubin que tenían derecho a escoger para su *beniqa*, u oficina, a quienes considerasen aptos, pero que en la práctica “la mayor parte de los secretarios son gente de Fez, más raramente de Marrakech, de Rabat o de Tetuán”, y por supuesto menos aún de las tribus.²⁹ Se tenía inclinación a hacer hereditarios los puestos. Como señaló en su época Walter Harris una “familia

²⁵Doutté, op.cit. 1909, p.17.

²⁶Aubin, op.cit. 2004, p.208-210.

²⁷Ibidem, p. 204.

²⁸Ibidem, p.213.

²⁹Ibidem, p.216-217.

majcen” es aquella que ha tenido “altas funciones gubernamentales y, de hecho, tienen las pretensiones de obtenerlas siempre.³⁰

De los numerosos sirvientes de Dar el-Majcen se destacan el gran chambelán o *hagîb*, el secretario del sello, el gran visir y los cuatro o cinco visires que los rodean, hasta completar el gobierno. El *hagîb* sería el personaje clave para intermediar entre el círculo íntimo del sultán y el *majcen* como sistema político. En la España musulmana el puesto central de gestión también lo ocupaba el chambelán o *hagîb*.³¹ Ibn Jaldún le confería asimismo en el siglo XIV una importancia crucial, sobre todo en las épocas de decadencia: “Se hace necesario para llegar a presencia del príncipe, la autorización de uno de sus servidores, encargado de guardar la puerta del palacio y de interponerse (*hadjid*) entre el soberano y el público”.³² Este importante y trascendental cargo era ocupado por un esclavo. Gracias a esta intimidación interpuesta, ya enunciada siglos antes, con el sultán, había sido el *hagîb* Ba H’med, quien había procurado la herencia dinástica a Muley Abdelaziz. El *hagîb* tenía, en consecuencia, la facultad de poder acceder tanto al sultán y su intimidad como al gobierno, el *majcen* extenso.

La caída en desgracia de un *hagîb* o de un visir llevaba consigo el destierro de éste, a veces a la ciudad maldita de Tánger, la más cercana al Occidente, y donde se asentaban los consulados diplomáticos. Cuando caían en desgracia o morían, caso de Ba H’med, eran expoliados de todos sus bienes por el sultán, manera de recordarles su finitud en lo tocante al poder.

³⁰Harris, op.cit. 2012, p.30.

³¹Malek Chebel. *Traité du raffinement*. París, Payot, 2000, p.250.

³² Ibn Jaldún. *Introducción a la Historia Universal. Al-Muqaddimah*. México, CFE, 1977, p.521.

Cuando el sultán salía de las ciudades imperiales y de sus correspondientes palacios de Dar el-Majcen, era para realizar una expedición llamada *mehalla*, consistente en una *razzia* basculando entre el cortejo recaudador de impuestos y la procesión ceremonial, que iba afirmando la autoridad majceniana por el territorio *siba*, o de la insumisión tribal.³³ Sobre las *mehallas* organizadas entre 1860 y 1912 tenemos un relato en primera persona contado por el Hajj Salem el-Abdi, jalifa del ejército marroquí, que estaba familiarizado con el *majcen*, y que sirvió bajo Muley Hassan, Muley Abdelaziz y Muley Hafid; el-Abdi relató sus experiencias al doctor Louis Arnaud quien las publicó años después. Por su relato observamos que el sultán las más de las veces se veía apurado para conseguir enderezar el curso de las cosas, sobre todo cuando atacaban las tribus *siba*, o como ocurría con el caso de Fez la insurrección procedía directamente del interior de la medina, alentada por las corporaciones artesanas y por los fesíes. Para protegerlo en sus desplazamientos, en esta suerte de corte ambulante, sus fieles soldados *msakhrin* constituían un círculo infranqueable alrededor del *afrag*, donde se encontraba la tienda real adornada con las bolas doradas sultanescas. En el interior del *afrag* estaban las caballerías y cañones. Estos círculos reales o *afrag* ya fueron descritos por León el Africano en el siglo XVI: “Si el rey –escribe el Africano- se halla en el campo, se planta en el centro del campamento una gran jaima, hecha a modo de fortaleza cuadrada con sus muros y almenas, de cincuenta brazas por cada lado y, en las esquinas, cuatro torrecillas sobre cuyo

³³Jocelyne Dakhli. “Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb ». In: *Annales, ESC*, 1981, p.735-760.

techo se disponen unas hermosas bolas que parecen de oro”.³⁴ El sultán llevaba también treinta o cuarenta mujeres del harén en su séquito, algunas de ellas legítimas y la mayor parte concubinas. El tesoro real lo custodiaban los soldados negros, y a las mujeres un grupo de eunucos.³⁵ Todos ellos estaban protegidos por el *afrag*. Por regla general éste estaba constantemente vigilado por la guardia negra personal del sultán. El protocolo y el ritual seguía los mismos pasos que en palacio. Incluso el sultán impartía justicia a su paso, como en el *mechuar* de Dar el-Majcen.

Estas expediciones o *mehallas* solían arrastrar a varios miles de personas, entre soldados, sirvientes, cortesanos, esclavos, etc. Los costes alimentarios y las necesidades derivadas de un traslado tan enorme caían sobre las poblaciones rurales como una pesada losa. Éstas debían proporcionar *mounas* o recaudaciones gigantescas de impuestos. Pero esa peregrinación sultanesca era la única manera de pacificar y controlar siquiera por un tiempo a las poblaciones levantiscas del país *siba*.³⁶

Una de las últimas y más trascendentes *mehallas* fue la que organizó Muley Hassan I en 1894, en el curso de la cual murió el mismo sultán. Según algunos rumores fue envenenado y según otras fuentes más fidedignas falleció por una enfermedad hepática agravada por el calor estival. No es de extrañar el

³⁴Juan León Africano. *Descripción general de África y de las cosas peregrinas que hay allí*. Lunwerg & El Legado Andalusi, 1995, p.165. Ed.S.Fanjul & N.Consolani.

³⁵Louis Arnaud. *Au temps des 'mehallas' ou le Maroc de 1860 à 1912*. Casablanca, Dar Al Aman, 2012. Orig.1952, p.19-20.

³⁶David M.Hart. *The Ait Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*. The University of Arizona Press, 1976. David M. Hart. *The Ait 'Atta of Southern Morocco. Daily Life & Recent History*. Londres, Mena Press, 1984. David M.Hart. *Tribe and Society in Rural Morocco*. Ilford, The Journal of North African Studies, Vol.4, N.2, summer 1999.

primer rumor dado que el envenenamiento y la prisión de posibles aspirantes al trono eran bastante frecuentes. Tras la muerte de Muley Hassan y la proclamación en la misma comitiva del nuevo sultán, Muley Abdelaziz, un hijo segundón al que no correspondía la herencia del trono, pasaron unos días de trayecto de la *mehalla*, por tierras tórridas, mientras el cadáver del sultán fallecido se iba descomponiendo. Con el fin de evitar problemas en la transición dinástica el *hagîb* Ba H'med no anunció de inmediato la muerte del soberano; al contrario, la disimuló. Sólo se haría pública cuando él y la madre del nuevo sultán, una circasiana favorita del fallecido, hubieran dejado atada la herencia imperial poco antes de entrar la *mehalla* en Rabat. Una parte importantísima del plan consistía en tener garantizada la lealtad de los ulemas. Muley Abdelaziz subió, por consiguiente, de manera “anómala” al poder tras la muerte de su padre, gracias a una intriga palaciega.

Los informes confidenciales de los franceses sobre el sultán Muley Abdelaziz sostienen que éste era inculto en extremo:

“Su erudición –leemos- por el contrario, es rudimentaria: no pasa de la de un *taleb* (estudiante) mediano: el sultán lee y escribe el árabe con dificultad. No tiene ninguna noción de lenguas extranjeras; ignora las diferentes formas de gobierno existentes, y no concibe nada fuera de su poder absoluto, del cual él es uno de sus representantes más perfectos, a título doble de soberano autócrata y pontífice supremo del islam occidental. Sus conocimientos históricos y geográficos son también vagos: cree fácilmente el Transvaal en Europa, por ejemplo, y no tiene ni la menor idea de la potencia relativa de los diversos estados europeos, ni siquiera de sus dimensiones geográficas respectivas. Todo lo más sabe los nombres de los más importantes y de los soberanos que los gobiernan, y ahí se para su cultura intelectual”.³⁷

³⁷*Archives Diplomatiques de France. Correspondance politique et commerciale, 1897-1914. Maroc. Politique intérieure III, 1902. Mars-oct. Le Sultan du Maroc. Ses idées, ses*

Poco cultivado, Muley Abdelaziz empleó para su gobierno medios propios del despotismo, y debido a su inclinación a los divertimentos occidentales, se fue ganando la enemistad del “vieux Maroc”, sobre todo de las cofradías religiosas, nucleadas en torno a las *zauiyas* sufíes. Las más de las veces el sultán no gobernaba en realidad, ya que estaba entregado a los placeres que alejaban su tedio de la claustrofóbica vida palaciega, dejando en manos de los primeros visires el gobierno del país. La propia vida ordinaria de las *beniqa* de los visires se hallaba muy relajada igualmente por la indolencia del sultán.

La conferencia de Algeciras de 1906, con su cúmulo de acuerdos favorables a la tutela europea, y en la que los marroquíes actuaron sólo de comparsas³⁸, fue la puntilla que condicionó la lucha por el poder inclinándola al medio hermano de Abdelaziz, Muley Hafid. Éste, desde su base regional en Marrakech, con el apoyo de algunas cofradías lideradas por él gracias a la fama de hombre letrado y religioso, acabó alzándose con el poder. Mantuvo prisionero a su hermano mayor, Muley Mohammed al que habían arrebatado el sultanato tanto su hermano Abdelaziz como él mismo. Muley Hafid tomó Fez y fue reconocido por los ulemas como sultán con un discurso xenófobo, contrario a los europeos. Cuando no tuvo más remedio que firmar el tratado protectoral en marzo de 1912 movió las entretelas de la medina fesí para promover una sublevación popular y militar que terminó con una matanza de

réformes, ses conseillers, par le Médecin Major de 2^{ème} classe Zumbielh, attaché à Mission Militaire française à Fez. Fez le 28 Mai 1902, p.5.

³⁸J.A. González Alcantud & E. Martín Corrales (eds.). *La Conferencia de Algeciras en 1906. Un banquete colonial*. Barcelona, Bellaterra, 2007

franceses y judíos marroquíes.³⁹ Ejecutó al líder de una poderosa facción de las *zauiyas*, El Kittani, que le recriminaba sus tibiezas con el extranjero.⁴⁰ Combatió al pretendiente al sultanato llamado el Rogui Bu Hamara, que se hizo pasar por su encarcelado hermano Muley Mohammed.⁴¹ Los franceses desconfiaron profundamente de él, y lo obligaron finalmente a abdicar en su hermano Muley Yusef.

Sin abandonar ese complicado 1912, vemos como se precipita militarmente el protectorado. El general francés Hubert-Louis Lyautey, aristócrata con una larga experiencia colonial, desde Indochina hasta Argelia pasando por Madagascar, impuso un régimen singular siguiendo el modelo inglés del *Indirect Rule*, sistema que suponía un respeto a las culturas autóctonas. Lyautey respetaba y protegía el “vieux Maroc”, incluida la institución del sultanato, pero a la vez llevaba a cabo una delicada ingeniería política y cultural con el fin de reescribir la estrategia territorial de los poderes marroquíes, desplazando el epicentro del poder de Fez y Marrakech al eje Casablanca-Rabat, que al estar más cercano a la costa atlántica, permitía la modernización material de Marruecos, incrementando el comercio con la metrópoli colonial, y haciendo de paso más fácil cualquier presumible intervención militar sobre el Marruecos

³⁹J.A. González Alcantud. “Masacre y conciencia poscolonial. En torno a las imágenes de la sublevación y pogromo de 1912 en Fez, y su olvido”. In: *Imago Crítica*, nº 2, 2010, p.103-134.

⁴⁰Edmund Burke III. *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912*. Chicago University Press, 1976, pp.107-109. Sobre el Kittani véase: Sahar Bazzaz. *Forgotten Saints. History, Power, and Politics in the Making of Modern Morocco*. Cambridge, Harvard University, 2010.

⁴¹J.A. González Alcantud. “La crueldad como simbolización del despotismo oriental. El caso de la ejecución del Rogui Bu Hamara en Fez en 1909”. In: C.Lisón Tolosana (ed.). *Antropología. Horizontes simbólicos*. Valencia, ed. Tirant, en prensa.

útil.⁴² De esta manera Lyautey, actuando de auténtico virrey desde la Residencia General de Rabat, entre 1912 y 1926 consiguió atenazar y seducir a la vez a los notables urbanos marroquíes, mientras que en nombre del sultán combatía a los grandes caídes del sur, dejando para España el control de una zona levantisca, un auténtico avispero, de difícil conquista, el Rif, que habría de darle notables quebraderos de cabeza.

Cuando Muley Hafid fue sustituido por su hermano Muley Yusef, monarca mucho más dócil con el protectorado francés, aquel se exilió en España. Pero, por las presiones de Francia, Muley Hafid finalmente acabó exiliado en este país. El otro soberano destituido, Abdelaziz, estaba exiliado igualmente en Francia. Por lo demás, las visitas del nuevo sultán, Muley Yusef, a Francia se hicieron frecuentes, con periodicidad anual. En definitiva, los tres monarcas hermanos, dos exiliados y otro reinante, acabaron por coincidir en el mismo territorio y bajo el control galo.

El “habitus” de estas elites, fuesen “señores del Atlas”, dominando sobre un sistema tribal rural, o refinados notables ciudadanos, como los notables fasis de Fez, los comerciantes *soussis* del Sur, o los andaluces de Salé-Rabat, es complejo. Sin lugar a dudas en la formación de los notables la distinción, en el sentido bourdieuano, apoyado en los supuestos orígenes genealógicos juega un papel esencial. En particular los fasis de Fez representaban lo más granado de Marruecos.⁴³ Estos se constituyeron por una agregación de migraciones en el tiempo de “andaluces”, tanto musulmanes, como hebreos, y hasta

⁴²Daniel Rivet. *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc, 1912-1925*. París, L'Harmattan, 1988.

⁴³Véase el último producto en J.A. González Alcantud & Sandra Rojo Flores (eds.). *Andalusíes*. Barcelona, Anthropos, en prensa.

posiblemente mozárabes; todos huyendo de tempranas persecuciones, desde las de mundo califal cordobés del siglo X hasta las de los moriscos de principios del siglo XVII. Durante esas centurias el control de la ciudad-medina de Fez o Fez-Bali, su tradicional lugar de asentamiento, estuvo en sus manos. Como toda elite ha tenido incorporaciones en el tiempo; la más significativa de todas ellas fue la adhesión de un importante grupo de judíos en los siglos XVI-XVIII, convertidos al islam, con la finalidad última de no tener que abandonar la medina.⁴⁴ León el Africano en el siglo XVI ya daba cuenta de los fasis y sus poderes. La resistencia que presentaron a algunas dinastías porque no le eran afectos, por ejemplo a la saadiana, fue proverbial.⁴⁵

Comerciantes en su mayor parte, solían controlar las medinas mediante las cofradías sufíes, las cuales han sido equiparadas por los occidentales modernos a auténticas sociedades secretas. Nucleados en torno a un santón místico se convirtieron en vigilantes de la tradición, y con mucha frecuencia en la columna vertebral de la resistencia ideológica del país a la penetración europea. Estas elites colocaban a parte de sus miembros también entre los ulemas del principal centro religioso e intelectual de Marruecos, la mezquita Qarauiyín de Fez, a cuya fundación según la leyenda había contribuido directa y fundamentalmente. Todo conduce pues al encuentro de una elite urbana, cultivada en sus maneras, ávida de ganancia y poder, y atada al sultanato por vínculos religiosos y clientelares. Si bien, hay que dejar constancia de que el espíritu majceniano no les pertenecía a ellos sólo, ya que el *majcen* estaba integrado

⁴⁴Mercedes García-Arenal. "Les *bildiyyîn* de Fès, un groupe de néo-musulmans d'origine juive". In : *Studia Islamica*. París, Maissonneuve-Larose, 1987, p.113-143.

⁴⁵Mercedes García-Arenal. "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: la résistance de Fès aux sa'diens ». In : *Annales. ESC*. 45, n°4, 1990, P. 1019-1042.

por diferentes segmentos del país, todos agrupados por el interés clientelar y por la distinción sociocultural.⁴⁶

Una porción importante de los visires y de los demás cargos de confianza solían ser ocupados por miembros de unas elites que podían alardear de ser chorfas, es decir herederos del profeta Muhammad y su familia. Los chorfas fueron un importante factor de contrapeso para el poder dinástico, ya que sin su concurso éste no podía legitimarse.⁴⁷ El viejo asunto de las luchas faccionales de los jerifes chorfas en el seno del poder marroquí se extienden desde los relatos de Ibn Jaldún en el siglo XIV⁴⁸ hasta Diego de Torres en el siglo XVI (1586), con el episodio interpuesto de la batalla de los Tres Reyes en Alcázarquivir (1578).⁴⁹ Por su parte los ulemas, que podían ser frecuentemente chorfas, en un número que oscilaba entre los quinientos y poco más de la centena sólo en Fez eran el contrapeso doctrinal al poder real. Ellos no solamente intervenían en la *bayâa* o ceremonia del sometimiento al sultán⁵⁰, sino que podían contestar durante su mandato sus políticas. Sin embargo, en el caso marroquí fueron más que un factor de desestabilización del imanato, lo que sí ocurría en otros países islámicos, un factor de conservación de éste; uno de sus

⁴⁶ Aubin, op.cit. p.233-237.

⁴⁷ Amina Touzani. *Le contre-pouvoir des ouléma dans le Maroc traditionnel*. Casablanca, Eds. La Croisée des Chemins, 2013.

⁴⁸ Ibn Jaldún. *Al-Muqaddimah*. Op.cit.1977. Diego de Torres. *Relación del origen y suceso de los Xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*. Madrid, Siglo XXI, 1980. Ed. de M. García-Arenal.

⁴⁹ Lucette Valensi. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois (1578)*. París, Eds. Chandeigne, 2009.

⁵⁰ Empleada por los primeros califas se justifica entre otros en el siguiente versículo del Corán: "Dios ha estado satisfecho de los creyentes cuando éstos te han jurado fidelidad al pie del árbol" (48:18). *El Corán*. Barcelona, Ed. Herder, 1986. Ed. de Julio Cortés, p.590.

apoyos fundamentales para lograr la estabilidad política.⁵¹ El caso es que el contrapeso de ulemas y chorfas al poder real incluso se observa en la época del poderoso y sanguinario Muley Ismail, a mitad del siglo XVIII.

Para interpretar este estado de cosas la antropología social colonial, desde Robert Montagne hasta Ernest Gellner, ha procurado darle una explicación tribalista fundada en la teoría de la segmentariedad, acuñada por Evans-Pritchard, para los nuer sudaneses primero y luego para los sanusi cirenáicos. Las luchas faccionales en el país siba y en el interior del *majcen* parecen indicar ese camino. Pero los historiadores y antropólogos marroquíes, con la colaboración de algunos occidentales, se han opuesto ferozmente a esta teoría explicativa que “tribalizaría” intencionalmente a los marroquíes, volviendo exótico de paso su sistema social y político.⁵² Sea como fuere la configuración del poder para la corriente poscolonial estaría fundada en un juego de equilibrios entre el mundo urbano tradicional, es decir las medinas y sus elites, el aparato estatal del palacio real o *majcen*, y el mundo rural, donde el peso de los poderes locales sería determinante. El juego de alianzas y contra-alianzas, basado en legitimidades emanadas del orden religioso, donde ulemas, chorfas y zaiiyas ocuparían todo el espacio societario de la arena político-religiosa es fundamental para entender que el orden político marroquí ni ha sido ni es estático, sino que estuvo y está en permanente mutación.

Mas en el momento de la independencia, alrededor de 1956, se comprueba un cambio en las elites majcenianas, en las que

⁵¹ Mohammed el Mansour. “Les oulémas et le Makhzen dans le Maroc précolonial ». In : J.C. Santucci (ed.), op.cit. 1992, p.3-15.

⁵² Rachik, op.cit. 2012.

comienzan a adquirir un peso mayor los funcionarios educados a la manera occidental.⁵³ En este sentido, el funcionariado ha ido desplazando tras la independencia al poder de los ulemas, sirviendo de nuevo contrapeso al poder majceniano.⁵⁴

La monarquía alauita resulta ser una organización política que en la perspectiva europea se nos representa como “dictatorial”, sobre todo si atendemos a la prensa y la opinión pública españolas, bastante inclinadas a dejarse llevar por los históricos estereotipos que conducen a la degradación del moro también en el ámbito político.⁵⁵ A ello han contribuido determinados episodios almacenados en la memoria colectiva que podríamos llamar reflejos del viejo despotismo oriental, como la inveterada y real costumbre anterior al protectorado franco-español de cortar cabezas y exponerlas en la entrada de las medinas y palacios reales. En el *majcen* el visir de la guerra solía dar cuenta de la contabilidad de cabezas segadas tras una *souga* u operación de castigo. La presión de las embajadas europeas, y el propio hecho del protectorado, acabó por relegar a la historia estas costumbres. Mas, al margen de estas imágenes de crueldad majceniana, el sistema político en sí mismo, podría ser conceptualizado de autoritario, por hallarse fundamentado culturalmente, según A.Hammoudi, en la relación “maestro” y “discípulo” presente en el aprendizaje en las cofradías del viejo

⁵³Leveau, op.cit.1985, p.214-224.

Touzani, op.cit.2013, p.7.

⁵⁵Eloy Martín Corrales. *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*. Barcelona, Bellaterra, 2002. Una visión complementaria véase en: J.A. González Alcantud. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos, 2002.

Marruecos.⁵⁶ Esa matriz cultural del autoritarismo permanece en el tiempo hasta la actualidad.

La imagen de intemporalidad de la monarquía primero meriní y saadiana, y luego alauita a partir del siglo XVIII, no ha aclarado el principio de herencia genealógica. El sistema de herencia del poder solía ser uno de los asuntos más disputados, ya que la herencia por línea masculina no siempre estaba clara; por ello eran frecuentes los golpes y contragolpes en el seno del *majcen* para hacerse con el poder. El principio de segmentación primaba sobre el de autoridad. Normalmente, cuenta J. Waterbury, con el fin de evitar esta situación el heredero, que solía ser uno de los hijos del sultán, era nombrado “jalifa” o gobernador de alguna de las regiones que tenían como capital una ciudad imperial. Desde el punto de vista ritual, en determinados momentos el heredero era autorizado a portar el parasol imperial, como símbolo de la soberanía. Con ello se esperaba que cayese sobre el elegido la *baraka*, la protección divina. Si esto no era suficiente, siempre tenía el recurso de recurrir a las tropas que el sultán había puesto a su servicio como respaldo a su autoridad.⁵⁷ Sin embargo, esto no siempre se pudo garantizar la herencia por primogenitura. Lo vemos en el momento de la muerte de Muley Yusef, cuando el Residente General francés Théodore Steeg quería poner en el trono alauita, a falta de una norma de sucesión clara, en lugar del primogénito, como hubiese ocurrido en Europa, al que era considerado el más maleable de los cuatro hijos del sultán fallecido, que a la sazón era el menor. Éste, el futuro rey Mohammed V, recibió con sorpresa la visita de los ulemas, que manipulados por la residencia general, lo habían

⁵⁶ Abdellah Hammoudi. *Maestro y discípulo. Los fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Barcelona, Anthropos, 2007.

⁵⁷ Waterbury, op.cit.1975, p.37.

elegido como sultán.⁵⁸ Más adelante, el mismo Mohammed V, con el fin de evitar dudas sobre el sistema de herencia asoció al poder desde el primer momento de su reinado a su hijo, futuro rey Hassan II. Hoy día, aunque el sistema está muy enraizado ya tras dos herencias sin problemas dinásticos, no deja de esgrimirse periódicamente la posibilidad de retornar a viejas querellas palaciegas. El llamado príncipe “rojo”, Muley Hicham, primo hermano de Mohammed VI, que vive habitualmente en Estados Unidos, fue aludido como posible cabecilla de un complot palaciego durante la última transición, a la muerte de Hassan II. Sin fundamento real la sombra del pasado se cierne sobre la monarquía alauita.

En todo este proceso el rito ocupa un papel central. Recordemos que los ritos sacrificiales llevados a cabo en las peregrinaciones o *moussems* rurales, ejercen una función esencialmente política más que religiosa, como ha demostrado Hassan Rachik en sus estudios del Alto Atlas. “El ritual –escribe el antropólogo- no se limita a reafirmar los principios estructurales centrales de una sociedad, es él mismo un engranaje de la política local”.⁵⁹ Así lo vio también E.Gellner.⁶⁰ De ahí la importancia de los morabitos donde se celebran los sacrificios desde el punto vista no sólo religioso sino fundamentalmente político. Otra de las claves rituales marroquíes es el manejo del tiempo. El antropólogo A.Hammoudi ha expresado con claridad cómo se administran los tiempos por parte del *majcen* y la

⁵⁸Jacques Benoits-Méchin. *Histoire des Alaouites (1268-1971)*. París, Perrin, 1994, p.105-106.

⁵⁹Hassan Rachik. *Le sultan des autres. Rituel et politique dans le haut Atlas*. Casablanca, Afrique Orient, 1992, p.152. Vide igualmente: Abdallah Hammoudi. *The Victim and its Mask. An essay on sacrifice and masquerade in the Maghreb*. The Chicago University Press, 1993.

⁶⁰ Gellner, op.cit.1969, p.289-ss.

administración alauita para el simple tema de las peregrinaciones a la Meca, donde sólo puede ir un cupo limitado de marroquíes.⁶¹ Finalmente, la conjunción de rito y temporalidad tiene su dimensión más lograda en el complejo monárquico marroquí, en la *bayâa*, la ceremonia pública de sometimiento de los notables. Según A.Laroui la *bayâa* de Marrakech y la subsiguiente de Fez que en 1907 dieron paso al nuevo sultán Muley Hafid frente a su depuesto hermano Muley Abdelaziz, muestran la importancia del rito de sometimiento, que se debe hacer con el consentimiento de notables locales y ulema.⁶² Recordemos que todo el *majcen* se construye y sostiene sobre la idea de legitimidad, y que por esto la tradición ritual tiene una gran importancia simbólica y política. Ello nos explica por qué la *bayâa* siguió ocupando un lugar central en la poscolonialidad nacionalista que inauguró Mohammed V, período en el que se abrió una modernidad titubeante que se reforzaba con los rituales del imanato.

La ceremonia pública, como un desarrollo del ritual, tenía en el pasado toda la pomposidad imperial. Cuando se recibían embajadas en la ciudad hermética de Fez en el siglo XIX se convocaba a toda la población a recibirlas: “Los comerciantes cerraban sus tiendas y los escribas suspendían la administración”, se dice en los realtos de viajeros. Luego, venía “el inolvidable desfile de entrada, seguido de la tradicional pausa de tres días llamados de purificación: cuarentena moral obligatoria antes de la audiencia del sultán”.⁶³ Ésta no llevaba consigo ayunos como podría pensarse de su carácter purificador

⁶¹Abdallah Hammoudi. *Une saison à la Mecque. Récit de pèlerinage*. París, Seuil, 2005.

⁶²Abdallah Laroui. *Les origines sociales y culturels du nationalisme marocain, 1830-1912*. Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1993, p.390-399.

⁶³François Charles-Roux. « Missions diplomatiques françaises à Fès ». In: *Hésperis*, T.XXXV, ¾, 1948, p.227-229.

sino *mounas* u ofrendas “gigantescas”. Dentro de la estructura ritual del poder alauita uno de los asuntos que los embajadores y cónsules europeos consideraban más chocante eran las largas esperas antes de ser recibidos en audiencia. “Las visitas se sucedían a la residencia de la embajada”, hasta que finalmente llegaba la “audiencia imperial”. Esta ocurría en el momento menos esperado, reafirmando con su discrecionalidad la omnipotencia sultanesca: “Al aire libre, en el *mechuar*, inmensa explanada del palacio enmarcada por altas murallas almenadas, la infantería jerifiana estaba dispuesta en dos líneas finalizando en una puerta lejana”. Las tropas eran los fieles *msakhrin*, el cuerpo de elite, concebido por los otomanos. Después de hacer esperar la embajada un tiempo indefinido pie en tierra, el sultán finalmente aparecía. Acto seguido los embajadores ofrecían los regalos. El efecto de todo este dispositivo sobre los embajadores era finalmente de encantamiento. De hecho a muchos de ellos, la aparición anhelada del sultán les creaba la sensación de encontrarse ante un ser verdaderamente superior.

Mohammed V modernizó, en el período de la independencia, la imagen real cambiando el nombre y concepto de sultán, nominación que invocaba a viejos sistemas marcados por la imagen de despotismo, por el más occidental de rey. Consolidó, sin embargo la fiesta del trono, iniciada por Muley Yusef en 1933, y la asoció a la idea de independencia nacional a partir de marzo de 1956. De hecho antes de 1956 Mohammed V solía aprovechar la fiesta para hacer reivindicaciones de independencia en su discurso a la nación: “Las ceremonias conmemorativas del 20 de agosto de 1953 –leemos en su informe diplomático francés- han estado marcadas en Rabat por un discurso del Rey pronunciado después de una breve alocución

de Fqih Basri que, hablando en nombre del movimiento de la resistencia, ha afirmado la necesidad de perseguir la lucha contra el colonialismo en el Sahara, en Argelia, en Túnez y en Marruecos. Mohammed V contrariamente a su hábito, se ha expresado con voz firme e incluso autoritaria”. El rey habló en esta ocasión de cómo el colonialismo penetró en Marruecos gracias a la falta de unión de los propios marroquíes, acusando de paso al marabutismo de haber extendido el derrotismo.⁶⁴ Sin embargo, como quedo expresado más arriba, Mohammed V siguió manteniendo la *bayâa* o ceremonia del sometimiento, como a parte más significada de la ritualidad tradicional sutasca. El ritual se resignificaba y legitimaba nuevamente, sin permanecer estático.

Entre los rituales públicos, incluidas las recepciones de embajadores, destacaremos la aparición del sultán bajo el parasol imperial. Esta costumbre procede del mundo fatimí egipcio. Su significado es ambiguo, pero sobresale la idea de que “el parasol figuraría un ‘centro móvil’, metonimia del palacio, cuyos alrededores no están arbolados”, y en los que cae el sol a plomo.⁶⁵ Imágenes de “despotismo” que dieron la vuelta al mundo, a través de la ilustración exotista, y que aún hoy siguen actualizando la concepción aparentemente “medieval” y anacrónica de la monarquía marroquí. Ciertamente una mirada quietista del ritual lleva a asociar esas imágenes trasnochadas de apariencia feudal con el carácter “despótico”, la “tribal” y el “autoritario” de la monarquía alauita. El historiador Abdallah Laroui ha llegado a acusar a la Antropología Social como disciplina de ser la responsable de ese estado de cosas

⁶⁴ *Archives Diplomatiques de France*. Dossier 130SUP/29 Maroc.

⁶⁵ Dakhliya, 1998, op.cit. p.250.

sustentado en la fijación ritual, en evitación de tener que abordar ella misma la modernidad contemplada desde el punto de vista autóctono.⁶⁶ Por todo ello, Laroui le da mayor importancia y trascendencia a la Historia en cuanto disciplina, la cual ha roto por un un lado con la inercia islámica de basar la legitimidad en la genealogía⁶⁷, tomada del discurso religioso como forma de herencia, y por otro lado con la intemporalidad acrítica de los regímenes políticos. Por mi parte estoy firmemente convencido, siguiendo al profesor Lisón Tolosana, de que únicamente con la combinatoria entre Antropología e Historia, en este caso aplicable al caso marroquí, podemos lograr interpretar hermenéuticamente la naturaleza del poder monárquico y los juegos de sus equilibrios. Así podemos aventurar comprender cómo Marruecos es aún hoy día casi el más estable políticamente del mundo islámico, sin que haya tenido necesidad de recurrir de manera permanente a los estados de excepción. Éste es el arte del poder marroquí, del cual tanto tenemos que aprender, que lo distingue de Túnez y Argelia, con procesos de independencia en ruptura abierta con el pasado.⁶⁸ Estas rupturas acaban creando una nostalgia del califato que alimenta el yihadismo salafista. Por todo ello Marruecos es un referente de estabilidad y legitimidad en el que el ritual tradicional más o menos adecuado al paso de los tiempos juega un papel esencial.

El nacionalismo generado en torno a la cuestión colonial frecuentemente es asociado con una influencia europeizante al

⁶⁶Abdallah Laroui. *Islamisme, modernisme, libéralisme*. Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1997, p.27.

⁶⁷Houari Touati. *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et Anthropologie d'une pratique lettrée*. París, Seuil, 2000.

⁶⁸Charles André Julien. *Le Maroc en face aux imperialismes, 1415-1956*. París, Eds. J.A., 1978.

no existir noción del mismo con anterioridad a la introducción de la modernidad protectoral en Marruecos. Comenzó a estructurarse, nos dicen historiadores y antropólogos, con la oposición al decreto o *dahir* de 1930 que dividía Marruecos en zonas regidas por el derecho islámico y otras por el bereber, con el fin de aplicar el “divide y vencerás” en beneficio del proyecto de dominación colonial. El análisis de la génesis de la contestación al *dahir bereber* en Salé muestra que “la nación no es una idea prestada a Occidente”, sino que “es el fruto de procesos complejos de negociaciones, de revisiones, de conflictos” locales, que cristalizan en idea de “patria” o *watan*.⁶⁹ Todo ello hasta llegar al delirio nacionalista de la Marcha Verde. Cabe constatar que el tiempo del nacionalismo en Marruecos ha sido distinto del europeo.

Los proyectos coloniales en los años cincuenta, de reforma de la administración marroquí, en evitación de la ola nacionalista ascendente, fueron estos: reorganización del *majcen* creando secretarías de estado, unidas a la autoridad del gran visir; también se promovió un embrión de parlamento marroquí, sobre la base de las cámaras consultivas de agricultura, industria y comercio, aumentando notablemente el número de electores a estas instituciones; finalmente se procedió a rehabilitar las *jemaas*:

« Une des réformes, la plus riche peut-être en conséquence sur le plan politique est la création d’assemblées élues à échelon tribal dotées de la personnalité moral et jouissant d’une autonomie financière. notables, qui seraient nommés par l’administration (...) Mais ces organismes n’avaient Cette réforme est importante car elle est l’amorce d’un régime démocratique susceptible de dégager des élites rurales dans un pays à

⁶⁹Hassan Rachik. *Symboliser la nation. Essai sur l’usage des identités collectives au Maroc*. Casablanca, Eds. Le Fennec, 2003, p.59.

l'immense majorité de la population, et par conséquent une grande partie des problèmes intéressent les campagnes ». ⁷⁰

Pero ninguna de estas reformas pudo frenar la independencia aunque dejó su marca imborrable en la nueva administración majceniana nacionalista posterior.

Lo que ocurrió podríamos calificarlo de paso del *majcen* fundado en la tribalidad al *majcen* propiamente clientelístico. ⁷¹ Este nuevo *majcen* es considerado por Ali Benhaddou como el “imperio del clientelismo”. ⁷² Las elites y su sistema de mantenimiento en el poder con el concurso del rey sólo pueden ser calificadas de prácticas de patronazgo y favor. Los analistas autóctonos, incluso los antropólogos, no se hacen muchas ilusiones sobre las capacidades del sistema majceniano actual para alcanzar lo que aventuran una “verdadera democracia”. Una variante del clientelismo, muy aireada sobre todo por la prensa marroquí crítica con el sistema político alauita, ha sido los vínculos comprobados entre el *majcen* y la corrupción. Desde el mundo periodístico se apunta directamente hacia la cúspide, hacia el rey mismo, pero desde una cierta e incipiente antropología política marroquí se la crítica apunta hacia las elites y sus redes familistas del poder.

“Es una ilusión –escribe Benhaddou- creer que existe una representación de los intereses sociales, desembarazados de los sentimientos preconcebidos o de las impresiones personales. Son las mismas familias,

⁷⁰Archives Diplomatiques de France. Dossier Maroc 1944-1955, 122, M10-1, « Principales reformes réalisées au Maroc depuis 4 ans ou en instance devant le Makhzen », agosto 1951.

⁷¹Para una visión general del clientelismo y sus funciones socioantropológicas véase: J.A. González Alcantud. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona, Anthropos, 1997.

⁷²Ali Benhaddou. *L'Empire des sultans. Anthropologie politique au Maroc*. París, Riveneuve, 2010.

los mismos hombres y sus fieles colaboradores quienes se arrojan la misión social. Además del poder del dinero tienen el poder de la palabra”.⁷³

En realidad, las ciencias sociales autóctonas se ven en la obligación de denunciar. Con la denuncia ponen encima de la mesa que el sistema político marroquí se sostiene sobre el clientelismo como forma de acción política, y no sólo sobre la eficacia simbólica de la monarquía. Las elites, por su parte, justifican este estado de cosas como la lógica singular del *majcen* marroquí.⁷⁴ Prolongando en el tiempo su dominio estas elites han heredado la vieja “distinción” –en el sentido de alejamiento estético y genealógico- majceniana, modernizada hoy con los estudios seguidos primero en las grandes escuelas francesas, y más recientemente en las elitistas universidades norteamericanas.

Debido a estas críticas y a la presión de las llamadas “primaveras árabes” la monarquía alauita se ha visto obligada a reformarse ella misma a partir de 2011, pero sin renunciar a lo más esencial de su poder. Muchos apuntan a una monarquía constitucional cuyo modelo hasta hace poco era la española. El republicanismo, habida cuenta de las experiencias argelina y tunecina, no tiene adeptos. La prensa muy recientemente comienza a hablar de la “excepcionalidad marroquí” en relación al hecho monárquico.⁷⁵ Sin embargo, el *majcen* ni se renueva ni se cuestiona.

Lo que sigue estando omnipresente sin lugar a dudas es la supremacía del ritual del imanato, y el arraigo de la monarquía

⁷³Ali Benhaddou. *Maroc: les élites du royaume. Essai sur l'organisation du pouvoir au Maroc*. París, L'Harmattan, 1997, p.216-217.

⁷⁴Víctor Morales Lezcano. *Diálogos ribereños. Conversaciones con miembros de la élite marroquí*. Madrid, Eds. UNED, 2002.

⁷⁵*Telquel*, nº590, oct, 2013.

entre las masas campesinas, aún mayoritarias en el país. Está claro, ayer como hoy, que el sistema político marroquí, como argumentaba J. Waterbury en los años setenta, está fundado en que “los marroquíes eran en su gran mayoría hombres de tribu y muchos se piensan aún como tales”. Esa conclusión sería ahora algo discutible, pero no los resultados: “La tensión y la amenaza permanente de conflicto –escribe Waterbury- sirven para reforzar la estructura y la identidad de las unidades constitutivas”, ya que “la tensión juega un papel positivo en el mantenimiento de la identidad y de la cohesión del grupo”. La tensión está fundada en la existencia de un conflicto. Pero el conflicto deberá evitar a toda costa “la derrota de uno de los adversarios y la captura de su patrimonio por el vencedor”, de manera, que según Waterbury, la vida política marroquí transcurre en un ambiente de tensión que en el fondo ayuda a mantener *sine die* el orden imperante y a defender a cada grupo familista su patrimonio.⁷⁶ En este ambiente el rey tiene que ser un árbitro, y su papel de “déspota”, ayer como hoy, está muy limitado.⁷⁷ El ritual adquiere aquí su dimensión estabilizadora, “entrópico negativa”, en términos energéticos, frente a la disipación “entrópico positiva”, a la caída en energía libre, que daría lugar a lo más temido desde los tiempos del califato: la *fitna*, interpretada como disensión o anarquía.⁷⁸

Empero, como hemos repetido frecuentemente en este discurso el ritual tiene un régimen de historicidad. Así la *bayâa*, la ceremonia de sometimiento, no es siempre igual a sí misma, no es “ancestral”, cambia. Para empezar ya no se celebra sólo a

⁷⁶ Waterbury, op.cit. p.24.

⁷⁷ Ibidem, p.170-ss.

⁷⁸ Sobre la *fitna* en sus orígenes consúltese el clásico: Hichem Djaït. *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. París, Gallimard, 1989.

la subida al poder de cada rey, sino que se ha convertido en anual, asociada a la fiesta del trono. En segundo lugar, ya no son sólo los ulemas el “contrapoder” a las pretensiones de dominio supremo del sultán, sino los altos funcionarios, muchos de ellos venidos de los más recónditos lugares. Mohammed Tozy ha descrito la situación actual de la *bayâa* de la siguiente manera:

“El rey se da en espectáculo en un aparato tradicional que alinea en el mismo dispositivo escénico las autoridades elegidas representando todas las provincias y aquellas designadas por él. El alineamiento de todos, en la postura de sujeción, introduce a los elegidos en el espacio de la proximidad e inhibe su pretensión al poder autónomo. Todo ocurre como si se buscara dominar la usura de su poder y oponer la legitimidad electiva de sus consejeros, limitada a las legislaturas, una legitimidad perenne aunque sea renovada anualmente”.⁷⁹

A pesar de su evidente función reguladora, la *bayâa* de la fiesta del trono está cada vez más cuestionada. Hay que tener presente que la *bayâa* ya fue puesta en cuestión por las embajadas europeas de época preprotectoral.⁸⁰ Ahora se renueva la crítica a su existencia pero desde el lado marroquí. Este año último de 2013 un joven diputado del partido nacionalista *Istiqlal* se ha negado a realizar dicho sometimiento, y diversos colectivos marroquíes vinculados a la defensa de los derechos humanos solicitan su fin por considerarla anacrónica y humillante. Pero a pesar de estas peticiones es difícil que las cosas cambien hoy por hoy, ya que la *bayâa* tiene un alto significado simbólico, puesto que supone el reconocimiento periódico del rey como *emir el moumenîn*, o “comendador de los creyentes”, lo que le confiere el liderazgo integral casi califal al rey de Marruecos. Renunciar a la *bayâa* probablemente

⁷⁹ Tozy, op.cit.2008, p.81.

⁸⁰ *Archives Diplomatiques de France*. Correspondance politique et commerciale, 1897-1914. Maroc politique interieur, op.cit. p.2.

arrastraría a la institución monárquica. Lo cierto es que esta situación como ya detectó C.Geertz en el Marruecos de los años sesenta, da lugar a “la disyunción entre las formas de vida religiosa y la esencia de la vida cotidiana”, la cual “progresa hasta el punto de convertirse en una esquizofrenia espiritual”.⁸¹ En esa esquizofrenia sigue atrapado el actual debate tensional sobre la democracia y la figura del rey y el papel del *majcen* en la sociedad marroquí en tránsito hacia la posmodernidad poscolonial. El rito político finalmente actúa de punto nodal, de auténtico pivote, de la tensión de todo el sistema de acción política. El futuro de la monarquía marroquí depende de su eficacia simbólico-ritual para suturar las brechas abiertas en el sistema político por la irrupción de una modernidad anegadora, que inevitablemente todo lo invade.

⁸¹ Clifford Geertz. *Observando el Islam*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 144.