

MONOGRÁFICA

Historia y Antropología del Magreb Contemporáneo

Dirección: José Antonio González Alcantud



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA



DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE GRANADA
CENTRO DE INVESTIGACIONES ETNOLÓGICAS «ÁNGEL GANIVET»

I.S.B.N.: 84-338-2549-6



9 788433 825490

LOCAL
39
SOC



David Montgomery Hart
Rachid Raha Ahmed (eds.)

CIEDAD BEREBER DEL RIF MARROQUÍ.
E LA TEORÍA DE LA SEGMENTARIEDAD EN EL MAGREB

David Montgomery Hart
Rachid Raha Ahmed
(eds.)

LA SOCIEDAD BEREBER DEL RIF MARROQUÍ. SOBRE LA TEORÍA DE LA SEGMENTARIEDAD EN EL MAGREB



1017775

Biblioteca Fez



Instituto
Cervantes

SERIE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA
DEL MAGREB CONTEMPORÁNEO

UNIVERSIDAD DE GRANADA
DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE GRANADA

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

La transformación económica y social de la región en estas dos décadas ha hecho posible la acumulación de capital y ha aumentado los niveles de ingresos agrícolas y de los demás sectores. La irrigación y la emigración han sido aspectos cruciales de esta transformación. Sin embargo, el proceso conlleva sus propias contradicciones: nacimiento de nuevas clases sociales asociado al aumento de las desigualdades y a los conflictos sociales; el aumento de la opulencia de una minoría se mezcla con el aumento de las privaciones de una mayoría. El proceso de formación de clases en las zonas rurales (como en la llanura de Sebra) ha estado asociado con la consolidación de una pequeña clase capitalista y con el aumento de una mano de obra dividida y en desventaja; también ha estado asociado con la aceleración del éxodo rural de temporeros y agricultores sin tierras que han dejado el campo por las ciudades. El proceso de formación de clases en las zonas urbanas, incluso en pequeñas ciudades como Zaio, también ha dado pie al nacimiento de nuevas clases sociales; en las ciudades, más que en el campo, los posibles conflictos sociales y el malestar social ha crecido considerablemente.

Cuando, en enero de 1984, el aumento en el coste de varios productos básicos (en especial el pan) apretó un poco más la tuerca del coste de la vida en todo Marruecos, muchos pobres se echaron a las calles de Nador y de otras ciudades de la región en lo que se puede describir como los "disturbios del pan". Estos acontecimientos no sorprendieron a los que estaban familiarizados con las transformaciones descritas y analizadas anteriormente³⁸.

³⁸ SEDDON, D. "Winter of Discontent: Economic Crisis in Tunisia and Morocco", *MERIP Report*, núm. 127 (1984), pp. 7-16.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	7
IBN JALDÚN Y EVANS-PRITCHARD: LA SOLIDARIDAD AGNÁTICA Y LA SEGMENTARIEDAD EN LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL DEL MUNDO ISLÁMICO. <i>Por David M. Hart</i>	11
CLANES, LINAJES, COMUNIDADES LOCALES Y LUCHAS EN UNA TRIBU RIFEÑA (AIT URIAGUEL, MARRUECOS). <i>Por David M. Hart</i>	53
SOBRE LA IRRELEVANCIA DE LA SEGMENTARIEDAD POR LINAJE EN EL RIF (MARRUECOS). <i>Por Henry Munson</i>	125
¿LUCHAS HEREDITARIAS RIFEÑAS O VENDETTAS RIFEÑAS Y SEGMENTACIÓN O ANTI-SEGMENTACIÓN? DATOS ADICIONALES SOBRE LOS AIT URIAGEL Y CONTESTACIÓN PARCIAL A HENRY MUNSON. <i>Por David M. Hart</i>	145
LA ETNOGRAFÍA COLONIAL ESPAÑOLA EN LA ZONA RURAL Y TRIBAL DEL NORTE DE MARRUECOS, 1912-1956: UNA VISIÓN GENERAL. <i>Por David M. Hart</i>	171
LO PROHIBIDO, LA VIOLENCIA Y LA BARAKA. EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA EN EL MARRUECOS TRADICIONAL. <i>Por Raymond Jamous</i>	197
ZAIO: DOS DÉCADAS DE CAMBIO EN EL NOROESTE DE MARRUECOS. <i>Por David Seddon</i>	219

2-11289

DAVID MONTGOMERY HART y RACHID RAHA AHMED
(Editores)


Instituto
Cervantes
Biblioteca
FEZ

LA SOCIEDAD BEREBER DEL RIF
MARROQUÍ. SOBRE LA TEORÍA DE
LA SEGMENTARIEDAD
EN EL MAGREB



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA



DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE GRANADA
CENTRO DE INVESTIGACIONES ETNOLÓGICAS «ÁNGEL GANIVET»

GRANADA
1999

D.3634

INTRODUCCIÓN

Este simposio consiste en una colección de artículos, en gran parte previamente publicados en inglés o francés, que tratan, como queda indicado en el título, de dos cuestiones: una de carácter regional y espacial, la sociedad de habla bereber del Rif marroquí, y la otra de carácter antropológico y teórico, la estructura y la organización de sociedades caracterizadas por los antropólogos como segmentarias. Ambas son cuestiones muy poco conocidas por los lectores españoles, aunque provengan de círculos académicos, y en esta introducción haremos breves resúmenes de ambas: el primero esencialmente descriptivo y el segundo del contenido de los artículos y de las posiciones teóricas adoptadas por sus autores.

Hay que indicar, antes que nada, que la palabra y el concepto Rif tiene problemas de definición. En árabe, este término tiene el significado tanto de "tierra cultivable" como de "litoral" y se usa para referirse a zonas específicas de Egipto y Marruecos. En el caso de Egipto, se refiere a la estrecha franja de tierra cultivable situada a lo largo del Nilo y en el de Marruecos a la cadena montañosa de la costa norte que bordea el Mediterráneo. De esta forma se acentúa un significado u otro dependiendo del contexto. La pobreza y la infertilidad de la tierra en el caso marroquí, y su exceso de cultivo, por no mencionar su superpoblación (Hart, 1976: 17-68), siendo estos problemas especial y directamente aplicables a la región de la que trata este libro.

Los geógrafos suelen referirse al Rif como a toda la cadena montañosa del norte de Marruecos que se extiende desde Tánger y Ceuta por el oeste hasta Nador y Melilla por el este, la cual es considerada como una continuación de la cordillera Penibética española. Aunque físicamente este sea el caso, no se puede decir lo mismo desde el punto de

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes.

© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA Y CENTRO DE INVESTIGACIONES ETNOLÓGICAS ÁNGEL GANIVET.

LA SOCIEDAD BEREBER DEL RIF MARROQUÍ. SOBRE LA TEORÍA DE LA SEGMENTARIEDAD EN EL MAGREB.

I.S.B.N.: 84-338-2549-6. Depósito legal: GR/750-1999.

Edita: Editorial Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

vista lingüístico y cultural. Solamente su mitad oriental es rifeña desde estos dos puntos de vista, y Targuist, en el centro de la región, funciona como su divisoria lingüística y cultural. Al oeste de Targuist están las tribus y comunidades arabófonas del Yebala (literalmente “montañeros”: cf. Vignet-Zunz y Zougari, 1991), tanto como las de las dos otras agrupaciones más pequeñas, los Ghmara y los Sinhaya Srir, mientras al este se encuentran las de mayor tamaño y tamazightófonas o bereberófonas, del Rif propiamente dicho.

En la primera parte del libro, las tres primeras contribuciones son todas de uno de los editores, David M. Hart. En la primera de ellas identifica, define y muestra el papel de la teoría de la segmentariedad o segmentación de linajes, especialmente linajes patrilineales o agnáticos, y su crecimiento y difusión en el desarrollo de la antropología sociocultural como disciplina académica, y luego traza su aplicación especial al mundo islámico norteafricano y medio-oriental. En la segunda, más larga, aplica esta teoría a la tribu centro-rifeña de los Aith Waryaghar, mostrando cómo funciona en la composición del clan, del linaje y de la comunidad local, y finalmente, cómo se disuelve en un caso concreto como resultado de un *Feud*, una venganza en el interior de un solo linaje agnático. En la tercera, muestra el conflicto entre la organización segmentaria de linajes y la organización más bien afinal, faccional y política de alianzas del tipo *Leff*.

Pero en la cuarta contribución, Henry Munson ataca a Hart para mostrar la verdadera irrelevancia del concepto de la segmentariedad de linajes en el Rif, dado que el linaje rifeño, a pesar de ser agnático, no forma un grupo corporativo y su unidad se disuelve automáticamente si surge un conflicto mortal dentro de él. En la quinta, en su respuesta a Munson, Hart concede la irrelevancia del modelo de la segmentariedad en el Rif, pero propone en su lugar la noción de anti-segmentariedad o contra-segmentariedad, según la cual los miembros del linaje, los actores en sus dramas, se quedan muy conscientes del ideal segmentario que permanece en sus mentes, pero lo dejan a un lado cuando otras consideraciones más importantes se interponen —sobre todo problemas ligados con la tierra o con las mujeres—. A propósito, como la segunda y la tercera contribución de Hart se publicaron originalmente en inglés en 1970, avisa ahora y debidamente a los lectores que hoy en día sustituye el término “sección” por el de “clan” (y de manera correspondiente, el de “subsección” por el de “subclan”), con la intención de poner un mayor acento sobre el factor

de territorialidad en su composición, y menos sobre el de antepasados comunes, aún si éstos no podían ser trazados genealógicamente, peldaño a peldaño.

Hart distingue, además, en su obra más reciente, entre los conceptos de *feud* y *vendetta*, lo que no hizo en sus publicaciones de la década de los setenta. Estos dos fenómenos se engloban en el término español “venganza”, pero hay una distinción crucial entre ellos: el *feud* es un conflicto entre dos linajes o grupos de linajes, en el cual se da casi siempre la posibilidad de arreglar el conflicto por compensación financiera, mientras que la *vendetta* es un conflicto que surge dentro de un solo linaje, o sea, entre hermanos de padre y madre y entre sus hijos, en el que no hay posibilidad alguna de compensación monetaria. Y como Hart, empujado por Munson en este sentido, demuestra en su cuarto artículo, que engloba la respuesta a éste, la *vendetta* fue más bien la norma entre los Aith Waryaghar que la excepción.

Como el lector verá, la unidad del linaje de los Imyyat, de la sección montañesa de los Aith Turirth en el sureste del territorio de la tribu de los Aith Waryaghar, se quedó roto durante medio siglo, cuando prevaleció la más completa desintegración interna a causa de una *vendetta* feroz, que sólo se detuvo con la llegada de Abd al-Krim al poder (y resuelta finalmente con dos matrimonios en 1965). En su misma respuesta a Munson, Hart subraya igualmente su cambio de posición (desde 1988) y su insatisfacción actual con la teoría de la segmentariedad tal como se encuentra ahora mismo, sobre todo con la estrechez y la rigidez de sus límites de aplicación en casos concretos, que la contravienen de una u otra manera. Indica, de este modo, su adopción actual de la postura más pragmática, consistente en que se debe juzgar cada caso según sus propios méritos y criterios.

La segunda parte de este volumen se enfocará sobre la cuestión de poner al Rif al día, mediante el análisis de algunas de sus transformaciones socio-económicas y culturales. Aquí también empieza Hart con una mirada a la etnografía española colonial en las regiones rurales y tribales de su zona norte del protectorado. Le sigue Raymond Jamous con un ensayo sobre la prohibición, la violencia y la *Baraka*, así como el problema de soberanía entre los Iqar ayen del Rif oriental. Por último, David Seddon ofrece una contribución sobre dos décadas de transformaciones socio-económicas en la región de Zaio (Zayu), entre los Ulad Stut, entre el Rif oriental y la llanura de Angad y de los Aith Iznasen.

IBN JALDÚN Y EVANS PRITCHARD: LA SOLIDARIDAD
AGNÁTICA Y LA SEGMENTARIEDAD EN LA TEORÍA Y
LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTU-
RAL DEL MUNDO ISLÁMICO

DAVID M. HART

I. ANTECEDENTES: IBN JALDÚN Y LOS COMIENZOS DE LA
SOCIOLOGÍA ISLÁMICA EN EL MAGHREB

Probablemente el mejor punto para comenzar sea, por un lado, un estudio sobre la teoría y la práctica de la noción antropológica de la llamada segmentariedad, y por otro, una base para la etnografía del mundo islámico y de las sociedades islámicas tradicionales, antes de que el Islam se convirtiera en una civilización global (cf. Hodgson, 3 tomos, 1974, Lapidus 1988), o sea, del Maghreb o del Norte de África y del Mashreq o del Medio Oriente, de este modo habría que hacer un resumen de la obra y del pensamiento antropológico del primer antropólogo social maghrebí, 'Abd al-Rahman ibn Jaldún de Túnez (1332-1406 d. J.C.). La *Muqaddima* de este gran historiador y filósofo, sus Prolegómenos a una Historia Universal, traducida al inglés por Rosenthal (Ibn Jaldún/Rosenthal, 3 tomos, 1958) y luego compendiada y abreviada por Dawood (Ibn Jaldún/Rosenthal/Dawood 1967), es el primer estudio etnográfico de la sociedad arabo-musulmana, y la obra maestra de su autor. Son muchos los autores que han considerado la obra de Ibn Jaldún desde varios puntos de vista pero aquí, en el contexto presente, la consideraremos solamente bajo el punto de vista de la antropología social, para ver que Ibn Jaldún, como hombre de ciencia, describió las características sociales de un grupo humano de-

terminado, características que él mismo observó en el siglo XIV con una perspicacia enorme, en el proceso de desarrollo de su *'ilm al-'umran*, su "ciencia de la organización social", como queda indicado por Julio Caro Baroja, sobre el cual se basa gran parte de este análisis (Caro Baroja 1957: 11-58), y por el autor de estas líneas (Hart 1993, especialmente bibliografía).

Quizás su contribución más famosa fue el estudio de la descomposición de las dinastías norteafricanas, tales como los Hafsidas y 'Abd al-Wadidas en las actuales Tunicia y Argelia, y los Marinidas en las actuales Argelia y Marruecos, hasta la época en que escribió. Sin la ayuda de sus escritos hubiera sido imposible para Georges Marcáis reconstruir las etapas de la invasión hilaliana (en la segunda mitad del siglo XI después de J.C.) y para E.-F. Gautier dar luz sobre los llamados "siglos oscuros" de la historia del Maghreb. Durante el curso de su carrera política, este hombre de acción sirvió, conmensurado por sus intereses más bien que por sus escrúpulos, a los Hafsidas (de Túnez), los Marinidas (de Marruecos), los Nasridas (de Granada) y los 'Abd al-Wadidas (de Argelia), más tarde vivió entre los árabes nómadas con el fin de levantar contingentes entre ellos. En cualquier lugar, este caballero tunecino ocupó puestos de selección que le permitieron seguir los acontecimientos y juzgar a los hombres de su época. Fue dotado de un espíritu crítico y de una curiosidad científica tan excepcionales que Gautier (el vulgarizador más grande entre los historiadores franceses coloniales del Maghreb: cf. Gautier 1952), no tuvo éxito al incluirle en el mismo plano que Anibal y San Agustín —y en lo que respecta a la sociología y la etnografía maghrebí, mucho más todavía.

Al contrario de los cronistas musulmanes medievales (tales como al-Bakri, ibn Hawqal y al-Maqrizi), Ibn Jaldún siempre tuvo el cuidado de averiguar el valor de sus fuentes, no según criterios religiosos sino racionales. No se contentó con enumerar los hechos, quiso comprenderlos y, cuando fue posible, explicarlos. Tuvo una concepción de la evolución histórica y también de la evolución cultural guiada por la observación de acontecimientos contemporáneos. Impresionado por la coexistencia de desiertos y de regiones fértiles, éstas habitadas por grupos sedentarios, aquellas recorridas por nómadas, concluyó que la vida nómada, *badawa*, precedió y engendró la vida sedentaria, *hadara*. Los nómadas sencillos y puros, totalmente dedicados a los intereses de la familia, del linaje (del cual hablaremos más tarde, de manera detallada) y de la tribu realizaron, debido a sus cualidades militares, con-

quistas que les enriquecieron pero que los corrompieron igualmente, porque posteriormente fueron expulsados por otras tribus toscas y valientes. Fue sobre todo entre los nómadas y los beduinos, entre los que subsistió esa solidaridad agnática y la devoción a sus intereses colectivos, lo cual Ibn Jaldún designó por el nombre de *'asabiya*, una fuerza esencial de estados debida básicamente a la dinámica de los principios agnáticos, o sea, de la descendencia unilineal por vía paterna. Su moralidad fue superior a la de la gente urbana, corrupta y degenerada.

Según Ibn Jaldún, la historia muestra que los reinos nacen, se desarrollan y mueren, pasando por cinco etapas de desarrollo en la dimensión del espacio y por cuatro generaciones o ciento veinte años en la del tiempo. El mismo Gautier insistió igualmente sobre el desprecio de Ibn Jaldún por la tierra, el paisano y el ciudadano, y sobre las concepciones biológicas y genealógicas, sobre todo, de este historiador genial a quien el substrato geográfico de la historia le fue siempre extraño.

Fue menos la península arábiga, la *yazirat al-'arab*, que el Maghreb, el que inspiró a Ibn Jaldún en esta filosofía pesimista sobre las relaciones entre nómadas y sedentarios. También la parte de su historia universal, *Kitab al-'Ibar*, que fue separada y traducida por el Barón de Slane bajo el título inventado por él de, *Historia de los Bereberes*, queda como la fuente esencial, sobre todo para el siglo XIV, cuando se organizaron los reinos herederos de la potencia almohade. A la inteligencia extraordinaria de la cual hizo gala Ibn Jaldún, y a la originalidad vigorosa de sus criterios, se puede añadir una documentación de primera mano, porque el historiador fue también colaborador de varios de los soberanos de los cuales nos cuenta sus historias.

Pero aquí no se trata de los principios históricos de la *Historia de los Bereberes*, con su clasificación triangular y bastante arbitraria (lo que fue más bien culpa del traductor de Slane más que del propio Ibn Jaldún) de todos los bereberes de África del Norte en las "razas" de los Masmuda, Sinhaya y Zanata —una clasificación hoy en día, según nuestro propio criterio, totalmente desprovista de valor funcional (cf. Hart 1982)— sino de la *Muqaddima*, sus "Prolegómenos", en donde reside el genio verdadero de Ibn Jaldún. La cual vamos ahora a comentar más detenidamente.

Dentro del cuadro sociocultural musulmán tradicional del mundo del Maghreb-Mashreq, se dan dos clases de grupos que habitan o viven en el campo: por un lado, los agricultores sedentarios, y por

otro, los nómadas pastoriles. Dentro de este segundo grupo, se establece claramente otra división: hay que considerar, por un lado, los que guardan vacas, ovejas y cabras y, por otro, los que guardan camellos. Este último es un animal que vive en los ambientes desérticos que son bastante inhospitalarios para los demás animales.

Los pastores del primer grupo no van a las regiones desérticas porque allí les faltan las zonas de pastoreo necesarias para sus animales. Ibn Jaldún piensa que a este grupo pertenecen gran número de bereberes, de turcos y de turcomanos y sus parientes. Pero los camelleros son los nómadas del desierto y dice que necesitan hacer grandes desplazamientos con sus rebaños para buscar pastos adecuados. Rechazados de las llanuras altas por los rebaños destinados a la guardia de dichas regiones, se vieron forzados a trasladarse a lo más profundo del desierto, para evitar el castigo y las represalias por sus incursiones anteriores. De este modo se convirtieron en hombres muy feroces, y los habitantes de las ciudades les miraban como si fueran bestias salvajes indómitas y rapaces. Así son los árabes (en el sentido de beduinos, queda entendido) y otras gentes semejantes, como los bereberes nómadas, los "Zanata" de la Mauritania Occidental, los kurdos y afghanos nómadas, los turcos y turcomanos nómadas de los países del Mashreq. A pesar de esto, los árabes están más acostumbrados a la vida desértica, son más rústicos y hacen viajes más largos que otras etnias nómadas, porque se ocupan exclusivamente de sus manadas de camellos, mientras los demás necesitan pastorear sus rebaños de ovejas y de cabras a la vez.

Ibn Jaldún no nos dice nada sobre los factores geográficos o sobre la influencia del clima en la vida de los hombres, por ejemplo, pero sí subraya la importancia de sus formas de vida, y muestra a los investigadores del futuro la posibilidad de agrupar, en un ciclo cultural, las gentes y sociedades musulmanas que habitan las regiones del Turkeistán chino hasta la costa del Sahel sahariano occidental, a lo largo de los grandes desiertos secos (o secos y templados) asiático y africano. Muestra también la diferencia que existe entre ellos y los residentes de las zonas que abordan el desierto. Los desiertos secos son todo el Sahara, el cuerno de África Oriental (Somalia), toda la península arábiga y el margen del Golfo Pérsico y el Océano Índico hasta el Pakistán; los desiertos templados son aquellos localizados alrededor del Mar Caspio y del Turkeistán. Hay que indicar que la mayor parte de Marruecos escapa a esta división, pero esto ocurre porque no es un país desértico, y la división que Celerier hizo en 1938 de las maneras

y formas de vida marroquíes (grandes nómadas en el Sahara y al nordeste hasta casi Oujda, pequeños nómadas de las llanuras atlánticas, agricultores sedentarios de Yebala, del Rif y del Alto Atlas occidental, y transhumantes del Medio Atlas, del Alto Atlas central y del Saghru), aunque más simplificada que las clasificaciones posteriores de Martín, Jover, LeCoz, Maurer y Noin (1964) o de Despois y Raynal (1967), está basada directamente sobre las indicaciones de Ibn Jaldún.

Ibn Jaldún postuló una relación causal entre el nomadismo pastoril, el desierto y la expansión del Islám. El desierto es para él una especie de mar sobre los bordes del cual hay puertos y en el interior existen islas. Pero en realidad lo que lo caracteriza no son tanto los puertos ni las islas como su propia inmensidad. Según el punto de vista humano, el desierto tiene su propia fisonomía, y la mar igual, y las personas que habitan cada uno de ellos son personas poéticas, el marinero y el nómada camellero. A los dos se les ha atribuido características extremas desde todos los puntos de vista, y una de éstas es un cierto estado de inocencia primitiva: el hombre en el "punto cero" en la dicotomía entre la naturaleza y la cultura. Aquí puede hacerse la observación siguiente: Ibn Jaldún está en la línea de aquellos sociólogos que han opuesto las huellas, un poco primarias, de las gentes del campo a las más intelectualizadas y sofisticadas de la gente urbana, considerando, a pesar de esto, que no se puede dar la primacía a los segundos. En primer término, Ibn Jaldún cree que la vida del campo debió preceder a la vida urbana y que, en realidad, las ciudades deben sus orígenes al campo, la matriz de toda cultura y de toda sociedad. En segundo término, Ibn Jaldún piensa que los campesinos son menos corruptos que los ciudadanos, y también más valientes, porque la sumisión a ciertas clases de autoridad quita la valentía y anula la necesidad de la propia protección. Aún hoy se pueden ver los ecos de esta idea en las obras del sociólogo alemán Toennies y en las *folk-cultures* del antropólogo norteamericano Redfield.

Pero dejando esto de lado, vamos a seguir con la exposición de las opiniones de Ibn Jaldún, que establece una diferencia (la cual tiene un gusto muy moderno) entre lo que puede definirse como la "seguridad" obtenida por medio de la represión policial urbana y, la "solidaridad" propiamente dicha de las comunidades rurales y especialmente de los nómadas pastoriles.

En cuanto a las instituciones fundamentales de los nómadas, según Ibn Jaldún, las dificultades de sobrevivir en el desierto crean una

situación en la cual, solamente las personas o los grupos familiares que tienen el espíritu de la solidaridad en un grado extraordinariamente alto, pueden considerarse allí como si estuvieran en un ambiente adecuado. Pero esta solidaridad del nómada camellero no es una solidaridad generalizada sino, como la gran mayoría de las cosas que tienen mucho efecto sobre el individuo en su vida cotidiana, ofrece límites y contornos muy precisos. Y solamente entre los pueblos que conviven o que viven unidos por lazos de parentesco, entre personas que tienen la misma sangre, puede encontrarse este concepto de solidaridad con todo su vigor.

Esta clase de solidaridad descrita por Ibn Jaldún es una forma extrema de lo que el sociólogo francés Emile Durkheim definió a finales del siglo XIX como la "solidaridad mecánica", o sea, fundamentada en la existencia de un derecho fuertemente represivo y una fe religiosa muy intensa. Y de hecho, aunque equivocadamente, Durkheim empleó un concepto semejante al de "encajonamiento" para describir las unidades sociales de los bereberes kabilianos de Argelia, basado en el trabajo realizado sobre ellos por Hanoteau y Letourneux (Durkheim (1893) 1960, 1966; Hanoteau y Letourneux (1872-73), 3 tomos, 1893). Las obligaciones que esta clase de solidaridad impone sobre cada hombre están limitadas en su número pero son muy determinantes. Antes de analizarlos, valdría la pena comentar el vocablo que emplea Ibn Jaldún para designarlas, el de *'asabiya*.

El Barón de Slane tradujo este vocablo por *esprit de corps* o más sencillamente por "solidaridad". Un autor musulmán lo ha traducido luego por "vitalidad"; el diccionario árabe-francés de Belot lo traduce por "fanatismo, sectarismo, espíritu de partido y parentesco en la patrilinea" (Belot 1964: 499). Para nuestras propias investigaciones, ésta última significación es de lejos la más importante. En una combinación de todas las definiciones que acabamos de mencionar, Surdon y Bercher han traducido el mismo vocablo por "solidaridad agnática" (Surdon y Bercher 1951: 20), o sea, solidaridad basada sobre la consideración de parentesco y de descendencia por vía paterna en su forma más estricta, con el resultado de que, para el individuo, la unidad social más digna de consideración es aquella formada por un número mayor o menor de hombres contemporáneos que descienden de un grupo relativamente reducido de antepasados propios, en varias generaciones, desde el padre al abuelo, y de éste al bisabuelo, siempre en descendencia unilineal, por línea paterna o agnática solamente. Así es

que para nosotros, *'asabiya* no es solamente la "descendencia" agnática sino la agnación en todos sus aspectos, o sea, la dinámica, el proceso de la agnación, la agnación en trance de *agir*, por así decirlo. Ibn Jaldún señala la importancia de la *'asabiya* basándose en estas palabras del Profeta: "Aprended vuestras genealogías lo suficiente para saber quienes son vuestros parientes más próximos, y para hacerles el bien". A esto, Caro Baroja ha añadido que en el Sahara occidental hace falta que un hombre sepa sus siete abuelos paternos si no quiere pasar por ignorante. En muchos casos, gracias a este conocimiento genealógico, se puede llegar al fundador de la tribu o *qabila* (cf. también Maillo Salgado 1987: 135-136), o del clán o de la sección —que se llama *fajdha* en el Sahara y *fajadh* o *hamula* en Arabia Saudí—. Esta última resulta ser también, en muchos casos, la unidad social más importante en la vida de los nómadas. En no importa qué grupo resultará fácil establecer un linaje de siete generaciones ascendentes porque generalmente, los representantes de las tres últimas viven todavía, en proporción distinta, pero dando una cierta autoridad a los miembros más viejos, a los representantes aún vivos de la tercera generación, (Caro Baroja 1957: 27-28; Maillo Salgado 1987: 33-34).

Seguiremos más adelante con algunas teorías de Ibn Jaldún; pero como ya hemos llegado a la cuestión fundamental de la solidaridad agnática representada en su concepto de *'asabiya*, conviene volver ahora al concepto del linaje, especialmente del patrilineaje, sobre el cual se basa la noción de la segmentariedad y de los sistemas de linajes segmentarios en la antropología social actual. Pero tomando toda evidencia, aunque el análisis de Ibn Jaldún no alcanzó exactamente tal punto, sí llegó a otro bastante cercano a él.

II. EVANS-PRITCHARD, EL LINAJE AGNÁTICO, GRUPOS DE DESCENDENCIA Y LA TEORÍA DE LA SEGMENTARIEDAD

El linaje agnático o patrilineal, siempre considerado dentro del cuadro de los otros linajes del mismo orden, es decir, dentro del cuadro de lo que se llama en antropología social un *sistema segmentario* o, dicho de manera más completa, *sistema de segmentación de linajes*, con todo lo que esto implica, forma parte, sobre todo, de una serie de niveles segmentarios con la fisión del nivel más bajo cambiándose por la fusión del más alto, y con el balance y la oposición entre segmentos

del mismo orden y, más o menos del mismo tamaño, formando la llave de un sistema en el cual cada segmento funciona como un espejo del segmento inmediatamente superior. Dicho linaje es la llave de la estructura sociopolítica y, en un sentido más activo, del mantenimiento del orden social de los grandes nómadas, tales como los beduinos y los saharianos o *sahrawa* y los otros pueblos que Ibn Jaldún consideró como semejantes a ellos. Se ha observado como constituyente de la llave de toda la estructura, no solamente de todas las sociedades tribales musulmanas, sean beduinas, bereberes, kurdos o afghanos (con la excepción de los Tuareg del Sahara central y sur, quienes reconocen la descendencia uterina o matrilineal), sino también para muchas sociedades tribales del África negra. Si Ibn Jaldún en el siglo XIV estableció los principios de la agnación árabe, la *'asabiya*, hay que decir que Sir Edward Evans-Pritchard (1902- 1973), uno de los antropólogos británicos más destacados de nuestro siglo, estableció los principios de la segmentación o de la segmentariedad con sus trabajos de campo sobre Los Nuer (Evans-Pritchard (1940, 1950) en el Sudán nilótico, y los aplicó luego a los beduinos de la Cirenaica en Libia oriental en otro libro sobre Los Sanusi de la Cirenaica (Evans-Pritchard (1949), 1971). En este sentido, para las tribus musulmanas, la segmentación, sobre todo en el modelo provisto por informantes de mayor edad, representa la acción, el proceso de la *'asabiya*, con cada nivel segmentario interpretado como una mónada de los demás, funcionando verticalmente en el tiempo o en la historia, y con su repartimiento continuo de tribus en secciones o clanes, de éstas en subsecciones o subclanes, y éstas últimas en linajes, cada una con su propio nombre y su propio territorio bien definido, funcionando horizontalmente en el espacio.

Como tenemos que considerar todo este cuerpo de teoría antropológica más detenidamente, sería apropiado mirar sus bases, y aquí seguiremos el trabajo de Bohannan (1963). En todos los lugares estudiados, la familia se basa sobre tres tipos de parentesco: 1) lineal, 2) colateral y 3) afinal. Si los tres están presentes, el resultado es, por definición, una familia nuclear o elemental de padre, madre e hijos de ambos sexos todavía no casados. Ahora, si de estos tipos se quitan solamente los parientes afinales, o sea, los parientes por matrimonio o parientes políticos, nos quedamos con un grupo de parentesco cognático, un grupo emparentado por la sangre. De éste el único ejemplo es el antiguo *sib* anglosajón, interpretado así por Radcliffe-Brown (Radcliffe-Brown 1951: 15-18).

Ahora bien: si se quitan los parientes del grupo cognático, salvo aquellos que están emparentados con el "Ego" (el Yo, el propio informante, el punto focal de la genealogía), el resultado es, o bien un grupo agnático, en que los miembros están emparentados por la descendencia entre varones, o bien un grupo uterino, donde los miembros están emparentados por la descendencia desde las hembras. Los grupos de las dos clases ascienden a un solo antepasado o a una sola antepasada. De este modo los grupos agnáticos y los grupos uterinos son, ambos, grupos de descendencia unilineal: los grupos uterinos son grupos matrilineales (tales como los Tuareg, algunos grupos africanos y muchos grupos amerindios) y los grupos agnáticos son grupos patri-lineales.

Ahora bien, si un grupo de descendencia unilineal está estructurado interiormente en genealogías, forma un linaje. Es decir, que todos los miembros de un linaje son capaces de trazar su ascendencia a un antepasado común, peldaño a peldaño. Pero a pesar de esto hay grupos de descendencia unilineal que no están estructurados interiormente según el principio genealógico, y éstos son clanes o secciones. Sus miembros afirman que son todos descendientes de "X" pero no emplean el método genealógico para organizar su estructura interior de grupo. Bohannan, a quien debemos este análisis, piensa que la palabra "clan" debe ser reservada para grupos de descendencia unilineal que no están estructurados según principios genealógicos. Nosotros creemos que cuando se trata de tribus musulmanas, sería preferible emplear la palabra "sección" para las divisiones primarias, del nivel más alto de una tribu, a pesar de que todos sus miembros conozcan o no todas las etapas genealógicas del antepasado de la sección, lo que varía mucho entre la tribu, la región y las circunstancias en que se produzca. Por el momento puede considerarse válida la distinción hecha por Bohannan. En cuanto al linaje, sus miembros recuerdan todos los antepasados, nombre por nombre y etapa por etapa, hasta su fundador, mientras en la sección y aún en la subsección, que es siempre más grande que el linaje, sus miembros no son capaces de recordar a todos sus miembros (Bohannan 1963: 125-142).

Del linaje nos vamos directamente ahora al sistema de linajes, y de estos hay dos tipos: uno que funciona sobre el principio llamado "oposición segmentaria" por Evans-Pritchard, y otro que funciona sobre el principio llamado "columna vertebral" por Bohannan (ibid.: 137-139). Relacionado con éste último hay un criterio de relevancia: si existe un

título indivisible o una propiedad inmobiliaria indivisible que está asociada con el linaje, el resultado es un sistema organizado sobre el principio de columna vertebral (tales como los Yoruba de Nigeria, y la sociedad de Dahomey, en África occidental); y si no es el caso, se trata, según Bohannan, de un sistema de oposición segmentaria.

El grupo de descendencia (designado, en orden descendente, como linaje máximo, linaje mayor, linaje menor y linaje mínimo) queda expresado verticalmente en la dimensión temporal, mientras la unidad territorial (designada, en orden descendente, como sección tribal primaria, sección tribal secundaria, sección tribal terciaria y sección tribal cuaternaria), al contrario, queda expresada horizontalmente en la dimensión espacial. De este modo la unidad territorial no es otra —idealmente, por lo menos— que el sistema segmentario proyectado sobre el terreno.

En la terminología de Evans-Pritchard, un área clánica consiste en dos (o más) segmentos primarios o linajes máximos —o secciones tribales primarias— con sus áreas territoriales. Una tribu es la unidad tribal territorial que corresponde a un clán en la misma manera en que un segmento primario (o una sección primaria) corresponde a un linaje. Así la relación tribu-clán es exactamente lo mismo que la relación segmento-linaje, la única diferencia consiste en que está puesta sobre un nivel mayor de abstracción. Pero como dice Bohannan, y con razón, hay que redefinir la palabra “clán” cada vez que se emplea, y por esto, hoy en día casi no se emplea.

Un problema principal que se obtiene de la relación entre unidades territoriales y grupos de descendencia (o de parentesco), es el de calcular el porcentaje de miembros agnáticos del linaje que corresponda a una unidad territorial, dada entre todos los varones adultos que viven dentro de esta unidad. Entre los Tiv de Nigeria central, estudiados por Bohannan, hay una correlación muy alta, del 83%, mientras entre los Nuer del Sudán nilótico, estudiados por Evans-Pritchard, esta cifra baja hasta solamente el 45%, menos de la mitad del total, indicando así que hay un gran aumento entre ellos de grupos de clientes u otros grupos no emparentados. Yo mismo encontré entre las seis tribus del Rif central del Norte de Marruecos un porcentaje medio de exactamente el 50% de linajes verdaderamente autóctonos, de los cuales los Aith Waryaghar, el 59%, se encuentran cómodamente por encima de la media (y entre su sección montañesa de los Aith Turirth del Yabal Hmam, este porcentaje sube al 69%), mientras que para los Ibuqquyen

es solamente del 42%, para los Aith 'Ammarth el porcentaje más bajo de la región, un 31% (y su propio nombre indica “gente del llenamiento”, porque según la tradición de origen su territorio estuvo originalmente vacío y luego fue ocupado por diversos grupos de linajes de todos los lugares del Rif y del norte marroquí), y para los Igzinnayen, algo más alto, el 35%, mientras para los Axt Tuzin, algo más de la media, el 55%, y para los Themsaman, aún más alto, el 78%. Para los bereberes de la gran supertribu sur-marroquí de los Ait 'Atta del Alto Atlas central, del Saghru y de los oasis del Dra y del Tafilalt, la cifra general sube al 85%, más aún que entre los Tiv, y llega hasta el 94% para los Ait 'Atta de la comunidad de Usikis, sobre la vertiente sur del Atlas central, una cifra verdaderamente astronómica (para más detalles, cf. Hart 1976, 1981).

Para recapitular, se puede definir una tribu como un grupo o una agrupación que es coherente y autónoma en su vida social y política y que ocupa o reclama un territorio particular. De la misma manera, se puede definir un linaje como todos los descendientes en una sola línea, o sea, los descendientes unilineales de un individuo particular por un número determinado de generaciones. Un linaje patrilineal o agnático consiste en todos los descendientes, por vía paterna, de un solo antepasado varón; y un linaje matrilineal consiste en todos los descendientes, por vía materna, de una sola antepasada. Se pueden emplear igualmente las palabras “patrilineaje” y “matrilineaje”. En donde los miembros vivos de un linaje forman un grupo social reconocido, éste puede denominarse linaje-grupo. Un gran linaje-grupo, o sea, un grupo cuyos miembros están separados por varias generaciones del antepasado-fundador, puede repartirse todavía en segmentos o sublinajes, cada uno consistente en los “descendientes de algún descendiente” del antepasado-fundador. Hace falta indicar que el mismo fundador y sus descendientes que forman las cabezas de los sublinajes pueden considerarse como ápices de ellos. Cada miembro del linaje, se entiende, tiene que ser capaz de trazar su ascendencia hasta el antepasado-fundador mediante peldaños genealógicos.

En la mayoría de las sociedades el linaje es exógamo, es decir, que sus miembros se casan generalmente fuera de él; pero la gran excepción a esta regla es precisamente la de las sociedades árabes beduinas. También lo es de las tribus bereberes del Alto Atlas central marroquí, tales como los Ait 'Atta —aunque los rifeños no ponen mucho acento sobre esta tendencia—. Las tribus kurdas de Iraq y de Irán, y las tribus

pajtunes de Afganistán y de Pakistán, son otras que muestran esta preferencia, no solamente árabe sino musulmana en general, para esta segunda forma de matrimonio que es la endogamia, el casamiento con la hija del hermano del padre (que se llama *bint al-'amm* en árabe, *yillis n-'ammi* en bereber tamazight del Atlas, *yiddyis n-'azizi* en bereber tharifith o rifeño y *tarla* en pajtu), o sea, con la prima patrilateral paralela. Es una forma de matrimonio practicada en todo el Norte de África y el Oriente Medio islámico, y en muchos sitios es la forma preferida.

Finalmente, se puede definir un clán o una sección como un grupo de personas de ambos sexos que son todos descendientes unilinealmente de un solo individuo, pero dentro del cual la exogamia no es necesariamente un factor de importancia. En el clán también es raro que sus miembros suelen trazar sus ascendentes, etapa por etapa, y genealógicamente, hasta el fundador. Pero a pesar de ésto hay varias instancias en las cuales se ha producido este hecho, como entre los beduinos nómadas del Medio Oriente y del Sahara, e igualmente entre bereberes transhumantes del Marruecos central, y entre pajtunes de la frontera Noroeste de Pakistán. Los cuatro, tribu, clán o sección, y linaje, tienen siempre sus propios nombres y sus propios territorios — y el nombre del territorio es muchas veces distinto del nombre del grupo social que vive en él.

III. IBN JALDÚN Y LOS NÓMADAS BEDUINOS Y SAHARIANOS

Ahora volvemos a Ibn Jaldún o, más exactamente, a la interpretación sociológica de su *Muqaddima*, en nuestra opinión la mejor que existe hasta la fecha, facilitada por Caro Baroja (Caro Baroja 1957: 11-58). Ibn Jaldún piensa que el linaje agnático es la llave de la estructura social de los grandes nómadas, los árabes beduinos y saharianos y otras gentes semejantes. En ningún ambiente, salvo quizás el del desierto, tienen la pureza de sangre y el linaje tanta significancia. El hecho de descender de un determinado personaje, de tener conciencia del número de ascendentes que figuran entre él y el individuo que habla (Ego o Yo), de saber cuáles son las otras personas de las que descende y en qué grado se relacionan con aquél que habla, estos son los hechos por los cuales los europeos dados a la genealogía se pre-

ocupan poco o nada. Hay en verdad un gran orgullo en el árabe que considera su linaje, pero es más grande aún la satisfacción que siente al comprobar que, mediante su conocimiento, puede mover a otros hombres para ejecutar ciertos actos, lo cual le sirve de escudo protector o de garantía (ibid.: 28).

Íntimamente ligado con el concepto de la solidaridad agnática o '*asabiya* está el de la "deuda de sangre" o *diya* —mientras que el acto de tomar venganza se llama *tha'r* en árabe clásico, y entre beduinos—. El acto de pagar o cobrar esta deuda se encuentra condicionado exactamente y de manera muy puntual por el linaje, y aunque en cada región hay pequeñas variaciones con respecto a su pago, en esencia el esquema seguido es siempre el mismo. Entre los pastores beduinos, como en todas las sociedades constituidas por un número muy limitado de hombres, la pérdida de uno de ellos (o su invalidación para la actividad guerrera), es de una gravedad difícil de imaginar por personas que viven en un núcleo urbano superpoblado de Europa o de América del Norte. De este hecho se obtiene la importancia de la "ley del talión", y también la de la "deuda de sangre", que en la práctica se sustituye por ella, fijando el valor de la vida de un hombre en una cantidad de ganado que en el Sahara occidental, según el rito musulmán *malekita*, solía ser (teóricamente, al menos) la de cien camellos (ibid.: 29; Arevalo 1939: 37; y cf., sobre todo, el *Qur'an*, II, 178, y XVII, 35). La misma cantidad se daba también teóricamente entre los árabes nómadas Kababish del Sudán del norte (Asad 1970: 108), y más recientemente en Somalia del norte (Lewis 1961: 84), mientras que entre los beduinos Rwala de Jordania y la parte noroeste de Arabia Saudí fue, antes de la Primera Guerra Mundial, una yegua, cincuenta camellos y el equipaje completo para un jinete camellero (Musil 1928: 493). En Arabia Saudí, también, desde la década de 1930, con la unificación del reino por el monarca 'Abd al-'Aziz ibn Sa'ud (y los comienzos de la exploración para buscar petróleo), el importe de la *diya*, bastante variable, ha sido expresado siempre en dinero, en metálico, como lo es actualmente en el Sudán (Asad 1970: 108). Pero a pesar de que la venganza hoy en día está "maldita" por la burocracia saudí y por la intervención del estado en un asunto que es visto todavía por sus participantes como completamente familiar —sobre todo dada la encarcelación actual del asesino durante meses o años cuando buscaba el importe de la *diya*, y así también dejando a sus agnados abiertos a represalias por parte del otro linaje (Lancaster 1981: 79)—,

una nota constante que se encuentra en todas las fuentes es que el importe del precio de la sangre para una mujer es y, queda exactamente, en la mitad del que se aplica para un hombre.

El importe de la *diya*, si no ha ocurrido más de una sola muerte, es pagado o recibido por la sección o el clán, *fajdha*. Si han ocurrido más muertes, se reparte entre la *qabila*, la tribu. Cada sección tiene su propio derecho consuetudinario especial con relación a algunos aspectos de la ley general; y esto parece que es o fue lo mismo en todas las regiones en donde se encuentran los beduinos, sea en Egipto o en Arabia. Burckhardt, por ejemplo, hace más de un siglo y medio, expresó la fórmula que se emplea para contar las cinco etapas generacionales necesarias para determinar el grado de parentesco entre ambas personas de una manera bastante positiva (Burckhardt 1830: 85-86), pero citamos aquí el análisis de Musil, realizado un siglo más tarde, que dice:

“Una manera fácil de determinar si “X” pertenece al mismo grupo de parentesco que “Y” es contar en sentido ascendente desde “X” hasta el antepasado común de “X” e “Y”, y luego contar en sentido descendente hasta “Y”. Puesto que nada más que cinco individuos son contados entre “X” e “Y”, y puesto, también, que el antepasado común de “X” y de “Y” no está separado de ambos por más de tres generaciones, “X” e “Y” pertenecerán entonces al mismo grupo de parentesco. Esta concepción del grupo de parentesco explica por qué cada beduino conoce a su bisabuelo, mientras que su tatarabuelo es totalmente ignorado” (Musil, 1928: 48).

Hay que recordar también la importancia de los factores duales de balance y oposición de segmentos dentro de un sistema de linajes segmentarios, los cuales están expuestos por el famoso proverbio árabe que dice: “Yo contra mi hermano; mi hermano y yo contra nuestros primos; mis primos, mis hermanos y yo contra otro linaje de nuestra sección; nuestra sección contra otras secciones de nuestra tribu; y nuestra tribu contra otras tribus vecinas”.

Pero Lienhardt, por ejemplo, después de darnos un diagrama que muestra la función teórica del balance y de la oposición entre segmentos dentro de cualquier sistema teórico de linajes segmentarios, admite que las realidades políticas son más complejas y variadas que las indicadas por su paradigma. Entre los árabes, también, los linajes que proveen los chejes, si no tienen mucho poder verdadero, pueden intro-

ducir algún elemento de control personal en los asuntos de segmentos de linajes. O como entre los Somalíes, un linaje o grupo de linajes podría haber crecido numéricamente y en fuerza combativa hasta tener más poder que los otros grupos de la misma descendencia, con los cuales estuvo anteriormente más o menos igualado. El balance efectivo representado en el paradigma, que parece mantenerse entre los Nuer, está ya invertido; y entonces, como dice Lewis (1961), otros principios entran en la acción política en forma de contratos y alianzas entre linajes diferentes. En algunos casos estas alianzas pueden efectuarse entre linajes emparentados sólo mediante mujeres. En la lógica y en la realidad, el principio del linaje en la política es obviamente inconsistente con la centralización de la autoridad, porque funciona por la distribución igualitaria de poder entre todos los segmentos del linaje. De este modo, no es sorprendente aprender del mismo estudio mediante el que la élite política de Somalia está poco dispuesta a hacer referencias de sus afiliaciones de clán y de linaje. A pesar de los esfuerzos cohibidos que se hacen en Somalia para aflojar la fuerza de los lazos tradicionales y para animar el desarrollo de lealtades más amplias y menos restringidas, el contrato y la calidad que ofrece ser miembro de un clán continúan guiando las vidas de la mayoría; y hasta la política moderna de partidos, que ha acabado últimamente en una desastrosa guerra civil, sigue todavía afectada por las afiliaciones de clán (Lienhardt 1964: 73-74).

Volviendo otra vez a los beduinos, hemos visto ya pruebas abundantes sobre el hecho de que el conocimiento de sus antepasados es absolutamente esencial para cualquiera de ellos. Estar encuadrado en un linaje vale tanto como encontrarse protegido —por la protección del parentesco— y de aquí viene la posibilidad, que existe en todos los países en donde se encuentran beduinos y nómadas, de compilar grandes cuadros y árboles genealógicos (cf. von Oppenheim, Braeunlich y Caskel, 4 tomos, 1939-1968). Hay que insistir en que los viejos notables y las familias árabes recuerdan e interpretan estas genealogías de modo muy distinto al que se podría imaginar normalmente. En efecto, los europeos están acostumbrados a considerar el linaje desde un punto de vista histórico, que podríamos definir como “descendente”. Este punto de vista tiene su primera y más grande expresión en el *Génesis*, en donde se comienza a enumerar a los antepasados de los israelitas y otros pueblos desde el más antiguo, Adán, pasando luego a los más modernos. Pero este punto de vista no es el del beduino. El linaje tiene

para él un valor actual, funcional, que podemos definir como "ascendente". Partiendo del individuo vivo se va remontando hacia su padre y abuelo, empleando la fórmula conocida de *Fulan ibn Fulan ibn Fulan...*

El linaje "ascendente" sirve para fijar la posición propia de modo efectivo. El "descendente" ya es pura historia. Sin embargo, hace falta decir también que si el beduino fija su propia posición dentro de su linaje de una manera ascendente, es también perfectamente capaz de repartir su tribu en secciones, éstas en subsecciones, y éstas últimas en linajes mediante el empleo del proceso "descendente" —lo que es, en efecto, la norma entre bereberes marroquíes—. En otros aspectos las instituciones sociales de los nómadas pueden reducirse a fórmulas muy sencillas y presentan rasgos de una gran simplicidad. Caro Baroja infiere que es una especie de abstracción matemático-biológica la que las rige o regula. Matemática en lo que tiene de numérico y de geométrico; biológica, puesto que están condicionados de un modo constante por la noción de la herencia. Tal abstracción se ajusta de modo bastante preciso a la economía pastoril nómada, en la cual los movimientos de hombres y de animales están condicionados por el cielo (y de aquí el desarrollo sorprendentemente profundo de la etno-astronomía entre los beduinos) y dentro de lo cual la tierra es algo siempre de importancia, pero a lo que hay menos ocasiones de referirse, por lo mismo que no permite la estabilidad, el asentamiento. Su tendencia a la abstracción matemático-biológica —que en Ibn Jaldún es bastante perceptible— lleva al árabe y musulmán prototípico, el beduino, a considerar que la pureza de sangre es algo semejante a un sentido que se extiende a más campos de los que nosotros le concedemos. Conviene, sin embargo, poner énfasis sobre el hecho de que esta pureza no tiene nada que ver con el concepto europeo (y sobre todo, alemán) del racismo, cuyos razonamientos se fundan en ideas desarrolladas por algunos biólogos e historiadores del siglo XIX. Para el nómada pastor no hay razas, físicamente consideradas, que puedan impurificar. Sólo existe para él el principio de la herencia por vía paterna; el origen de la mujer supone poco o nada. Ésta puede ser negra, esclava, cristiana de origen o de una tribu enemiga: el niño que de a luz heredará los atributos de pureza o impureza de su padre; pero hay casos en los que el hijo de una negra es visto por sus otros hermanos consanguíneos, hijos de un padre ilustre, con cierto desdén (Caro Baroja 1957: 29-31).

El principio de la herencia patrilínea tiene sus derivaciones o expresiones jurídicas y religiosas: el orden matemático que caracteriza a las leyes que tocan a la herencia de bienes terrenos, propios del rito malekita, parece trascender el campo de la experiencia religiosa. Cualquiera que haya tenido contacto con el mundo islámico sabe la importancia que se da dentro de él a la *baraka*, es decir, a la noción según la cual el linaje sirve también para transmitir, de generación en generación, ciertos poderes de origen divino y de carácter especial, ciertas "gracias" particulares. De este modo una familia de una sección de una tribu tiene la *baraka* para curar una clase de enfermedades; otra familia tiene la *baraka* para defender causas; otra para iniciar razzias o combates bajo buenos auspicios, etc. Incluso miembros de ellas, conocidos como personas de inteligencia inferior o de cualidades humanas insignificantes, disfrutaban de dicho poder, que, a veces, en algunos, llega a adquirir fuerza extraordinaria y aplicaciones casi universales. Cuanto más cerca se está, dentro de un linaje, de un hombre de gran santidad, de poderes maravillosos y fuera de lo común, más se participa de la herencia espiritual y taumatúrgica de aquel, exactamente como el heredero predilecto por línea paterna es el que dispone de la mayor cantidad de bienes, pues conocido es que, dentro de la familia, el patriarca tiene derecho a considerar más a un hijo que a otro por razón de su fidelidad, valor, inteligencia, etc. (ibid.: 31). A pesar de ser todavía un punto integral de la constitución marroquí decretado por el Rey Hasan II desde 1962, la primogenitura no tiene expresión en la ley islámica, en la cual todos los hijos heredan de su padre de manera igualitaria —y en la que, también, las hijas heredan la mitad de lo que heredan los hijos.

IV. OTROS MEDIOS DE ESTABLECER LA SOLIDARIDAD AGNÁTICA; LA LEY DE LAS CUATRO GENERACIONES

Este último no es el único caso en el cual parece romperse, en cierto modo, la estructura basada sobre la consideración del linaje en su forma más rígida, que sería la de valorar en sí mismo el hecho de la primogenitura. Hay casos en los cuales la solidaridad agnática se establece mediante un rito, según el cual, un hombre que ha huido de su tribu por cualquier motivo puede agregarse a otra, o "hacerse como si fuera de ella". Aún hoy en día entre los *sahrawa* o saharianos, y

también entre los bereberes del Atlas, se dan varias clases de pactos que establecen relaciones entre un hombre y otro, y en consecuencia entre varios grupos de hombres. Unos implican una igualdad absoluta entre los contratantes, otros una terrible y humillante sumisión de unos con respecto a los otros. El hecho de la agregación por la *'asabiya* y la *diya* fue muy frecuente en el Sahara occidental de los años 1950, según Caro Baroja (ibid.: 32). Puede decirse que hay tribus enteras, como la de los Rgaybat, por ejemplo, que han adquirido la fuerza y la densidad que tienen debido, en bastantes casos, a las facilidades que han dado para llevar a cabo dicha agregación. Ibn Jaldún escribe mucho a este respecto; y un hombre que ha llevado a cabo el sacrificio con que es sancionado se incorpora a la tribu. De este hecho se obtienen tres puntos: 1) tiene derecho a usar el patronímico propio de ella, y especialmente el del amigo y patrocinador; 2) goza de todos los privilegios que disfruta la tribu; y 3) participa igualmente en todas las obligaciones y especialmente en las que se determina la solidaridad agnática ya estudiada.

Esto ha sido la causa de confusiones en los linajes, de falsificaciones y de otros hechos, sobre los cuales Ibn Jaldún escribe como si hubiera hecho su propia encuesta sobre el terreno:

“Muchos jefes, en las tribus y grupos agnáticos, aspiran a genealogías, en las cuales quieren incorporarse, bien por atribuirse una virtud particular que existe en esta genealogía, como la bravura o la generosidad, o bien por razón de su renombre universal. Atraídos por ella, se introducen de una manera arbitraria en sus ramas. No saben a qué críticas está expuesta la legitimidad de su mando y a qué ataques se prestan respecto a su ilustración. Numerosas son las gentes que en nuestra época caen en este error” (ibid.: 32).

A continuación, recuerda algunos ejemplos de tribus o linajes forjadores de falsas genealogías (lo que, según parece, ha sido tan corriente en el mundo islámico medieval como en el cristiano, aunque de otras formas, con otras técnicas y por otras razones). Entre las que existen hoy en el Sahara occidental tenemos derecho a pensar que semejantes alteraciones del linaje, sobre todo en lo que se refiere a épocas remotas, han ocurrido de modo sistemático. Casi todos los saharianos o *sahrawa* pretenden entroncar con familias nobles árabes, cuando no con el mismo Profeta, y hablan con desprecio de aquellos habitantes de más al norte (o sea, de los bereberes marroquíes) o más al sur (o

sea, de los senegaleses, también musulmanes) que no tienen inconveniente en reconocer su ascendencia africana, ya sea blanca o negra. Esta preocupación hace que den casos de viejos informantes que pretenden conocer a sus ascendentes hasta entroncar con el patriarca Abraham.

Hay que indicar en cambio que el hecho de “fabricar” genealogías es una práctica bastante corriente entre bereberes atlásicos, para los cuales, como indica Gellner, los antepasados de linajes que forman parte de las tribus laicas no se multiplican más allá de la necesidad (Gellner 1969: 38). A estos, los *shurfa'* o *imrabdhen/igurramen*, linajes y hasta secciones o clanes enteros de descendientes del Profeta para los cuales sus genealogías, su *baraka*, su ropa blanca, su pacifismo y su oficio normal de árbitros de conflictos entre tribus laicas, forman parte íntegra de su repertorio, constituyen una excepción notable.

Pero, como indica Ibn Jaldún, no exageramos. La pureza de sangre y la limpieza de la stirpe no son suficientes para ser “noble”. Los israelitas antiguos, los hombres que poseen las genealogías más largas y más puras, no pueden ser considerados como nobles porque no viven libres de tributos y cargas humillantes. Ibn Jaldún tampoco estima la “nobleza urbana” y hace una observación significativa a este respecto:

“Hay que señalar aquí un error de Averroes (Ibn Rushd) cuando en el *Tratado de Retórica* extraído de su *Summa*, su libro sobre la ciencia primaria, trata del prestigio o fama y dice que una familia noble es aquella establecida desde hace muchos años en una villa. Quiero saber—añade— qué ventajas puede obtener una familia semejante si no posee el espíritu de solidaridad agnática que le asegure el respeto y la obediencia” (Caro Baroja, 1957: 33).

Siguiendo la interpretación de la obra de Ibn Jaldún que nos ha presentado Caro Baroja, éste indica que dicha solidaridad, dentro de las diferentes ramas de un mismo linaje, se presenta con vigor y fuerza muy distintos. Una de ellas se queda vinculada al derecho de mando, que está casi siempre en relación con el número de sus componentes, de los parientes más próximos del que lo ejerce y de los agregados. Indica además, la observación aguda de Ibn Jaldún de que los individuos que producen los cambios de postura y estima de cada sección y, la apreciación de la *qabila* o tribu en un ámbito más amplio se ajustan a caracteres que podríamos llamar “institucionalizados”. En efecto, los

rasgos siguientes de la estructura social de los nómadas son típicos: 1) el respeto a los ancianos, que sirven casi siempre de mediadores para concluir las guerras y llevar a cabo los pactos y acuerdos de todo orden; 2) la existencia de un grupo de jóvenes guerreros, considerados como lo más eficaz de la tribu para mantener el orden y llevar a cabo la vigilancia y defensa en los momentos de peligro; y 3) la fe en ciertos hombres santos que reprimen las tendencias a la oposición y del mal en determinados casos, y que guían en empresas bélico-religiosas (ibid.: 33-35).

La tribu o sección que posee un hábil consejo de ancianos y notables y un fuerte grupo de guerreros jóvenes se encuentra en condiciones óptimas. Si se caracteriza por tener sólo gente sabia y experimentada, puede sufrir coacciones y violencias; si en ella predomina el elemento guerrero, cabe que se la mire con cierta prevención desde el punto de vista religioso, por lo mismo que, con frecuencia, el hombre fuerte tiene pocos escrúpulos morales. Ahora bien: nada da más lustre en un momento determinado que el hecho de que surja en ella una de esas personalidades que han dirigido o fomentado todas las luchas sostenidas por el Islam desde la época de su fundación hasta nuestros días. Tal clase de hombres se caracteriza sobre todo por el don profético, según la descripción genérica que da de ellos Ibn Jaldún:

“El Altísimo ha escogido en la especie humana a ciertos individuos a los que concede el privilegio de conversar directamente con él. Habiéndolos creado para conocerle y habiéndolos también colocado como intermediarios entre él y sus servidores, les ha encargado enseñar a los humanos sus verdaderos intereses, de dirigirles con celo y preservarles del fuego del infierno, mostrándoles la vía de la salvación. A los conocimientos que Dios les comunica y a las maravillas que enuncia por sus bocas, añade la facultad de predecir lo que ha de ocurrir y de indicar los acontecimientos que permanecen ocultos al resto de los mortales” (Ibn Jaldún, traducción de Slane, pp. 184-185).

— Cuando estos individuos reciben las revelaciones divinas quedan en estado de éxtasis, o sea, completamente ajenos a todo lo que les rodea, lanzando sordos gemidos. No hace falta recordar ahora ejemplos de tales individuos, pero sí, hay que indicar que a la cabeza de los linajes suele haber con bastante frecuencia un hombre de grandes virtudes religiosas, mezcla de guerrero o, cuando menos, de agitador. Ésto mismo ocurre con las antiguas tribus, tanto en la época de los almorávides como en las más modernas, las de la actual Mauritania y Sahara occi-

dental. Lo que ya no se registra es aquella frecuencia o periodicidad con que los grandes líderes religiosos se dirigían hacia el norte, a la cabeza de guerreros nómadas, para implantar en las tierras ricas, en las ciudades populosas, una nueva dinastía: el dominio de ellos y de su familia como familia real. Sobre ésto escribió Ibn Jaldún las páginas más comentadas por historiadores y filósofos de su *Muqaddima* o *Prolegómenos*. Aquí no tenemos que insistir mucho sobre este punto, pero vale la pena recordar que Ibn Jaldún juzgaba que había una ley matemática que regía el destino de semejantes dinastías: la ley que podríamos llamar de las “cuatro generaciones”, según la cual el proceso de nacimiento, desarrollo y muerte de la dinastía tiene lugar en cuatro generaciones justas, ni una más ni una menos (Caro Baroja, 1957: 35-36).

Dentro de este desenvolvimiento describe los estadios siguientes:

A) El que precede el establecimiento del poder, es decir, un estadio preliminar o de exclusión, en que los individuos de una familia quedan fuera de todo mando y de la carrera de los honores, privados de atenciones y consideración.

B) El que puede considerarse como el primer grado de nobleza. Es decir, el del hombre que funda la gloria de su familia y que sabe muy bien por qué medios ha llegado a establecerla. Éste tiene todas las cualidades de energía y de talento necesarias a su fin.

C) El segundo grado, o sea, el del propio hijo del fundador. Éste aprende de aquél el modo en que debe conducirse, pero no lo sabe de una manera completa, pues el que oye contar un hecho no lo comprende igual que el testigo ocular o el que lo llevó a cabo.

D) El tercer grado: el del nieto del fundador, que se limita a marchar sobre las huellas de su predecesor, y a tomarlo como único modelo. No hace, sin embargo, las cosas igual que aquél; pues el simple imitador queda siempre por debajo del que trabaja seriamente de primera mano.

E) El cuarto grado: el del bisnieto. Éste se separa por completo de la vía seguida por sus antepasados, no considerando aquellas nobles cualidades para fundar y conservar la gloria de una familia. Suele distinguirse porque: a) desprecia a sus antepasados, b) cree en el derecho de nacimiento o de cuna, c) ejerce el despotismo mediante tropas mercenarias, y d) éstas le desprecian a su vez y se sublevan contra él (Ibn Jaldún, traducción de Slane, pp. 286-290).

Dejando ahora de lado cualquier discusión sobre si esta “ley” es absolutamente cierta o no desde el punto de vista numérico, conviene

insistir en que el proceso en sí mismo está observado con una claridad extraordinaria, como lo están también otros hechos relativos a la vida de los pueblos sedentarios y a las instituciones que los rigen. Conviene indicar también que la "ley de las cuatro generaciones", o sea, de ciento veinte años, parece tener un sentido espacial, o sea, que el radio del mando se va reduciendo de generación en generación. Claro es que hay excepciones y la dinastía actual marroquí de los 'alawitas, cuyos sultanes (y desde la independencia en 1956, reyes) han ocupado el trono sin interrupción desde mediados del siglo XVII hasta la fecha, forma una de las más grandes. Otra es la dinastía afgana de los durraníes, desde 1747 hasta 1973, casi dos siglos y medio; y la mayor de todas es la del Califato e Imperio Otomano basado en Turquía que duró cuatro siglos y medio (1453-1918). Pero éstas excepciones son todas posteriores a Ibn Jaldún y su época y en nuestra opinión no invalidan su regla.

Para terminar esta sección, desde el punto de vista del investigador moderno, los capítulos que Ibn Jaldún dedica a los nómadas forman la mejor introducción que cabe observar antes de empezar a estudiarlos directamente. Podrá discutírsele como filósofo de la historia, como sociólogo, como intérprete general de ciertos hechos. Pero nadie ha presentado los datos relacionados con la estructura social de los nómadas en una secuencia más armónica, y en una cadena mejor enlazada y convincente. Se puede indicar, otra vez, que en ella el "por qué" histórico y el "para qué" institucional se encuentran integrados de tal modo que se nos presentan como un todo funcional. Para Ibn Jaldún, sin embargo, el "cómo" es lo más importante. Supo ver que existían unos nexos entre la existencia de todo esto, que son los siguientes: 1) país desértico, 2) economía pastoril, nómada, con el camello como animal fundamental, 3) sistema de linajes patrilineales y patriarcales, y solidaridad agnática, 4) fuerte espíritu bélico, 5) monoteísmo teocrático, y 6) falta de desarrollo tecnológico.

Tales características han sido puestas de relieve, otra vez, por algunas escuelas etnológicas. La escuela histórico-cultural alemana pretendió que los musulmanes nómadas, por poseerlos, debían ser integrados en un gran ciclo cultural que comprendería a otros pueblos antiguos y modernos, incluyendo a los mismos indoeuropeos primitivos. Pocos aceptan hoy, en términos absolutos, la caracterización de los ciclos hecha por Graebner y Schmidt, a causa de la rigidez y el mecanicismo de que adolece. Bastantes son también los que no comparten ya las

opiniones de Bronislaw Malinowski, uno de los mayores deudores del método histórico-cultural: éste pretendió haber hallado, no por un método espacial y formal, pero sí por medio de otro conceptual más amplio, una especie de nexos racionales entre las funciones económicas, religiosas, sociales, políticas, artísticas, etc., llegando a un esquema utilitario de muy poca originalidad, pobre resultado para una vida en la que llevó a cabo una multitud de observaciones brillantísimas.

Ibn Jaldún, intelectual musulmán medieval, nos acerca mejor que estos antropólogos socioculturales de principios del siglo actual, a saber: que conviene explicar y describir las sociedades y culturas que estudian, haciendo uso ante todo de los valores propios de aquellas sociedades y culturas, dejando para después, en todo caso, el teorizar desde el punto de vista propio de nuestra sociedad, como ha indicado Evans-Pritchard, esquematizando las características de la investigación moderna estructural-funcional (Evans-Pritchard 1951: 86-93). Las oscuridades, disarmonías y vagüedades que se encuentran en Ibn Jaldún, no son nada comparadas con las que se encuentran en cualquier investigación europea del pasado siglo o comienzos del actual —aunque claro es también, que pocas veces se encuentra una sociedad con rasgos tan lógicos en su trazón como la de los nómadas— (Caro Baroja 1957: 37-39). Este hecho nos parece un buen punto para pasar a la actualidad, no tanto con la teoría de Ibn Jaldún sobre la 'asabiya sino más bien con la de Evans-Pritchard sobre la segmentariedad, y demostrar qué y cómo tiene sus propias dificultades y defectos.

V. DIFICULTADES Y PROBLEMAS OCASIONADOS POR LA SEGMENTARIEDAD: TESTIMONIO SOBRE EL TERRENO EN MARRUECOS BEREBER Y REFLEXIONES PERSONALES.

Recapitulamos de nuevo. Aunque la mayor parte del crédito para la formación de la teoría de la segmentariedad de linajes (y generalmente, aunque no siempre, patrilineales) se debe principalmente a Evans-Pritchard, en sus estudios sobre los Nuer del Sudán nilótico y, más tarde, sobre los beduinos de la Cirenaica (Evans-Pritchard 1940 y (1949) 1971; también Fortes y Evans-Pritchard 1940; Middleton y Tait 1958), tienen interés, sobre todo para los antropólogos que se especializan en las culturas y sociedades islámicas, su precursor más famoso en este dominio fue Emile Durkheim, que, en su *Sobre la Division del*

Trabajo Social (Durkheim (1893), 1960, 1966) empleaba en 1893 un concepto semejante pero no idéntico, el de "encajonamiento" (*emboitement*), para caracterizar la sociedad kabiliana del Yuryura argelino, la cual fue el objeto, veinte años antes, de una etnografía magistral, en tres tomos, del General Hanoteau y el Consejero Letourneux, sobre *La Kabilia y las Costumbres Kabilianas* (3 tomos, (1872-73), 2a. Ed., 1893). Esta etnografía dió a Durkheim las materias primas para su teoría.

Es verdad que la noción de encajonamiento traduce bastante bien uno, pero sólo uno, de los atributos principales de los sistemas segmentarios, o sea, el proceso por el cual varios segmentos del mismo orden, en un nivel inferior, retienen sus "nidos" respectivos, en el idioma de Barnes (Barnes (1954) 1967), dentro del interior del segmento mayor sobre el nivel próximo ascendente, porque uno de los puntos básicos de la teoría reposa sobre la existencia de varios niveles, empezando por arriba, con la confederación formada por varias tribus y descendiendo luego a la tribu formada por varias secciones o facciones máximas. Esta sección, en su turno, encuadra varias subsecciones y éstas aún varias sub-subsecciones. Desde esta sub-subsección se descende de nuevo al linaje agnático o patrilineal mayor o máximo, y luego a sus varias ramas o sublinajes, y desde aquí, siempre en orden descendente, hasta la familia extendida de la cual forma una rama. Esta última está formada en su turno por varias familias nucleares, de padre, madre e hijos no casados, quizás todas domiciliadas en una sola vivienda grande; y desde la familia nuclear se descende al individuo.

Claro es que se puede contar todo esto en el sentido inverso, desde el individuo hasta la tribu o la confederación, y Evans-Pritchard hizo un diagrama ya famoso, de una serie creciente de círculos concéntricos, uno con el individuo en el centro y otro con la confederación en el más externo. Pero generalmente los informantes, según nuestra propia experiencia en Marruecos y en Pakistán y salvo cuando están contando sus propias genealogías, prefieren hacerlo desde el punto más alto hasta el punto más bajo (a pesar de lo que Caro Baroja dijo sobre este tema en 1957 respecto del Sahara occidental -y además, de todos modos, la dirección, descendente o ascendente, depende del contexto de la información-). Al contrario, suelen proporcionar sus propias filiaciones de manera ascendente, desde el individuo, o sea, desde ellos mismos, hasta sus bisabuelos o tatarabuelos paternos. Pero de manera descendente, tenemos "una estructura semejante a un árbol de la cual

las ramas se extienden, partiendo de la cima, y se ramifican más y más hacia las bases, ramificaciones que en cada nivel producen unidades que son, a la vez, exclusivas y complementarias" (Hammoudi 1974: 149).

Pero Durkheim -cuya teoría, en tanto que se aplica a los kabilianos, ha sido muy justamente criticado recientemente por Roberts (1993), exactamente un siglo después- percibió solamente el factor del encajonamiento y, no del todo, los de balance y oposición entre segmentos del mismo orden de segmentación, los que hacían más tarde la piedra angular de la teoría de Evans-Pritchard. Hace falta decir ante todo que las consideraciones genealógicas, que son de una importancia primordial, entran en juego aquí, y que muchas veces los miembros del grupo en cuestión pretenden ser descendientes de un sólo antepasado común (en la patrilinea) y también, que tienen una especie de carta genealógica sobre la cual esta pretensión se basa. Dicha carta puede ser escrita o aún, y en la mayoría de los casos, oral, existiendo solamente en las mentes de los miembros del grupo. Como en estos casos la genealogía tiene una tendencia a reemplazar la historia, no es del todo desconocido que los miembros del grupo puedan ordenar, de nuevo, la genealogía o el árbol genealógico a su conveniencia y según sus propios intereses. También tienen la tendencia de "escorzarla", porque hay igualmente otra tendencia, y muy corriente, de olvidar aquellos antepasados que no se mostraron productivos. Parece que esta tendencia existe aún entre los *shurfa'* y los *igurramen*, quienes de otro modo nos proveen del mejor ejemplo posible de este tipo de genealogía (y en su caso también frecuentemente escrita en árabe), sobre todo en el contexto marroquí, pero también en el del mundo islámico en general. Estos descendientes del Profeta Muhammad están dispersados casi en todas partes del mundo musulmán -y sobre todo, árabe-musulmán- pero en Marruecos son tan numerosos que constituyen una clase amplia de lo que podríamos denominar una sobreabundancia de legitimidad, de la cual la oferta excede, y por mucho, a la demanda.

Conviene recapitular también algunas definiciones, empezando por la del linaje: un grupo o una unidad social unilineal -o sea, o bien patrilineal o agnática, o bien matrilineal o uterina, como es el caso entre algunas agrupaciones de los Tuareg del Sahara central, pero nunca ambos a la vez- cuyos miembros pueden trazar su ascendencia, generación por generación, hasta un antepasado común. En este sentido el linaje es diferente del clan o de la sección, cuyos miembros

reclaman igualmente ser todos descendientes de un solo antepasado, pero que no son capaces de trazar esta descendencia etapa por etapa de manera definitiva. En este orden de ideas, es lógico que los *shurfa'* en sí mismos formen todos un solo linaje muy grande, del cual la masa mayor de población está excluida en virtud de su nacimiento, que es laico y no santo.

Como el linaje en este sentido se parece a una tribu en miniatura, refleja lo que Gellner ha llamado el "monadismo" (Gellner 1969: 48). Y sobre todo, para calificarlo como segmentario, al linaje le hacen falta los atributos de balance y de oposición entre sus segmentos constituyentes, cómo queda bien expresado por el famoso proverbio árabe que dice "Yo contra mi hermano, mi hermano y yo contra nuestros primos agnáticos, mis primos, mis hermanos y yo contra los demás linajes de la comunidad...", etc. El linaje es observado así como si formara un grupo corporativo, un grupo que funciona como una sola entidad, sobre todo en la búsqueda de la venganza.

Entre poblaciones nómadas y poblaciones transhumantes —que a diferencia de los nómadas puros hacen dos movimientos mayores anuales, hacia las montañas en la primavera para pastorear sus ovejas y para vivir en tiendas de pelo de cabra, y el regreso a los valles en otoño a sus casas permanentes para practicar la agricultura—, ya sean arabófonos o berberófonos, el linaje agnático, como ya queda dicho, es el grupo que paga y que recibe la *diya*, el precio de la sangre por la muerte violenta de uno de sus miembros en la *lex talionis*, la ley del talión. La unidad del linaje así definido entre los árabes beduinos o saharianos y entre ciertos grupos de bereberes marroquíes, tales como los Ait 'Atta (Hart 1981 y 1984(a)), basada sobre este principio, es muy fuerte.

Al contrario, entre los rifeños del norte marroquí (Hart: 1976) y entre los kabilianos del Yuryura argelino (Hanoteau y Letourneux 1893), que son todos, tradicionalmente, agricultores sedentarios a pesar de que actualmente muchos de ellos son obreros inmigrantes en diversos países de Europa occidental, la unidad del linaje era más bien ficticia, porque se rompía por la venganza interna, entre los miembros de un solo linaje, con bastante frecuencia. Esta venganza interna se distingue de la deuda de sangre propiamente dicha precisamente por esta reserva o modificación importante: cuando hay una situación debida al hecho de la herencia repartida entre los herederos (lo que hace frecuentemente un padre con sus hijos antes de morir), en la cual hermanos o

primos llegan al estado de matarse unos a otros, se llama una *vendetta*. Pero un conflicto entre dos linajes diferentes, por ejemplo, por la posesión de un terreno de pastos que se encuentra entre sus lugares de residencia o domicilio es una venganza externa o, en inglés, un *feud*. Hay muchos pueblos o etnias en el mundo con proverbios como "Nos casamos con nuestros enemigos": un ejemplo excelente es proporcionado por las tribus pujtunes de la Provincia fronteriza del Noroeste de Pakistán, que muestran, al mismo tiempo, una clara preferencia por el matrimonio con sus primas patrilaterales paralelas (las hijas de los hermanos de sus padres), justamente como los Ait 'Atta del sur marroquí, pero que muestran también, y ampliamente, a diferencia de éstos últimos, una hostilidad casi institucionalizada hacia sus primos varoniles patrilaterales paralelos (los hijos de los hermanos de sus padres), una hostilidad que se llama *tarburwali*, el código de los primos (Ahmed 1980, 1991; Hart 1981, 1985).

Entre los rifeños, o al menos entre los de la tribu de los Aith Waryaghar (en árabe, Bni Waryaghal), que formaron el punto clave de mi propio trabajo de campo, estos asuntos quizás no estaban institucionalizados hasta tal grado, aunque la *vendetta* en el interior de los linajes fue más corriente que el *feud*, antes de 1921 y la abolición de ambas prácticas junto a muchos otros elementos de la *qa'ida*, del derecho consuetudinario rifeño, por el reformador Muhammad bin cAbd al-Krim al-Jattabi, él mismo un miembro de la tribu en cuestión pero con la formación de un *qadi*, un juez de la *shari'a*, la ley islámica. Pero el *feud*, como lo defino aquí, no era tampoco, y del todo, escaso. En una totalidad de nada menos que ciento noventa y tres conflictos diferentes que anoté entre los Aith Waryaghar durante el periodo aproximado que va de 1880 hasta 1921, un periodo llamado por ellos, quizás retrospectivamente, por el nombre de *ripublik*, calculé ciento veintidos (un 63%) de estos conflictos como *vendettas* y solamente setenta y uno (el 37%) como *feuds* (cf. Hart 1989, la cifra total de ciento noventa y tres es una baja ligera de la cifra total original de doscientos veintiuno calculada anteriormente (en Hart 1976: 224).

Pero entre los Aith Waryaghar la gente se casa generalmente algo más lejos que entre los pujtunes, casi siempre tomando sus esposas de otro linaje de la misma comunidad, de vez en cuando de otra comunidad, y más raramente, de otra sección. Entre los Aith Waryaghar el matrimonio entre primos patrilaterales paralelos está permitido, naturalmente, pero no ocurre con mucha frecuencia salvo en el interior de

la sección de los Imrabdhen, que son *shurfa'* los cuales tienen su propio territorio seccional dentro del territorio más amplio de la tribu, pero tienen además varios linajes dispersos estratégicamente dentro de los territorios de las otras secciones -estratégicamente, porque fueron ellos los que funcionaron como los árbitros y moderadores y como los negociantes principales para la paz en una región cargada de hostilidades feroces en donde se iba siempre armado (para detalles, cf. Hart 1976: 283-338). Me parece que actualmente, a base de evidencia documental en los archivos franceses sobre la Argelia colonial en Aix-en-Provence, durante el periodo 1860-1885, por lo menos, las *vendettas* entre primos y hermanos en la Kabilia tampoco eran del todo desconocidas. En cambio, y al contrario de la situación normal entre los Ait 'Atta, los conflictos con las tribus vecinas eran bastante escasos y cuando ocurrían, afectaban solamente a una parte de cada tribu, nunca a su totalidad.

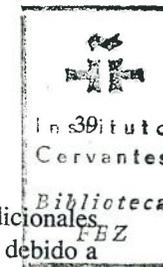
He mencionado la posición estratégica de los *imrabdhen* o *shurfa'* o *igurramen* (los tres vocablos tienen sentidos casi idénticos), porque un problema central en aquellas sociedades tribales que se encuentran a una distancia bastante grande del poder central era el mantenimiento del orden a nivel local. Los Aith Waryaghar del Rif tenían consejeros, los "grandes" o *imgharen*, que eran todos hombres poderosos, en cada sección, cabezas de linajes y frecuentemente de facciones, que se reunían cada semana en el zoco (*suq*) o mercado local para hacer sus deliberaciones. Entre estos notables había casi siempre un *amrabit* a quien le daban una parte importante de las multas del tipo *haqq*, sancionadas por infracciones de la paz, sobre todo para asesinatos cometidos en el mismo zoco o en un sendero que conducía a él.

Entre los Ait 'Atta la situación era algo diferente, porque había toda una serie de pequeños jefes locales, para cada distrito, elegidos o designados cada año en primavera por un proceso dual de rotación y complementariedad, en el cual, en cada nivel de la segmentación, un grupo proporcionaba el candidato mientras los otros grupos le eligían o designaban. Exactamente el mismo proceso se observaba en la elección del *amghar n-ufella*, el jefe supremo de la tribu (porque al menos ideológicamente, si no exactamente en el estado de hecho, los Ait 'Atta formaban una supertribu muy grande, con una población de alrededor de 130.000 habitantes, según el censo marroquí de 1960, mientras los Aith Waryaghar, la tribu más grande del Rif, contaban con sólo 77.000 en la misma época) -pero supremo sólo en apariencias, porque si los Ait 'Atta

perdían muchos hombres en una batalla con sus enemigos tradicionales los Ait Seddrat y los Ait Yafalman, o si la cosecha era mala, o debido a no importa que otra desgracia, podían quitar al jefe de sus funciones antes de que su año para ejercerlas se terminara. Al contrario, un buen jefe, que debía ser ante todo un buen guerrero, podría quedarse en funciones durante más de un año o podía ser reelegido.

Hay que indicar que dentro de estas sociedades llamadas segmentarias hay una fuerte ideología de igualitarismo, y poco o nada de estratificación social (salvo en el caso de grupos sociales que forman categorías étnico-ocupacionales desdeñadas por la mayoría, como herreros, músicos, carniceros, pesadores y pregoneros en los zocos, entre los rifeños; y en el caso de los Ait 'Atta, herreros y alfareros, que son también negros, aparte de los numéricamente más numerosos Haratin, cultivadores de palmeras de dátiles en los oasis, que son igualmente negros): porque el poder de los jefes es limitado. Esto se debe en parte a la competencia y a la rivalidad, porque en estas sociedades igualitarias, según la expresión del escritor y filósofo inglés George Orwell, hay siempre unos cuantos individuos que son más iguales que los demás. Como Hammoudi ha indicado en su crítica del libro de Gellner sobre *Los Santos del Atlas* (Gellner 1969), este hecho queda en vigor porque su estructura prohíbe la formación de jefaturas fuertes y la aparición de organismos especializados en el mantenimiento del orden y en la manipulación de la "violencia legítima" (Hammoudi 1974: 151). Así tenemos como resultado una difusión, y no una concentración del poder, porque una de las tesis de Gellner es que este orden se mantiene solamente en el equilibrio del miedo y del rol moderador, entre los bereberes Imazighen del Alto Atlas central, de los *igurramen* o santos, debido a su función de arbitraje. Esta función permite un cierto grado de mantenimiento del orden y de la paz civil. Al mismo tiempo el poder de los jefes está limitado por el de los santos, lo que viene teóricamente de Dios, sin limitación humana. El santo, vestido de blanco, no lleva armas, y su neutralidad y pacifismo le hacían el árbitro indispensable de toda clase de conflicto y el nexo entre las tribus laicas y el conjunto de la comunidad musulmana (ibid.: 152).

Pero al fin todo esto, y toda la teoría segmentaria, plantean problemas, algunos de los cuales son bastante graves. En términos generales, aparte del hecho de que en esta teoría falta por completo una dimensión histórica y que existe así en un cuadro fijo de estructuralismo-funcionalismo, sin referencia alguna al paso del tiempo, nosotros mis-



mos estamos seguros hoy en día de que tiene dos defectos fundamentales: 1) que existen muchos casos que suceden en cualquier sociedad y que esta teoría no está equipada para explicar, y 2) que la teoría enfoca solamente y de manera exclusiva ciertas formas muy específicas de organización social. Es al mismo tiempo demasiado inflexible y demasiado gráfica, y su campo de aplicación y de acción es igualmente demasiado estrecho: porque uno de sus conceptos fundamentales, es decir, la corporatividad y la irreductibilidad del linaje agnático, no puede explicar cómo en el Rif, como ya hemos visto y como veremos más adelante en detalle, se daban conflictos frecuentes dentro de los mismos grupos de descendencia patrilineal, aún entre hermanos. Por esto tiene la tendencia de tratar tales fenómenos como excepciones o aberraciones. Puede decirse que en el Rif hay, o había, una tendencia fuerte a la hostilidad entre parientes próximos o vecinos, mientras las amistades se hallaban espacialmente más lejos.

Un ejemplo excelente está proporcionado por el famoso *leff*, la liga bereber de alianzas. El *leff*, por lo menos en su contexto rifeño, es una agrupación completamente faccional, una agrupación en la cual los vecinos son casi siempre enemigos, una agrupación o aún las agrupaciones dentro de un sistema de alianzas, que no es del todo una variante de un sistema de linajes segmentarios, como Gellner mantiene, basado sobre líneas de descendencia agnática (Gellner 1969: 66-67), sino más bien una facción fundada sobre otras líneas, éstas afines o políticas, de alianzas por matrimonio y muy inestable, en una región en donde la poliginia y el divorcio son bastante frecuentes (Hart 1976: 313-322). Sólo este último hecho da lugar para dudar de las pretensiones de Robert Montagne, por ejemplo, sobre la estabilidad a largo plazo de los *leff* del Atlas occidental (Montagne 1930).

De todos modos sería más útil, quizás, mirar a una sociedad cualquiera como un universo social particular que pertenece a un mundo mucho más grande y sin fronteras, y también mostrar que cada miembro de la sociedad participa de muchas formas sociales, como la familia, nuclear o extendida, la vivienda, una variedad de redes, grupos encajonados de descendencia, comunidad, campamento, tribu, etc. Cada una de estas formas está estructurada de una manera diferente respecto a las demás: hace demandas diferentes sobre sus miembros y su pertenencia está determinada, bien por un punto de vista situacional, o bien por un punto de vista de elección. En breve, como Emanuel Marx ha dicho, la teoría de los linajes segmentarios, y su rol importante como

teoría etno-estructural dada por numerosos informantes, es solamente una teoría entre muchas otras mediante la cual la gente quiere explicar el comportamiento humano (E. Marx, comunicación personal, 22 Diciembre 1989).

En cuanto a los problemas específicos planteados por la segmentariedad, uno de los primeros indicados por Hammoudi consiste en que en la gran mayoría de las tribus marroquíes, tanto árabes como bereberes, grupos alógenos, de los cuales sus miembros admiten voluntariamente que han venido de otra parte y que son "forasteros", son muy numerosos. Siendo frecuentemente restos de tribus o confederaciones antiguas, forman muchas veces agregaciones forasteras al origen de una tribu conquistadora o más poderosa (Hammoudi 1974: 153). Pero no estoy de acuerdo del todo con Hammoudi en que tal hecho aplicado a los Ait 'Atta, de los cuales la gran mayoría de sus secciones y de sus subsecciones, *tiqbilin*—sin evocarlas en el contexto de *jamsa jmas* o "cinco quintos", un concepto de división interna que existe entre un número significativo de tribus marroquíes y que he examinado en otra parte, e igualmente en el contexto de la teoría segmentaria (cf. Hart 1984(b)— se reclaman de manera muy dogmática por el hecho de que su descendencia de Dadda 'Atta (Abuelo 'Atta), del cual fotografié la tumba muy sencilla y sin adornos en Taqqat n-Ilektawn, en el alto valle del Dra en 1962 (Hart 1981: 141). Aunque si no son capaces de trazar su ascendencia hasta este antepasado verdadero y de ningún modo ficticio (porque está rodeado de leyendas por haber sido gran batallador, mantenidas por todos los descendientes de sus cuarenta nietos), parece que Dadda 'Atta mismo había muerto en una emboscada o en una batalla con nómadas árabes durante la segunda mitad del siglo XVI (ibid.: 8- 15, y Hart 1984(a): 40-75).

La mayoría de las agrupaciones Ait 'Atta indicadas por Hammoudi como alógenas (Hammoudi 1974: 153-156) no están reconocidas por los propios Ait 'Atta como miembros de su tribu, y esto vale aún si residen, como lo hacen muchas agrupaciones de *ihartan* o de Haratin, los negros sedentarios de los oasis, en alguna parte dentro de la inmensa extensión territorial de esta gran tribu, una extensión de una gran diversidad ecológica, "desde la encina hasta la palmera de dátiles" y "desde los peces hasta los muflones", como dicen los mismos Ait 'Atta, caracterizando la flora y la fauna de su país. Al contrario, este hecho da más fuerza a la próxima consideración de Hammoudi consistente en que la distinción entre autóctonos u originarios, y aló-

genos, entre conquistadores y conquistados, ocultada en tiempos normales, debía aparecer cada vez que surgía una cuestión de repartimiento del poder o de las riquezas: en la designación del jefe, aún con sus limitaciones y en la distribución de aguas de regadío y de pastos, con los grupos forasteros participando generalmente en todas las cargas del grupo del cual eran los clientes, sin tener acceso a los mismos derechos que los demás. De este hecho, hay que indicar, como Hammoudi lo ha hecho, que hay ciertas secciones que no han proporcionado nunca un candidato a la jefatura suprema de los Ait 'Atta. A pesar de que teóricamente no importa qué hombre entre los Ait 'Atta pueda ser designado como jefe, la realidad de la situación (durante la época precolonial) consistía en que la selección era bastante más limitada de lo que las apariencias indicaban.

Otra observación en este contexto es que la ideología de igualdad existía solamente entre los mismos Ait 'Atta, porque en realidad hay, fácilmente reconocibles, tres capas de estratificación social en el Atlas central, sobre su vertiente sur y en los oasis presaharianos: los *imazighen* u hombres laicos de la tribu en el medio, los *igurramen* o santos-árbitros en la cima y los *ihartan* o cultivadores negros de todos los oasis del sur marroquí al fondo. Todas estas categorías, reconocidas por todo el mundo, forman grupos estrictamente endógamos.

Pero Hammoudi pone en duda el pacifismo supuesto de los santos, sobre todo porque está mucho más orientado hacia la historia de Gellner, que se inclina hacia un estructuralismo bastante rígido. Muestra que la acción política de la Zawiya Ahansal, estudiada por Gellner (Gellner 1969, *passim*), durante una parte considerable de su historia, de la última década del siglo XVII y el primer cuarto, al menos, del XVIII, parece haber pasado los límites estrechos de su país de origen, yendo del pacifismo a la acción política y de este punto hasta la guerra (Hammoudi 1974: 165). Estamos también de acuerdo con él sobre el famoso *bilad al-siba*, "que proporcionó los santos con sus tropas, lo cual no fue un estado de hecho permanente fundado sobre un sentimiento étnico o, más aún, sobre una denegación para pagar el impuesto o la renta al Sultán" (lo que yo mismo también creía anteriormente), "sino un depósito de renovación política y de contestación, de este punto, del poder central" (ibid.: 175). Esto se dió sobre todo durante las épocas (y las había) en las que los mismos santos no funcionaban como un lazo y un punto de contacto entre las tribus y el *majzan*, el gobierno marroquí central, sino cuando estaban en contra del poder.

De la parte del Rif, yo igualmente podría contestar éste pacifismo supuesto de los santos, porque no todos los *Imrabdhen* de los Aith Waryaghar eran iguales, dado que en otro sentido la gran mayoría de ellos eran santos latentes, con sólo una pequeña minoría de santos efectivos: el 90% de los linajes de esta sección luchaban entre ellos con, exactamente, la misma ferocidad que los otros miembros laicos de la tribu; pero luchaban sólo entre ellos y muy poco con los linajes de las demás secciones. Fue solamente la minoría (un 10%) de los linajes dispersados territorialmente en las otras secciones, la que proporcionaba los hombres vestidos de ropa blanca que hacían el arbitraje político y que hacían, también, la colecta de las ofrendas donativas durante sus recorridos dentro de las secciones laicas durante el tiempo de la cosecha. Muchas veces un miembro de un linaje fue el árbitro y su hermano el poseedor de la *baraka*, aunque éste último se quedaba generalmente en su casa para rezar y no salía fuera. La ironía más grande de todas se encuentra en el hecho de que a pesar de la impecabilidad de su genealogía de *shurfa* idrisidas, los *Imrabdhen* de los Aith Waryaghar no tenían ningún derecho a una porción anual de los beneficios de la caja de Mawlay Idris en Fez, porque al contrario de sus "hermanos" los *shurfa* de los Asht 'Aru 'Aisa de la tribu vecina de los Igzenayen (en árabe, *Gzennaya*), su nombre no figura en ningún *zahir* o decreto sultánico y por esto no se encuentran sobre el escalofón (Hart 1976: 256-260).

Justamente como Hammoudi ha criticado a Gellner (y por extensión a mí también), tengo que admitir ahora que Munson ha criticado, por otro lado y de una manera bastante dogmática, la posición que yo mismo adopté hacia la segmentariedad en mi libro *Los Aith Waryaghar del Rif Marroquí* (Hart 1976). Según Munson, el modelo segmentario no puede aplicarse a la sociedad rifeña, sacando sus conclusiones de mis propios hechos y observaciones en este libro (Munson 1989). Mantiene, por ejemplo, que en la mayoría de los niveles de la estructura social rifeña precolonial le faltaban definiciones genealógicas, aún en términos ideales o ideológicos. Mira, correctamente, a las tierras de labranza o tierras cultivables como el recurso productivo más válido (porque el Rif es una región bastante árida, bastante pobre y bastante superpoblada) en esta sociedad de agricultores sedentarios; y mantiene que esta tierra no estaba controlada por linajes sino que fue, al contrario, una comodidad comprada y vendida por individuos, como queda atestiguado por los numerosos actos de compraventa de

campos o de árboles frutales, etc., retenidos por sus propietarios actuales como herencia de sus antepasados.

Los conflictos, igualmente, según Munson, no unían linajes sino individuos y facciones. Hermanos y primos patrilaterales paralelos opuestos entre ellos, estaban apoyados por facciones que cortaban a través de las líneas genealógicas. Y había casos en los cuales algunos hombres pagaban a "forasteros" para matar a sus propios agnados próximos pero no, según parece, hasta tal grado de institucionalización como los asesinos a sueldo en la *Kabilia* argelina. Los consejos de los cuerpos deliberadores de los *imgharen*, es decir, los *aitharbi'in*, en los zocos estaban estructurados, siempre según Munson, en términos de alianzas faccionales y territoriales del tipo *leff*, no en términos de linajes, como yo pensé en esa época; y hasta la distribución de multas del tipo *haqq*, cobradas en los zocos, estaba estructurada según las líneas de facciones más que de linajes agnáticos. Por último, Munson mantiene que la competencia y la concurrencia entre las facciones más poderosas estaban ligadas al rol del estado marroquí en la región, un rol tal vez más importante en el pasado precolonial de lo que yo hubiera pensado, aunque éste es un argumento con el cual no estoy del todo de acuerdo, pero que lo dejo aquí por ser tan irrelevante como Munson cree que es la misma segmentariedad del linaje rifeño (cf. Munson 1989: 36).

En mi respuesta a Munson (Hart 1989), no tuve mucho que decir en nuestra propia defensa. Pero hice esta defensa con dos precondiciones:

1) *O bien* un sistema de linajes segmentarios, y sobre todo una ideología segmentaria, existía verdaderamente en el Rif precolonial, a pesar de las objeciones de Munson, y que funcionaba con un grado de variación bastante considerable con los sistemas territoriales, de alianzas y de la recaudación de multas (sobre todo de las multas grandes del tipo *haqq*, impuestas por los *imgharen* sobre aquellos que habían cometido asesinatos en los zocos o mercados tribales). Este grado de variación, de desentono, existía sencillamente porque el denominador común más bajo de la sociedad no era ni el linaje agnático ni aún la familia nuclear, sino, como en la mayoría de los lugares, el propio individuo, el cual sin embargo vivía su vida en el contexto y dentro de esta familia y de este linaje, porque no podía llevar una existencia aislada.

2) *O bien*, al contrario, un sistema de linajes segmentarios no existía en el Rif, como Munson mantiene, y a pesar de la ideología seg-

mentaria, que está intensamente expresada en los proverbios y los sentimientos que prevalecen en la región. Todo esto depende del punto de vista del etnógrafo que hizo el trabajo de campo; y admito que estuve bastante seducido o aún cegado por la teoría de la segmentariedad, y que en estos últimos años he abandonado, aunque no completamente.

Pero aún en el libro bajo consideración (Hart 1976), tuve mucho cuidado de indicar que un proverbio corriente tanto entre rifeños como entre árabes, es aquel que dice "Los enemigos de mis enemigos son mis amigos", y aún si los rifeños parecen no conocer otro proverbio que subraya que "No hay ningún odio como aquel entre hermanos", fue exactamente allí, en el inicio del "Yo contra mi hermano" (énfasis añadido), sobre todo, donde prevalecía de hecho la voluntad al fratricidio, por así decirlo, entre los Aith Waryaghar, en oposición a la teoría y la ideología segmentarias. Los mismos rifeños mostraban alguna vergüenza al hablar de estos hechos pero, sin embargo, no hacían ninguna tentativa de esconderlos.

Es exactamente esto lo que pasó en la rivalidad que empezó entre el linaje de los Dharwa ny-Hayy Am'awsh de Bulma y el de los Imyyat de l-'Ass, ambos formando parte íntegra de los Aith Turirth, sección montañosa de los Aith Waryaghar en el sureste de su territorio. En este caso el cambio de alianza, y el cambio de la constitución del *leff*, fueron decisivos para la nueva dirección en la cual este *feud* naciente empezó a tomar forma: porque ésta última dirección fue una violación total de los primeros principios de la teoría segmentaria. La rivalidad original entre los dos linajes cambió su dirección, yendo hacia el interior de uno de ellos, los Imyyat, dentro del cual explotó en una lucha de violencia terrible, entre dos hermanos de padre y madre, 'Amar Uzzugwagh y Mzzyan Uzzugwagh, y entre sus hijos, con cinco muertos del lado del primero y nueve en el del segundo. Queda bien entendido que en este caso no había cuestión alguna de pago o recaudación de multas o de compensación de sangre ni aún, sobre un nivel más teórico, de la falta del mantenimiento del orden salvo dentro del mismo linaje Imyyat.

Este caso, contado aquí de forma brevísima, no es del todo aislado y en el mismo libro comenté, con muchos menos detalles, sobre otros cuatro; pero todos muestran de manera contundente la fragilidad inherente que existe dentro del más mínimo linaje agnático rifeño. Los hijos y nietos de esta historia sangrienta de los Imyyat, que concluyó

muy abruptamente con bin 'Abd al-Krim en 1921 con el comienzo de la guerra rifeña contra España, pensaron que su caso fue absolutamente único y no del todo normal. Hice gran parte de mis investigaciones siguiendo las huellas de ésta *vendetta* y reconstruyéndola de las bocas de mis informantes, hacia el interior de un linaje que fue él mismo, originalmente, "forastero" de la tribu vecina (al sur) de los Igzinnayen, y sobre las cuestiones que planteó. El hijo único del hijo menor de 'Amar Uzzugwagh, Hammadi n-'Amar Uzzugwagh, que antes de su muerte en 1946 había sido, primero *qa'id al-miya* o caíd de cién hombres de tribu irregulares bajo bin 'Abd al-Krim, luego *mqaddem* de la sección de los Aith Turirth bajo la administración española y por último *Hayy Hammadi* después de su peregrinaje a La Meca en 1938, nos dijo, mucho más tarde, que él mismo había conocido sólo un caso semejante dentro de una sección colindante al oeste, la de los Aith 'Arus; pero dijo también, que ahora la historia de su linaje había terminado felizmente, con dos matrimonios entre primos paralelos clasificatorios de bisnietos y tataranietos de los hermanos originales y hostiles, o sea, cuatro generaciones después de los acontecimientos originales (para más detalles, cf. Hart 1976: 312-338).

Al contrario, actualmente considero esta historia como normal, y no excepcional, para el Rif de la época, sobre todo con cierto apoyo comparativo de materias archivales sobre la *Kabilia* argelina durante un periodo anterior, lo que sugiere también la fuerte posibilidad de que la segmentariedad fue más bien aplicable a agrupaciones nómadas y transhumantes, que a agrupaciones sedentarias y agrícolas. Pero no creo tampoco que exista alguna línea clara y abrupta a dibujar entre tales categorías. La llamada unidad corporativa del linaje rifeño fue completamente ficticia o no existió del todo, porque el potencial para su ruptura estuvo siempre presente. Pero estos conflictos, estas *vendettas* entre individuos o entre facciones más que entre grupos a los cuales Munson da la rúbrica de "no segmentarios", yo los considero totalmente *anti-segmentarios* o *contra-segmentarios*, porque a pesar de que una fuerte ideología segmentaria es mantenida por los protagonistas de estos dramas, los cuales fueron todos conscientes de los principios de la segmentariedad tal como los concebieron, ellos mismos eligieron no hacerles caso.

Pero tengo que reconocer que actualmente no quiero tampoco hacer mucho caso a estos principios, aparte de tenerlos en reserva; y tengo que admitir igualmente que hoy en día, virtualmente, he abandonado

la antropología sociocultural como disciplina y como cuadro de investigaciones para retroceder, quizás algo prosaicamente, a la historia social y a la etnohistoria, las cuales encuentro más cómodas y menos cargadas con aparatos y equipaje teóricos. Espero, de todos modos, haber mostrado que estos principios se aplicaban quizás más a sociedades como aquella de los Ait 'Atta que a la sociedad rifeña, aunque Munson, más recientemente, acaba de criticar el modelo de Gellner (y por extensión, el mío también) sobre la segmentariedad de los Ait 'Atta, no solamente por los mismos motivos por los cuales ha criticado mi propia aplicación de este modelo a los Aith Waryaghar, sino también porque Gellner ofrece muy pocos ejemplos de su propio trabajo de campo para apoyar su modelo teórico (Munson 1993). En todo caso la aplicación del modelo segmentario a los Ait 'Atta afectaba sobre todo a los niveles más bajos de la segmentación, es decir, los verdaderos linajes agnáticos que funcionaban también como unidades de venganza y de prestación del juramento colectivo, lo que fue, como Gellner ha dicho, la continuación del *feud* por otros medios (Gellner 1969: 122), más que a los niveles superiores de la supertribu entera. En verdad, y actualmente, creo que no hay mucha correspondencia entre las sociedades humanas a nivel del trabajo de campo y los modelos que los antropólogos socioculturales hacen de ellas; y de este modo no puedo compartir la opinión de Gellner que expresa, en otro contexto, que aún un modelo malo vale más que ninguno (Gellner 1981: 85). A fin de cuentas daría siempre la prioridad más a los hechos etnográficos que a las teorías antropológicas, sobre todo a aquellas que están actualmente de moda.

Me parece suficiente aquí subrayar, en conclusión, que la teoría y el modelo de los linajes segmentarios son demasiado rígidos y demasiado estrechos, y que se acomodan mal a bastantes sociedades, lo que muestra que solamente ciertos aspectos de sus estructuras sociales están de acuerdo con la segmentariedad, pero no todos. Pero hasta la fecha ningún antropólogo ha propuesto otra teoría viable para reemplazarla. Diría aún que no creo tampoco que tal reemplazo sucederá en un futuro próximo. Desde luego hay esfuerzos por todos lados para desmontar la segmentariedad o para demostrar que es poco efectiva, como los de Holy (1979(a) y (b)) y de Karp y Maynard (1983), en base a los informes del mismo Evans-Pritchard sobre los Nuer, a los cuales éste aplicó la teoría por primera vez. De otra forma y de una manera más detallada, Peters, al contrario de Evans-Pritchard en su

otra obra citada sobre la Cirenaica (Evans-Pritchard (1949), 1971), ha mostrado de manera igualmente convincente cómo el modelo segmentario de linajes funcionó bastante mal en la sociedad beduina de Libia oriental (Peters 1990: 59-83). Y los desacuerdos en la teoría antropológica como apoyo disciplinario en general continúan multiplicándose. Me parece que actualmente son más numerosos que nunca.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Akbar S., *Pukhtun Economy and Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- *Resistance and Control in Pakistán* (1983), Londres y Nueva York: Routledge, 1991.
- AREVALO, Rafael, *Derecho Penal Islámico: Escuela Malekita*, Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Centro de Estudios Marroquíes, Tanger: F. Erola, 1939.
- ASAD, Talal, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*, Londres: C. Hurst, 1970.
- BARNES, J. A., *Politics in a Changing Society: A Political History of the Fort Jameson Ngoni* (1954), Manchester: Manchester University Press, 1967.
- BELOT, J. P., *Al-Fara'id: Arabe-Francais*, Beirut: Librairie Orientale, 1964.
- BOHANNAN, Paul, *Judgment and Justice among the Tiv*, International African Institute, Londres: Oxford University Press, 1957.
- *Social Anthropology*, Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.
- BURCKHARDT, John Lewis, *Notes on the Bedouins and Wahabys...*, Londres 1830.
- CARO BAROJA, Julio, "Aben Jaldún, Antropólogo Social", en idem, *Estudios Mogrebíes*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957: 11-58.
- CELERIER, Jean, "La Montagne au Maroc: Essai de Definition et de Classification", *Hesperis*, XVII, Rabat 1938: 109-180.
- DESPOIS, Jean, y RAYNAL, Rene, *Geographie de l'Afrique du Nord-Ouest*, Paris: Payot, 1967.
- DURKHEIM, Emile, *De la Division du Travail Social* (1893), Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- *The Division of Labor in Society* (1893), Nueva York: Free Press, 1966.
- EVANS-PRITCHARD, Sir Edward, *The Nuer* (1940), Oxford: Clarendon Press, 1950.

- *Social Anthropology*, Londres: Cohen & West, 1951.
- *The Sanusi of Cyrenaica* (1949), Oxford: Clarendon Press, 1971.
- FORTES, Meyer, y EVANS-PRITCHARD, E. E., Eds., *African Political Systems* (1940), International African Institute, Londres: Oxford University Press, 1950.
- GAUTIER, Emile-Felix, *Le Passe de l'Afrique du Nord*, Paris: Payot, 1952.
- GELLNER, Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- HAMMOUDI, Abdellah, "Segmentarite, Stratification Sociale, Pouvoir Politique et Saintete: Reflexions sur les Theses de Gellner", *Hesperis-Tamuda*, XV, Rabat 1974: 147-180.
- HANOTEAU, Gen. Adolphe, y LETOURNEUX, Conseiller A., *La Kabylie et les Coutumes Kabyles* (1872-1873), 2a. Ed., 3 tomos, Paris: Augustin Challamel, 1893.
- HART, David M., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology, No. 55, Tucson: University of Arizona Press, 1976.
- *Dadda 'Atta and His Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait 'Atta of Southern Morocco*, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, 1981.
- "Masmuda, Sinhaja and Zanata: A Three-Ring Circus", *Revue d'Histoire Maghrebine*, IX, 27-28, Tunes 1982: 361-365.
- *The Ait 'Atta of Southern Morocco: Daily Life and Recent History*, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, 1984(a).
- "Segmentary Systems and the Role of 'Five Fifths' in Tribal Morocco", versión original en *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranee*, III, 1, Aix-en-Provence 1967: 65-95, republicado con adenda en AHMED, Akbar S., y HART, David M., Eds., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1984(b): 66-105.
- *Guardians of the Khaibar Pass: The Social Organization and History of the Afridi of Pakistan*, Lahore: Vanguard Books, 1985.
- "Rejoinder to Henry Munson, Jr., 'On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif'", *American Anthropologist*, 91, 3, 1989: 765-769.
- "Ibn Khaldun and the Beginnings of Islamic Sociology in the Maghrib", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 7-8, Tunes 1993: 39-58.
- HODGSON, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 tomos, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

- HOLY, Ladislav, "The Segmentary Lineage Structure and its Existential Status", en idem, Ed., *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, The Queen's University Papers in Social Anthropology, IV, 1-2, Belfast: The Queen's University Press, 1979(a): 1-22.
- "Nuer Politics", in idem, Ed., *ibid.*, 1979(b): 22-47.
- IBN KHALDUN/ROSENTHAL: IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*, traducido por ROSENTHAL, Franz, 3 tomos, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- IBN KHALDUN/ROSENTHAL/DAWOOD: IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*, traducido por ROSENTHAL, Franz, y condensado por DAWOOD, N. J., Bollingen Series, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- KARP, Ivan, y MAYNARD, Kent, "Reading *The Nuer*", *Current Anthropology*, XXIV, 4, 1983: 481-513.
- LANCASTER, William, *The Rwala Bedouin Today*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LAPIDUS, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LEWIS, Ioan M., *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, International African Institute, Londres: Oxford University Press, 1961.
- LIENHARDT, Godfrey, *Social Anthropology*, Londres: Oxford University Press, 1964.
- MAILLO SALGADO, Felipe, *Vocabulario Básico de Historia del Islam*, Madrid: Akal/universitaria, 1987.
- MARTIN, J., JOVER, H., LeCOZ, J., MAURER, G., y NOIN, D., *Geographie du Maroc*, Paris: Hatier, y Casablanca: Librairie Nationale, 1964.
- MIDDLETON, John, y TAIT, David, Eds., *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- MONTAGNE, Robert, *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc: Essai sur la Transformation Politique des Berberes Sedentaires (Groupe Chleuh)*, Paris: Felix Alcan, 1930.
- MUNSON, Henry, Jr., "On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif", *American Anthropologist*, 91, 2, 1989: 386-400.
- "Rethinking Gellner's Analysis of Morocco's Ait 'Atta", *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 28, 2, 1993: 267-280.
- MUSIL, Alois, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, Oriental Explorations and Studies, No. 6, Nueva York: American Geographical Society, 1928.
- von OPPENHEIM, Max Freiherr, BRAEUNLICH, Erich, y CASDKEL, Werner, *Die Beduinen*, 4 tomos, Leipzig y Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1939-1969.

- PETERS, Emrys L., *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, ed. por GOODY, Jack, y MARX, Emanuel, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., "Introduction", en RADCLIFFE-BROWN, A. R., y FORDE, Daryll, Eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, International African Institute, Londres: Oxford University Press, 1950: 1-85.
- ROBERTS, Hugh, "Perspectives on Berber Politics, or Durkheim's Mistake", *Morocco: The Journal of the Society for Moroccan Studies*, No. 3, Londres: School of Oriental and African Studies, 1993: 1-19.
- SURDON, Georges, y BERCHER, Leon, *Recueil de Textes de Sociologie et du Droit Public Musulman Contenus dans les 'Prolegomenes' d'Ibn Khaldoun*, Bibliotheque de l'Institut d'Etudes Superieures Islamiques d'Alger, VI, Argel: Imprimerie Officielle, 1951.

CLANES, LINAJES, COMUNIDADES LOCALES
Y LUCHAS EN UNA TRIBU RIFEÑA
[AIT URIAGUEL, MARRUECOS]

DAVID M. HART

I. INTRODUCCIÓN A LOS AIT URIAGÜEL

El presente artículo tratará de la estructura social y del sistema territorial, con especial alusión a las luchas hereditarias existentes entre los Ait Uriaguel¹, tribu de agricultores sedentarios, al igual que sus vecinos más cercanos del Rif de Marruecos. Los Ait Uriaguel forman la tribu más grande de dicha región con una población de 75.895 habitantes, según el censo marroquí de 1960. Esta población, si las cifras presentadas por España para 1929 de 39.537 habitantes son correctas (y no existe ninguna razón para que no lo fueran) se habría visto casi duplicada desde la ocupación por parte de España del territorio de la tribu (1.029 km cuadrados) en 1926, tras la rendición a los franceses, en dicho año, de 'Abd el-krim, el "hijo nativo" más famoso

¹ En todo el artículo, al igual que en todas mis publicaciones, uso el nombre con el que los miembros de esta tribu se refieren a sí mismos en su lengua, bereber del Rif, en lugar de en árabe; debería añadir que el nombre de la tribu es Bni Waryaghal en árabe; Beni Ouriaghel en francés y Beni Uriaguel en español. La ortografía que le he dado [en el original, Aïth Waryaghar] servirá para distinguir a la tribu en cuestión de una pequeña tribu árabe, Bni Waryagil, situada al suroeste del Rif, en Tafrant a orillas del río Wargha. En cualquier caso, los Ait Uriaguel afirman no tener ninguna relación con este último grupo.

de los Ait Uriaguel. La población, especialmente en las tierras bajas del norte del área de la tribu, es una de las más altas del Marruecos rural, con más de 120 habitantes por kilómetro cuadrado.

El territorio ocupado por los Ait Uriaguel, se extiende por el interior del país detrás de al Husaima (Alhucemas o Al-Hoceima) y Axdir. Axdir fue la capital de 'Abd el-krim y desde entonces ha sido el principal asentamiento de la administración de la tribu, tanto bajo el dominio de España, desde 1926 hasta 1956, como bajo el gobierno independiente de Marruecos. Se podría decir que el territorio de la tribu está enmarcado por el oeste y por el este por dos ríos, el Ghis y el Nkur respectivamente, aunque parte del territorio Uriaguel se extiende por el oeste más allá del Ghis. Por el norte nos encontramos con el Mediterráneo, en el que desembocan ambos ríos. Esta parte del norte está formado por la llanura del aluvión de Alhucemas, la cual va ascendiendo gradualmente hacia el sur (así mismo, encontramos laderas a su alrededor); el fondo del saco culmina en el imponente grupo montañoso del Yebal Hmam, la montaña de las palomas, (las cuales son realmente abundantes), alcanzando los 1.930 metros en su punto más alto. Es aquí donde se halla situada la tumba de Sidi Bu Khiyar, forastero en la tribu pero aún así su santo más famoso, en su honor la tribu realiza todos los años una peregrinación el día antes del Aidel-kbir².

Desde el aire, la tierra de los Uriaguel, y la de las tribus vecinas, parece un trozo arrugado de papel marrón-rojizo, cuya arruga más alta sería el Yebal Hmam, con una ligera extensión verde en la llanura norte; carece de vegetación y la erosión está bastante extendida. Los Ait Uriaguel son buenos agricultores teniendo en cuenta el conjunto de sus técnicas tradicionales de agricultura, aún así, en ningún otro rincón de Marruecos parece que la ley de Malthus sea tan evidente como aquí. En el pasado las luchas entre parientes tendía a mantener bajo el número de habitantes e incluso antes del establecimiento del protectorado en Marruecos, los Ait Uriaguel y sus vecinos ya habían

fijado una forma de emigración de mano de obra hacia Argelia con el fin de trabajar en las tierras de los *colonos* franceses en el Departamento de Orán, donde se convirtieron en recolectores de uvas y "guardas armados". Esta migración de mano de obra alcanzó su auge a finales de 1940 y principios de los 50, pero se interrumpió bruscamente en 1955 con el inicio de la guerra en Argelia y el cierre de la frontera. Pero, nada desalentados, muchos jóvenes Uriaguel de principios de los 60 emigraron a Francia y Alemania Occidental para trabajar en fábricas de cerveza y en plantas de montaje de automóviles. El guerrero de ayer se convertía en el trabajador emigrante de hoy.

Sin embargo, para los que se quedan en casa, el desempleo es un problema crítico, además la mortalidad infantil no ha sido suficiente a la hora de detener el crecimiento de la población. La relación de los Ait Uriaguel con su tierra siempre ha sido ambivalente: de amor y odio, nunca se cansan de decir "somos pobres y nuestra tierra no sirve para nada", pero por otro lado en los anales de la historia (los cuales examinaremos más adelante) se demuestra cómo en tres ocasiones durante el presente siglo este pueblo ha reaccionado de manera violenta ante la invasión de su árida y erosionada tierra por parte de extraños; y a pesar de no tener armas de fuego desde que los españoles las confiscaron en 1926, la lucha sólo duerme, de ninguna manera ha muerto. Las infraestructuras y los sistemas de valores básicos que ellos personifican se resisten al cambio de manera notable, la tendencia tanto hacia la violencia como hacia el aislamiento de sus mujeres, características tan mediterráneas, se dan en un alto grado entre los Ait Uriaguel.

Todos los verdaderos Uriaguel afirman que el Yebal Hmam es su lugar de origen, cuentan que desde allí se extendieron hacia el norte hasta el Mediterráneo y que sólo los verdaderos clanes y linajes Uriaguel que viven en la llanura tienen "hermanos" (es decir, una réplica) en las montañas y viceversa. Como veremos, la estructura territorial de la tribu es un reflejo notablemente exacto de esta afirmación. La etimología del nombre de la tribu es desconocida para cualquiera de sus miembros lo que probablemente indique su antigüedad. Todo lo que saben es que la Dahar Uriaguel, o Montaña Uriaguel, es parte integrante del Yebal Hmam (situado actualmente en el territorio del subclán de los Ait 'Arus), al igual que Thawragh (en el territorio del subclán de Isrihan del clan de Ait Yusuf w-'Ari); en el lugar, a menudo se hace referencia a la similitud entre los

² Cf. David M. Hart. "An Amara in the Central Rif: the Annual Pilgrimage to Sidi Bu Khiyar". *Tamuda*, V.2, 1957, págs. 239-45. Para más información sobre etnografía en general ver: David M. Hart. "An Ethnographic Survey of the Rifian Tribe of Aith War-yaghar". *Tamuda*, II, 1, 1954, págs. 51-86; y "Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif" *Tamuda*, VI, 2, 1958, págs. 171-237.

nombres Thawragh³ y Uriaguel, de esta forma los Ait Uriaguel son "los habitantes" de esta región.

II. HISTORIA

Sería apropiado introducirse en el tema de la estructura social y territorial de los Uriaguel con un breve resumen de su historia, en la medida en que es conocida, ya que algunos puntos de los que se tratarán aquí tendrán una repercusión directa más adelante.

En primer lugar, el nombre *Ait Uriaguel* es realmente muy antiguo. El primer principado musulmán en Marruecos fue fundado en el 710 a orillas del río Nkur en el territorio del clan que hoy pertenece a los Ait Bu Ayyash. El pueblo de Nkur, construido por sus fundadores, fue terminado en el 760 y, sin duda poco después, su entrada por el sureste (la cual actualmente apuntaría a la tribu de Axt Tuzin más que al territorio de los Uriaguel, quienes se situarían hacia el sur y suroeste) fue denominada, en las crónicas árabes, *Bab Beni Uriaguel*. De esta forma, desde sus inicios, se podría decir que la tribu ha tenido un nombre árabe que coexistía con un equivalente en bereber del Rif. Pero los Ait Uriaguel de aquellos días eran, en su fortaleza del Yebal Hmam, los bárbaros a las puertas de la ciudad de Nkur y, aparte de hacer constar sus nombres, los cronistas árabes del medievo no dicen nada más sobre ellos. Su nombre permaneció, en palabras de Berque, como "un grano en la cara del paisaje local"⁴. De todas formas los Almorávides con Yusuf ibn Tashfin destruyeron en 1080 el Reino de Nkur definitivamente, los dos intentos anteriores sólo habían conseguido que, como el fénix, renaciera de nuevo. De este modo, sólo se puede suponer que los Ait Uriaguel se levantaran y cayeran siguiendo el flujo de la historia de Marruecos ya que ésta afectaba al Rif, una región apartada y que a la vez sólo reconocía la autoridad espiritual (y no temporal) del Sultán de Marruecos. Era *bled es-siba*, tierra de disidencia por excelencia, incluso habiendo sido islamizada en los mis-

³ *Awragh* (fem. *thawrakhth*) en rifeño significa "amarillo", pero en este contexto dicho significado no sugiere nada o se ha perdido.

⁴ Jacques Berque. "Qu'est-ce c'est une tribu nordafricaine?". *Hommage à Lucien Fèbvre*, I, Paris: Colin, 1953, págs. 261-71.

mos albores del Islam de Marruecos. Parece segura la conjetura de que los hombres de la tribu vacilaron entre la lucha y firmar una tregua entre ellos durante siglos hasta que, a finales del siglo XIX, las presiones externas de políticas más importantes les hicieron interesantes tanto para Marruecos como para Europa.

En la década de 1890 los vecinos de Ait Uriaguel por el oeste, Bucoya, iniciaron un ataque contra los buques de vapor españoles y franceses que atravesaban la costa del Rif. Ambos gobiernos presentaron protestas oficiales ante el sultán de Marruecos en Fez; en 1898 se envió desde Fez una expedición bajo el mando de Bushta el-Baghdadi para castigar a los piratas. Cumplió tan a la perfección con su tarea que su nombre es aún recordado con horror y odio en Bucoya; fue ayudado por algunos segmentos del norte de los Ait Uriaguel.

Sin embargo, tras esta expedición los Ait Uriaguel volvieron a sus luchas internas durante otros diez años, hasta que otro acontecimiento externo los unió a todos ellos por primera vez en su historia: la invasión del Rif por parte del pretendiente Bu Hmara ("el hombre sobre la burra") quien en 1906 se había establecido en Seluán, cerca de Nador, y conseguido el apoyo de todas las tribus del Rif oriental. En 1908 se propuso cruzar el río Nkur e invadir el territorio de los Uriaguel, pero cometió el gran error táctico de confiar esta invasión a un general negro. Los Ait Uriaguel no sólo estaban decididos a resistir esta invasión sino que además consideraron como un insulto definitivo el hecho de que el comandante del ejército fuera un esclavo; el 7 de septiembre del mismo año barrieron a la caballería de Bu Hmara cuando intentaba cruzar el río más abajo de Imzuren. El resto de los invasores huyeron por el este. La acción conjunta de la tribu, iniciada por los Ait Uriaguel, ayudados por sus vecinos del sur, Ait Ammart, fue emulada por todas las tribus orientales, atacando los flancos de Bu Hmara hasta que lo echaron del Rif completamente⁵. Los Ait Uriaguel creyeron que eran invencibles. Con esta autorrevelación volvieron una vez más a sus disputas internas e interminables luchas entre parientes. Sin embargo, el capítulo de Bu Hmara fue sólo un ensayo de lo que ocurriría

⁵ Se puede encontrar un excelente y detallado relato de las vicisitudes de Bu Hmara en el Rif en Eduardo Maldonado. *El Rogui*. Tetuán: Instituto General Franco, 1952.

trece años más tarde. Desde 1909 los españoles se habían ido trasladando hacia el oeste, al Rif, desde Melilla; el Tratado Franco-Español de 1912, por el que España conseguía una parte del norte del país, fue la invitación para que ocupara la región. Pero no lo consiguieron totalmente hasta 1926.

II.1 'Abd el-Krim

En 1921, un extraordinario hombre llamado Si Muhammad ben Si 'Abd el-krim, de Axdir, del clan Uriaguel de Ait Yusuf w-'Ari, cuyo padre había sido *fqih* o maestro del Corán en Axdir y él mismo había sido nombrado *qadi qudat* ("juez de jueces") en Melilla⁶, se propuso organizar a los Ait Uriaguel y a otros y detener por la fuerza la creciente amenaza española. No sólo fue capaz de conseguir la adhesión de todos los de su tribu sino que también obtuvo rápidamente el apoyo de las tribus rifeñas vecinas (Bucoya, Temsaman, Axt Tuzin, Ait Ammart, etc.) En julio de 1921 en Dahar Ubarran, en la frontera de la tribu entre Temsaman y Ait Wurishik, causó al ejército español la peor derrota que ningún ejército colonial hubiera sufrido hasta entonces, es significativo que los libros de historia españoles tiendan a esquivar el tema y sólo se refieran a él como *de triste memoria*.

Este no es el momento de ir más allá de un resumen breve de la vida de 'Abd el-krim, aunque espero entrar en detalle en un próximo trabajo. Es suficiente decir que con su victoria estableció una incuestionable ascendencia sobre los Ait Uriaguel y a su vez, ellos sobre las otras tribus del Rif; desde entonces todo el Rif baila al son de los Uriaguel. 'Abd el-krim se convirtió en el líder de Dawla, una *Iummuriya Rifiya* o "República del Rif" y seleccionó a sus ministros principalmente entre sus parientes y miembros de su tribu⁷. Entre 1923 y 1925 la República del Rif estaba en el cénit de su poder. Fuerzas

rifeñas tomaron el control de todo el Gomara y la mayor parte del Yebal occidental; en primavera de este último año 'Abd el-krim, que había manejado de forma efectiva tanto la pluma como la espada, había empezado a desafiar a franceses y españoles. Debido a una serie de razones en las que no entraremos, se dirigió al interior y ocupó los territorios de algunas tribus del sur del Yebal, dentro de la entonces zona francesa; para el verano de 1925 incluso Fez se veía amenazada. Marshal Pétain y un gran ejército francés fueron rápidamente enviados a Marruecos para solucionar la situación. Sin embargo, 'Abd el-krim no se rindió a los franceses hasta el 27 de mayo de 1926, en Targuist, tras las operaciones franco-españolas, con el desembarco español en Alhucemas en un movimiento en forma de tenazas por parte de ambos ejércitos, los españoles desde el norte y los franceses por el sur, el principal objetivo de la operación era el sometimiento del territorio Uriaguel. A finales del mes de mayo las luchas por todo el territorio Uriaguel fueron extremadamente crudas. Aunque sus vecinos Igzinna-yen al sur realizaron el tradicional acto de sumisión, *tarqiba*, sacrificando uno o más toros a los franceses, los Ait Uriaguel no hicieron nada parecido a los españoles, simplemente les entregaron sus armas, tristes y resentidos.

Desde entonces, 'Abd el-krim dejó la tierra de los Uriaguel (murió en El Cairo el 6 de febrero de 1963), sin embargo sigue siendo una leyenda aún hoy. Los cambios que obró en el orden social del Rif tuvieron gran alcance, entre ellos el principal fue la prohibición de las luchas hereditarias y la extensión de la *shari'a* a todos los aspectos legales del Rif. Anteriormente sólo la tierra, el matrimonio y el divorcio entraban en la jurisdicción de los jueces de la tribu; cualquier otro asunto que perteneciera al "derecho penal" entraba en la del *imgharem* del clan o tribu, los miembros del consejo de los *aitharbain*⁸. Además, según el sistema tradicional, al igual que en la mayoría de las regiones

⁶ Según algunos informadores, los antepasados de Abdel-krim, tres o cuatro generaciones atrás, podrían haber sido *shurfa* o "descendientes del Qaraysh", del clan de Asht Aru Aisa en la tribu vecina de Igzinna-yen al sur.

⁷ No se puede confundir con el término rifeño *ripublik*, que se refiere específicamente al periodo anterior a Abd el-krim, cuando la actividad dominante en la sociedad Uriaguel era la lucha hereditaria entre parientes.

⁸ Creo que en el Rif este término procede de *ait-tarbi'in* (a su vez de *tharbi'ith*, pl. *tharbi'in*, gente), "gente de la gente" y de ahí "representantes de la gente", es decir, el cuerpo gobernante lo que implica gobierno por consenso de los gobernados. Creo que esta etimología encaja mejor que una traducción tan arbitraria como "hijos de los cuarenta", el cuarenta es un número muy arbitrario (excepto en el caso de los Rgibat; cf. mi artículo, David M. Hart. "The Social Structure of the Rgibat Bedouins of the Western Sahara". *Middle East Journal*, XVI, 4, 1962, págs. 512-27).

bereberes, el juramento colectivo era la principal prueba (aunque entre los habitantes del Rif nunca se llegó a refinamientos comparables a los de los bereberes transhumantes de Marruecos central).

En una palabra, 'Abd el-krim descolectivizó los juramentos, acabó con las luchas y, finalmente, islamizó a fondo la *qa'ida* (costumbre) de las tribus del Rif. Pero, por supuesto, los rifeños afirman que siempre han seguido la Shari'a, que siempre han sido los mejores musulmanes y que 'Abd el-krim sólo les hizo aún mejores. Esto podría ser en parte verdad ya que tales afirmaciones son extremadamente difíciles de evaluar de una manera objetiva. No obstante, el hecho es que 'Abd el-krim había "culturizado" las características "bereberes" del sistema rifeño (aunque examinando la situación me he dado cuenta más de una vez de que los informadores intentan eludir algunas cuestiones tales como que las hijas puedan heredar y cuánto) hasta el punto que la administración española, desde un punto de vista *de facto*, simplemente tomó el poder donde lo había dejado 'Abd el-krim. Nunca hubo *tribunaux coutumiers* establecido en el Rif; las manifestaciones violentas de "independencia" del Rif de la sociedad marroquí, que culminaron en la sublevación de los Ait Uriaguel contra el gobierno de Marruecos en 1958-59, se basaban esencialmente en las mismas consideraciones que el capítulo de Bu Hmara y la guerra de 'Abd el-krim: a los Ait Uriaguel les gusta arreglárselas por sí mismos y tener sus propias divisiones, sin embargo, todo desaparece como por arte de magia cuando se ven amenazados por interferencias externas.

De este modo, la historia de los Ait Uriaguel muestra su primer principio estructural: sus miembros forman una única *dhaqbitsh*, una única tribu, si nos atenemos a la definición antropológica de tribu como la mayor unidad autónoma política cuyos miembros actúan conjuntamente según una ideología de parentesco. Por supuesto también es una tribu en un sistema de tribus y en su sistema particular es la tribu dominante. Pero terminemos con la historia y volvamos a la etnografía.

III. UNIDADES ESTRUCTURALES DE LOS AIT URIAGUEL

III.1. Grupos de descendencia

Dhaqbitsh, *khums* (o *dhakhamasth*), *r-rba'*, *dshar*, *dharfiqth* y *ja-jgu* son los nombres bereberes que, en orden descendente, los Ait

Uriaguel dan a sus unidades políticas, territoriales y sociales. Estas unidades son fenómenos sociales interrelacionados y sería apropiado tener en cuenta desde el principio que no se pueden considerar conceptualmente rígidas. Aunque cada nombre tiene más o menos su exclusivo radio de aplicación, deberían tenerse en cuenta de una forma intercontextual, como referidas a partes de un todo segmentado. Cada segmento de este todo, en cada nivel de segmentación, se relaciona en la clásica posición de equilibrio y oposición con los mismos segmentos del mismo orden. Sin embargo, sería conveniente emplear términos normalizados del vocabulario de la antropología social para distinguir entre distintos tipos de segmentos en los diferentes niveles. Estos términos son, principalmente, *tribu*, *clan*, *linaje* y *comunidad local*; en un segundo lugar están: *khums*, subclán y sublinaje.

Con "tribu" (*dhaqbitsh*, pl. *dhiqbair*) me refiero a todos los Ait Uriaguel, o a la totalidad de cualquier otro grupo, tal y como se concibe localmente, que forma la unidad autónoma política superior de la región (otros ejemplos del Rif Central son Bucoya, Ait Ammart, Igzinayen, Temsaman y Axt Tuzin; ya que representan estructuras tradicionales y locales las denomino "tribus", dejando de lado unidades administrativas de reciente creación que muy a menudo no se corresponden). En el contexto del Rif, como el lector puede haber supuesto por el anterior resumen histórico, en este nivel de tribu, es bastante irrelevante la cuestión de la descendencia de un putativo antepasado consanguíneo común. La norma que siguen generalmente las tribus del Rif consiste en que cada tribu es un conjunto formado por un número variable de clanes heterogéneos, aunque nunca más de cinco.

Con "clan" (*ar-rba'*, pl. *r-urba'*) designo al orden de segmento más grande que existe dentro del marco de la tribu, cuyos miembros, según el nombre de su clan, de una manera implícita o explícita afirma tener un antepasado consanguíneo común o un origen común, pero que han perdido el rastro de su genealogía o carecen de pruebas que respalden esta afirmación. De esta forma, en un esquema basado en niveles, si consideramos a la *tribu* como el Nivel I, el *clan* sería el Nivel II, sin embargo, dejando a un lado a todas las tribus del Rif, los Ait Uriaguel muestran ciertas complicaciones de las que nos ocuparemos.

Con "subclán" (también *ar-rba'*, lo que muestra la riqueza de la terminología del Rif) me refiero a los segmentos dentro del segmento clan, cuyos miembros también son incapaces de trazar sus conexiones genealógicas hasta incluso el antepasado del subclán o su origen. Y aquí llegamos, bajo circunstancias normales, al Nivel III. Por otro

lado, "linaje" (*dharfiqth*, pl. *dharfiqin*) designaría al grupo social más amplio cuyos miembros pueden seguir las huellas de su ascendencia hasta un antepasado fundador consanguíneo común, éste sería el Nivel IV; a los niveles se puede llegar desde arriba o desde abajo dependiendo de cómo se mire, los rifeños siempre empiezan desde el nivel de la tribu o clan bajando hasta unidades pequeñas. Un "sublinaje" (*jajgu*, pl. *ijujga*) sería una rama de dicho linaje, creada generalmente por los descendientes de un hijo del antepasado del linaje. De esta manera si el linaje ocupa el Nivel IV, el sublinaje sería el Nivel V, o si el anterior está en el Nivel VI el posterior estaría en el Nivel VII, y así sucesivamente. (Ver figuras 1.1 y 1.2).

III.2. Comunidad local: la unidad territorial *Dshar*

Sería conveniente señalar que cada una de estas unidades tiene su propio nombre y territorio dentro del marco del territorio de la tribu en conjunto. Así la "comunidad local" (*ad-dshar*, pl. *r-udshur*) es la propia unidad territorial además de su nombre. Normalmente, en el Rif, se usa un topónimo, sin embargo, son comunes los antropónimos, especialmente si los grupos de linajes que viven en el territorio afirman ser descendientes de un mismo antepasado, o si, como suele suceder, uno de ellos es dominante sobre los otros. Esta *dshar* o comunidad local (evito el término "aldea" en este contexto, aunque en el Gomara y en el Yebal la misma palabra se refiere a verdaderas aldeas) está formada en el Rif por casas individuales muy dispersas, "como estrellas en el firmamento", como dicen los rifeños. Si no están dispersas individualmente, se agrupan en pequeños racimos de sólo dos o tres casas. El *dshar* sirve de unidad de residencia para un número dado de linajes. La distancia entre una comunidad local y la siguiente es muy grande ya que cada casa individual está separada por al menos 300 metros de la siguiente, como muy bien señalaba Sánchez Pérez⁹, y debido también a que cada casa, situada a una altitud inferior a los

⁹ Andrés Sánchez Pérez. "Datos Históricos sobre ciudades rifeñas". *Selecciones de Conferencias y Trabajos realizados durante el Curso de Interventores 1951-52*. Tetuán, 1952, págs. 29-47, esp. pág. 32.

1.000 metros, está rodeada de perros y de un impenetrable macizo de cactus (aunque los cactus no crecen por encima de dicha altitud, los perros sí). Posiblemente la razón se deba a querer mantener a las mujeres aisladas ya que todos los rifeños, especialmente los Ait Uriaguel, son extremadamente celosos; las mujeres no parecen tener un papel importante en el sistema de segmentos que estamos tratando.

III.3. Los *khums*, la máxima unidad política por debajo de la tribu

Con *khums*¹⁰ (pl. *khmas* o *dhakhamasth*, pl. *dhikhamasin*) me refiero a una recombinación especial, a la que generalmente se recurre por fines políticos, de clanes con otros clanes o subclanes (aunque a veces el *khums* coincide con el mismo clan), se tratará más adelante. A parte de esta unidad, antes de la época de 'Abd el-krim, los Ait Uriaguel también tenían un sistema extremadamente activo de facciones duales mutuamente hostiles (*liff*, pl. *lfuf*), aunque era una consecuencia más que una parte del sistema segmentario y territorial, también se tratará más adelante.

IV. ANÁLISIS DE LA RELACIÓN DE LOS SISTEMAS DE SEGMENTOS Y TERRITORIAL

Ahora examinaremos las principales características de los sistemas de segmentos y territorial. Un punto de partida apropiado está contenido en la perspicaz observación realizada por Robert Montagne¹¹:

"La tribu des Beni Ouriaghel [Ait Uriaguel], divisée en cinq 'khoms', présente une structure sociale assez compliquée, qui résulte à la fois de

¹⁰ N. de la T. En el original se utiliza el término *fifth* (cinco) ya que es el número de *khums* que normalmente lo forma. Este término [*fifth*] ha sido acuñado por Carleton S. Coon. *Tribes of the Rif*. Harvard African Studies. IX, Cambridge, Mass.: Peabody Museum, 1931, págs. 91-92. El autor lo utiliza debido a su precisión, aunque no acepta el resto de la terminología sobre la unidad social de Coon.

¹¹ El análisis de Montagne sobre la estructura social del Rif, en particular el denominar a la región "*le Rif anarchique*" podría no tenerse en cuenta. La observación que citamos no debe confundirse con la noción que desarrolla en otro trabajo de "anarquía organizada" (cf. R. Montagne. *La Vie Sociale et Politique des Berbères*. Paris: Editions du Comité de l'Afrique Française, 1931, pág. 74), utilizada y extendida por Emilio Blanco Izaga a los Ait Uriaguel, *Conferencia sobre Derecho Consuetudinario Rifeño*, Ms., diciembre de 1935.

l'état de guerre permanent dans lequel vivaient d'habitude des familles et de l'infertilité du sol qui disperse les habitants. Chaque 'khoms' possède un territoire principal en montagne et des enclaves en plaine ou inversement. En outre, les marabouts forment un 'khoms' supplémentaire dispersé dans tout le pays. Malgré cette confusion et en dépit de l'hostilité habituelle des groupes familiaux à l'intérieur du 'khoms'(...), les limites de chaque fraction restent parfaitement connues et il arrive fréquemment que les querelles intestines s'apaisent pour permettre à chaque 'khoms' d'entrer en lutte contre le voisin. Seuls dans tout le Rif, les Beni Ouriaghel ont des 'khoms' dont le territoire est formé des parcelles séparées. Partout ailleurs, chez les tribus de Mtiwa, Beni Bou Frah, Beni Itteft, Boqqoya, Tamsaman, la division en 'khoms', très apparente, découpe les pays en petites unités sensiblement égales en force et en surface, quelles que soient les conditions géographiques du vie".¹²

Aunque se podría reprochar muy justamente a Montagne el haberse equivocado en el señalado carácter segmentario de las estructuras sociales de los bereberes (carácter ya sugerido por Emile Durkheim para las Kabilas¹³, incluso antes de la conocida definición y aclaración del problema por parte de E. E. Evans-Pritchard), la anterior afirmación da en el centro del problema; ahora sería pertinente examinar sistemáticamente esta afirmación y los problemas relacionados. Por lo tanto, trataremos la estructura social de los Ait Uriaguel teniendo en cuenta la afirmación de Montagne, punto por punto, desmenuzando su afirmación como si se tratara de un reloj para más tarde volver a unir todas las piezas.

IV.1. "La tribu des Beni Ouriaghel..." "La tribu de los Beni Uriaguel (Ait Uriaguel)..."

De lo dicho hasta ahora se desprende el hecho de que los Ait Uriaguel constituyen una tribu. Es importante señalar que bajo el protecto-

¹² R. Montagne. *Les Berberes et le Makhzen*. Paris: Alcan, 1930, nota 2, págs. 175-76. El nombre que Montagne da a la estructura de clan de las otras tribus que menciona en este sentido como *khums* no es en absoluto exacta, pero no es de lo que estamos tratando en estos momentos.

¹³ Emile Durkheim. *De la Division du Travail Social*, 1893 (Edición de 1960), Paris: Presses Universitaires de France, 1960, págs. 150, 152, 153, 157 y 269. Estoy en deuda con Alver por hacerme ver este punto. Las fuentes de Durkheim fueron, por supuesto, Hanoteau-Letourneux y Marqueray.

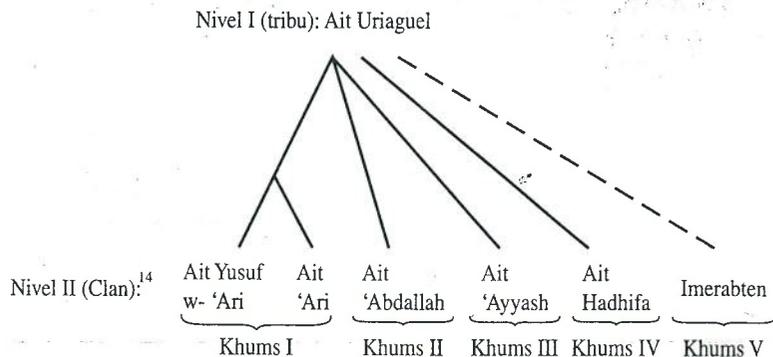
rado español la tribu fue dividida, por sugerencia y recomendación del coronel Emilio Blanco Izaga en 1936, en tres partes controladas por un *qaid*. Utac, al norte, para los Ait Yusuf w-'Ari y los Imerabten; el Ghis alto, al soroeste, para los Ait 'Abdallah y Ait Hadhifa; y Nkur, al sureste, para los Ait Bu 'Ayyash y los subclanes de las montañas, Ait Turirth, Tiamarzga y Ait 'Arus. El sentimiento de pertenencia al grupo se había relajado hasta el punto que alguien de las montañas podía referirse a alguien de la llanura diciendo que pertenecía al *dhaqbitsh n-waddai*, la tribu de abajo, y éstos se referían a los primeros como alguien de la *dhaqbitsh n-dara* o *dhaqbitsh n-innij*, la tribu de arriba (también tenían nombres despectivos). Esta *decoupage* administrativa ha sido modificada desde la Independencia; sin embargo, en la rebelión de 1958-59 quedó demostrado que todos los Ait Uriaguel se consideran una sola tribu. Como en ocasiones anteriores, ante las presiones o amenazas se recurrió a las estructuras tradicionales y no a las nuevas administrativas. (No creo que el actual sistema rural de municipios haya tenido demasiado impacto en la estructura social tradicional o en el modo de ver las cosas de esta tribu).

IV.2. "...divisée en cinq 'khoms'..." "...dividida en cinco khmas [sing. khums] ..."

Hemos llegado a la primera parte de la discusión (Nivel II) sobre la estructura social de los Ait Uriaguel. "*Nishningg Ait Uriaguel ghar-nagh khams khmas*" : "Nosotros los Ait Uriaguel tenemos (es decir, estamos divididos) en cinco khmas". Esta es la afirmación con la que invariablemente se inicia una discusión con uno de los ancianos sobre la segmentación de la tribu. Se distinguen tres aspectos: (1) la tribu, especialmente en este caso, está dividida en cinco unidades básicas de igual fuerza, o concebida para que tenga la misma fuerza, aunque a veces puede diferir en su composición (ofrezco la versión más fiable del sistema en la figura 1-1; (2) cada una de estas *khmas* forma parte de un todo que es la tribu y la fuerza total de las cinco *khmas* representa un gran honor para la tribu; (3) que las multas (*r-haqq*) recaudadas por los *imgharem* (sing. *amghar*) o miembros del consejo, de los *aitharba'in* en la reunión semanal (*agraw*, pl. *igrrawn*) en el mercado, procedentes de un asesino (sólo si ha cometido el asesinato el día de mercado, ya sea en el mismo mercado o en sus alrededores) se dividía

en cinco partes iguales entre los *imgharem* de cada *khmas*. Las líneas de colecta y distribución de las multas siguen a las de segmentación; el día de mercado era un día de paz en una semana normal de violencia y asesinato. Volveremos al tema más adelante, sólo espero que queden claras las ideas principales de unidad a través de la lucha y de división a través del homicidio.

Figura 1.1



IV.3. "... présente une structure sociale assez compliquée..."
 "...présente une structure social bastante complicada..."

A partir de la figura 1-1 se pueden ver dos de estas complicaciones estructurales. La primera consiste en que, como ya he dicho,

¹⁴ Una fuente muy fiable, un viejo *qaid* que falleció en 1955, me contó que en realidad el Nivel II estaba compuesto sólo por dos subdivisiones, en lugar de cinco: *Ait Khattab*, con los *khums* de Ait Yusuf w-'Ari/Ait 'Ari y Ait 'Abdallah (en el Nivel III) y *Ait Bu 'Ayyash*, con Ait Bu 'Ayyash y Ait Hadhifa (en el Nivel III). El *khums* santo de los Imerabten es intruso, como señala la línea discontinua del diagrama. Esto crea un nivel intermedio entre la tribu y el *khums*, dándose primacía a una o dos tradiciones vagas y probablemente apócrifas (como la afirmación, sobre todo por parte de Abd el-krim, de que los Ait Khattab descienden de un personaje muy importante, 'Umar ibn al-khattab, el segundo de los califas del Islam), pero para nuestros propósitos se podría dejar de lado ya que no tiene importancia estructural o funcional.

existe una correspondencia dentro de los Ait Uriaguel entre el *khums* y el *ar-rba'* (clan) pero esta correspondencia no tiene que ser necesariamente completa, así mismo dos clanes se pueden unir por motivos políticos o de cualquier índole. En el caso en cuestión, el *khums I* está formado por el clan de los Ait Yussuf w-'Ari y el clan hermano de los Ait 'Ari¹⁵. Por otro lado, bajo un sistema de alianzas *liff*, los Ait Yussuf w-'Ari y los Ait 'Ari eran enemigos mortales, lo que demuestra que la estructura de *liff*, en el conjunto de niveles, tiende a dejar de lado la estructura de *khums*, mientras que esta última sigue más bien la segmentación de clanes. La segunda complicación se debe a la presencia de un clan intruso, los Imerabten, que se discutirá en el punto 6.

IV.4. "... qui résulte à la fois de l'état de guerre permanent dans lequel vivaient d'habitude les familles" [léase linajes] "et de l'infertilité du sol qui disperse les habitants." "... resultado tanto del permanente estado de guerra en que sus familias [léase linajes] viven normalmente y de la infertilidad del suelo, lo que ocasionó la dispersión de sus habitantes."

Al llegar a este punto no haré comentario alguno aparte de señalar que se pueden diferenciar dos tipos de alianzas *liff* en los Ait Uriaguel y en el resto del Riff: (1) El tipo "permanente", por llamarlo de alguna forma, que divide a la tribu entera en dos facciones hostiles y (2) el tipo "temporal" que se produce dentro de un clan, subclán, comunidad local o incluso dentro del mismo linaje, que refleja toda la estructura *liff* de la tribu a menor escala. En aquella época cuando el tipo "permanente" no estaba en funcionamiento, el tipo "temporal" sí lo estaba y viceversa. Todos afirman de manera unánime que lo normal era una lucha casa contra casa, es fácil ver el motivo dado lo dispersas que estaban las viviendas y las comunidades locales a las que pertenecían. En general, las enemistades hereditarias se deben a las mujeres por un lado y a la tierra y el agua por otro. La interminable cadena de "violación-oposición-violación-oposición-violación-*ad infinitum*", como dice

¹⁵ Según la tradición Yussuf w-'Ari y 'Ari w-'Ari eran hermanos, aunque ningún miembro de los clanes pudo trazar su descendencia hasta su antepasado ni acercarse.

Paul Bohannan¹⁶, se puede considerar resultado de una serie de factores, que incluyen el honor, la pobreza y el peso de la población. En la estructura social altamente igualitaria de los Ait Uriaguel el principio fundamental es el esfuerzo personal.

IV.5. "... Chaque 'khoms' possède un territoire principal en montagne et des enclaves en plain ou inversement." "... Cada khums posee un territorio principal en las montañas y enclaves en las llanuras o viceversa."

Hemos llegado a la segunda parte (en el Nivel III) del sistema segmentario de los Ait Uriaguel, ilustrativo de dos principios esenciales y complementarios: *discontinuidad territorial* y *reduplicación territorial* en los niveles de clan y subclán. Examinando el mapa de la tribu, se puede ver cómo funciona cuando el sistema de segmentos (el cual existe en términos temporales más que en espaciales) se extiende por la tierra para convertirse en un sistema territorial; la figura 1-2 muestra las relaciones de los clanes y subclanes en cuestión.

Sin embargo, sería apropiado dar una explicación. En el clan de los Ait Yussuf w-'Ari, se considera que los subclanes Ait Ughir Izan e Isrihan son parientes más cercanos que los Ait Turirth; de ahí la línea discontinua que se dirige a este último en la figura 1-2, este esquema se basa en el principio de descendencia. Sin embargo, el clan de los Ait Yusuf w-'Ari, que se extiende por el territorio Uriaguel, tiene nada menos que cinco parcelas separadas y discontinuas: (A) una al norte en la que las comunidades locales de Axdir, Azghar e Izifzafen pertenecen a los Ait Ughir Izan pero en la que los Ait Mhand Yihya de la llanura (réplica de los Ait Mhand Yihya de la montaña) están, a pesar de ser un linaje forastero, asociados con los Isrihan, (B) una más pequeña al suroeste, Buham, asociados a los Ait Ughir Izan, pero a la vez contiene un linaje llamado Isrihan n-Buham, (C) Thamasind Bajo, al norte del centro del territorio de la tribu, asociados a los Ait Ughir Izan, (D) la parcela de Isrihan en la ladera norte del Yebal Hmam, que comprende a los Isrihan, a los Ikatshumen (o Ikultumen, también con

¹⁶ Paul Bohannan. *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963. pág. 290.

réplica en la llanura) y a dos comunidades forasteras, los Ait Mhand Yihya de la montaña y los Aghridh, todos asociados a Isrihan, mientras que 'Arnuq está asociado a los Ait Ughir Izan y (E) los Ait Turirth en el sureste, en el Yebal Hmam, constituyen una sola unidad más o menos homogénea, aunque algunos de sus linajes son forasteros, uno de ellos es dominante (Imjjat, en el-'Ass, que llegó atravesando la frontera de la tribu en Igzinayen).

En el clan de los Ait 'Ari, (figura 1-2, khums I) la historia se repite, el desarrollo es paralelo e incluso existen más linajes forasteros; según la tradición, la mayoría de ellos procedían de tribus rifeñas vecinas o cercanas. Los subclanes Tigarth (compuesto por "forasteros"), Imhawren y Ait r-'Abbas se consideran parientes cercanos pero no tanto respecto a los Timarzga; de ahí que de nuevo exista una línea discontinua hasta este último en la figura 1-2. También se pueden ver cinco parcelas distintas: (A) una al norte orientada hacia los Ait Yusuf w-'Ari, en la cual Tigarth está asociado con el subclán del mismo nombre, Tafrasth e Imjjudhen (que al igual que Immjat, en el anterior párrafo, procede de Igzinayen) están asociados a Imhawren, y Ait Musa w-'Amar (también "forasteros" en su mayoría) a los Ait r-'Abbas; (B) Bu Minqad (también "forasteros") al norte del centro, la principal comunidad local, ya que no tienen una réplica sino dos en el territorio de la tribu, están asociados a los Ait r-'Abbas; (C) Thamasind Alto, en el mismo centro del territorio de la tribu, asociados a los Tigarth; (D) Iswiqen (también "forasteros"), en la ladera norte del Yebal Hmam (pero su réplica son los Ait Musa w-'Amar de la llanura), asociados a los Ait r-'Abbas; y (E) Timarzga que forma una parcela homogénea de origen completamente Uriaguel, se extienden por la cima del Yebal Hmam. También existe un linaje, los Ait Dawud que, aunque está asociado a los Tigarth o descienden de ellos, reside en el territorio del clan de los Ait 'Abdallah.

Los clanes de los Ait Yusuf w-'Ari y los Ait 'Ari muestran estas características de dispersión y combinación de una manera extrema, sólo superados por el clan de los Imerabten. En el clan de los Ait 'Abdallah (figura 1-2, khums II) la situación es bastante más homogénea. La mayoría de las *comunidades* occidentales de este clan, como los Thariwin ("manantial"), los Ait Zkri (también forasteros de Igzinayen, con réplicas en Thariwin e Izikrithen), los Ait Sa'id (de la tribu rifeña oriental del mismo nombre), los Iqanniyeen ("conejos"), los Uqris-hen, los Imarnison (locales, no proceden de la tribu Yebala de Marnisa) y los Ikkidaben ("mentirosos") están asociados a su subclán de los Ait 'Aru Musa; mientras que la mayoría de sus *comunidades* orienta-

les, más próximas al Yebal Hmam, como los Ait Ziyan, los Ibutaharen, los Tizi 'Ayyash, los Tazaghindi ad-Dahar n-Zimmurth, los Ait Dris, los Bu Sarah, los Bu Zdur, los Ihwahwahiyein, los Thimkiliwin, los Thirkuzin y los Marrui (aunque la mayor parte de las dos últimas comunidades está formada por "forasteros" de la tribu vecina de los Ait 'Ammarth) están asociados a su subclán de los Ait Tmajurth. Sólo existe un pequeño enclave de este clan, I'ayyaden, fuera del grupo principal, y están asociados con el subclán de los Ait 'Aru Musa.

El clan de los Ait Bu 'Ayyash (figura 1-2, khums III), el mayor de la tribu (y más grande que muchas tribus enteras del Rif) muestra la misma homogeneidad territorial que los Ait 'Abdallah, pero como *khums* comparte una característica importante de acuerdo con los Ait Yusuf w-'Ari y los Ait 'Ari (cuyas alineaciones en el sistema dual de facciones se vieron reflejadas en la oposición entre los Ait Turirth y Timarzga): sus dos subclanes los Ait Bu 'Ayyash y los Ait 'Adhiya eran implacablemente hostiles entre sí. La línea que los divide en el mapa es por lo tanto muy fuerte lo que demuestra lo anterior. De las comunidades locales de este clan, los Izakiren (todos "forasteros"), los Iryanen (en parte "forasteros"), los Ait Tfarwin (completamente locales), los Isufiyen (completamente "forasteros"), los Ait Ta'a (completamente locales) y los Ait Bu Khrif (en parte "forasteros") están asociados a los Ait Bu 'Ayyash; mientras que los Ighmiren (en su mayoría "forasteros", con segmentos discontinuos en la montaña y en la llanura), los Igar w-Anu (en su mayoría locales), los Axdir Bu Qiyadhen y los ar-Rabdha (todos locales), los Imnudh, los Ait 'Aisa y los Ait Ruqmán de Tuzurakhth (en su mayoría "forasteros" también) están asociados al subclán de los Ait 'Adhiya. Otras dos comunidades locales que forman parte de este subclán, los Ighmiren de la Montaña y los Igar w-Anu, están separados de su tronco principal, mientras que un linaje, los Ait Bu Stta, se ha "infiltrado" en el territorio del subclán de los Ait Bu 'Ayyash, como lo hizo en la comunidad de los Ait Bu Khrif. Al igual que los Ighmiren de la llanura y los Ikatshumen de los Ait Yusuf w-'Ari, este linaje y otros más de las últimas comunidades afirman que desciende de los merinides.

El clan de los Ait Hadhija¹⁷ (figura 1-2, khums IV) es interesante ya que muestra tanto homogeneidad como dispersión. Los dos subclanes

de los Ait Bu Jdat y los Iraququen ("ranas") constituyen el Ait Hadhija. Al primero pertenecen las comunidades locales de los Bu Jdat, los Mishkur, los Ihadduthen, los Bihban y los Aghzar 'Aisa; al segundo los Iharunen (con réplica en los Ait 'Arus), los Thisimmurin, los Bashkra, los Yinn 'Amar u-Sa'id y los linajes de Zawith n-Sidi 'Abd el-Kader que no son linajes Imerabten. Todos son de origen local, pero los Ait 'Arus y los I'akkiyen ocupan la misma posición respecto a los Ait Hadhifa que los Ait Turirth y los Timarzga respecto a los Ait Yusuf w-'Ari y Ait 'Ari respectivamente (ver figura 1-2), con una diferencia: estaban en el mismo *liff* o facción. Los I'akkiyen (una comunidad formada en su mayoría por sastres y carniceros que lucharon mucho entre sí) procedentes de los Ait 'Arus, muestran una discontinuidad territorial aún mayor que la de los Ait Hadhifa de la montaña, de donde proceden. Sin embargo, en los Ait 'Arus sólo existe uno o dos linajes de "forasteros"; el resto son locales, como quizás corresponde por el hecho de que es en su territorio donde está situada la Montaña Uriaguel. Lo mismo ocurre con la mayoría de los Ait Turirth y de los Timarzga, se podría decir que donde se puede ver más clara la estructura social Uriaguel es en estos tres subclanes que ocupan el corazón del Yebal Hmam. Incluso he oído afirmar a algunos habitantes de la montaña pertenecientes a estos clanes que los cinco *khums* de Ait Uriaguel son los Ait Turirth, los Timarzga, los Ait 'Arus, los Ait Yusuf w-'Ari y los Ait 'Ari; cuando se les recuerda la existencia de los Ait Bu 'Ayyash, los Ait 'Abdallah o los Ait Hadhifa, ellos se encogen de hombros y contestan: "Sólo son otros".

En este momento sería útil tratar el tema de los nombres de los Uriaguel en distintos niveles. Todos los nombres del clan (excepto los Imerabten, cuyo nombre se debe a su estatus) son nombres de supuestos antepasados a los que, por supuesto, no se les puede seguir el rastro. Lo mismo sucede con muchos de los nombres de los subclanes, aunque no todos, (Nivel III); en este nivel podemos encontrar nombres descriptivos o que denotan atributos (Ait Ughir Izan, Iraququen, Ait 'Arus—este último significa "la gente del novio", aunque los mismos Ait 'Arus desconocen el porqué de su nombre y tampoco existe ninguna leyenda que lo justifique; los vecinos de los Ait Turirth y Timarzga cuentan que tuvieron un antepasado cristiano lo que ellos niegan rotundamente— y Timarzga supuestamente compuesto del árabe *tamar wa zakah*, "dátiles y limosnas", sin que se pueda dar tampoco ninguna razón; y simples topónimos (Tigarth, Ait Tmajurth, Ait Turirth—éste

¹⁷ Que forme un *khums* no significa que deba tener ese nombre, como sugiere Coon, *op. cit.*, 1931, pág. 106. Ver figuras 1-1 y 1-2.

procede de *dha'rurth*, "colina" en rifeño, por lo tanto significaría "habitantes de la colina"). Sin embargo, en el nivel de la comunidad local los topónimos predominan sobre los antropónimos en una proporción de dos a uno. Ya que cualquier trozo de suelo del territorio Uriaguel tiene un nombre, los grupos de linajes que viven en estos lugares reciben automáticamente el nombre de *ait*, "habitante de" seguido del nombre del lugar en cuestión. Por debajo de este nivel, cuando llegamos al grupo de linajes del lugar, el *dharfiqth*, empiezan a prevalecer los antropónimos en los que el nombre del antepasado se puede encontrar genealógicamente.

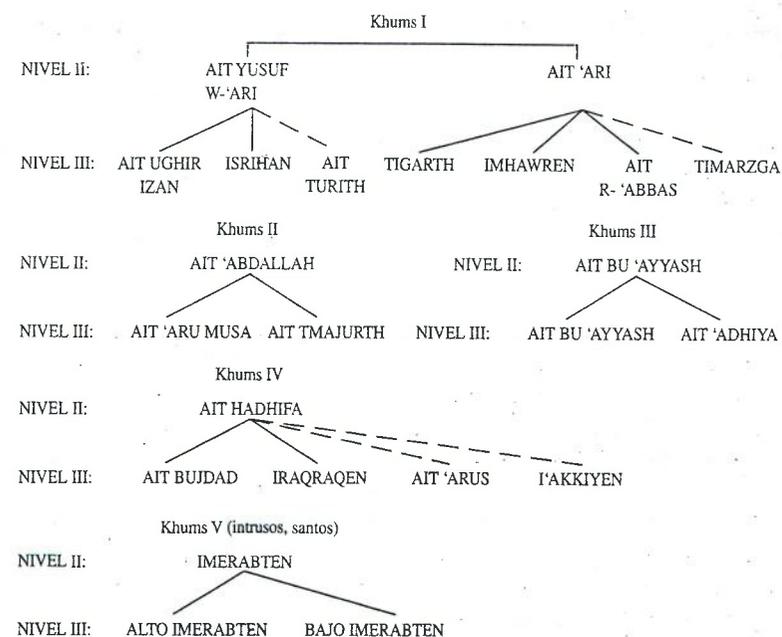
Por último, en los niveles de los segmentos superiores, clanes y subclanes, de los que ya hemos tratado se puede observar un fenómeno al que he denominado *dominación y recesión*. Lo que vendría a significar que el subclán X, por ejemplo, da su propio nombre al clan A en el nivel superior, de esta forma el mismo nombre existe en ambos niveles a la vez, mientras que el nombre del subclán Y del mismo clan A sólo existe en un nivel, el inferior. En dicho caso, el subclán X es dominante y el Y es recesivo; por ejemplo los Ait Bu 'Ayyash dominan sobre los Ait Turirth y los Ait 'Ari sobre los Timarzga. Sin embargo se debería puntualizar que esta dominación y recesión es más onomástica que política y de ninguna forma significa que necesariamente exista una superioridad numérica o en armas del clan o subclán "dominante" en cuestión. Incluso se podría decir que, debido al carácter de la sociedad Uriaguel tan, extremadamente igualitario y competitivo, los subclanes "recesivos" han intentado dominar a los "dominantes" y viceversa, lo que queda bien reflejado en el sistema de *liff*.

Todo parece indicar que los Ait Uriaguel son originarios del Yebal Hmam y que poco a poco fueron subiendo hasta el Mediterráneo y la sorprendente reduplicación de las comunidades locales desde el sur hasta el norte favorece este razonamiento. Los clanes Ait Yusuf w-'Ari y Ait 'Ari, que existen tanto en la frontera sur en la montaña como en la frontera norte del mar, tienen una organización territorial paralela por todo el área de la tribu; los clanes Ait 'Abdallah y Ait Bu 'Ayyash en el occidente medio y oriente medio, respectivamente, también muestran este paralelismo; lo mismo ocurre con el clan Ait Hadhifa y el subclán Ait 'Arus en el centro del Yebal Hmam. Parece un mosaico pero con su propia lógica y orden interno.

Nos queda encajar a los Imerabten (ver figura 1-2, *khums V*), un *khums* completamente intruso, en un rompecabezas en el que calculo que el 44% de los linajes existentes se consideran "forasteros", a pesar

de las generaciones que han residido en el lugar y a pesar de que la mayoría de ellos procede de tribus vecinas a los Uriaguel o de otras partes del Rif. De esta manera podría afirmarse que actualmente los Uriaguel son casi tan puros Uriaguel como Norteamérica es anglosajona. Los clanes tienen estructuras completamente heterogéneas con infiltraciones de forasteros (problema del que trataremos más adelante en el nivel de la comunidad local) y se podría considerar como una ficción el que desciendan de antepasados comunes. Los antropónimos de clanes y subclanes, en el caso de los Uriaguel, son algo necesario con el fin de hacer una clasificación ya que la heterogeneidad de estos grupos es innegable. A los rifeños les gusta poner etiquetas a la gente y a las cosas tanto como a nosotros, o más, y ya que el *macizo* del Yebal Hmam domina todo el área de la tribu físicamente, también domina el recuerdo colectivo de la tribu de su origen¹⁸.

Figura 1.2



¹⁸ Esto se aparta un poco de las tradiciones sobre los primeros califas del Islam y compañeros del Profeta en Arabia, las cuales proporcionan una especie de cortina de

IV.6. "... En outre, les marabouts forment un 'khoms' supplémentaire dispersé dans tout le pays." "... Además los morabitos forman un khums suplementario disperso por todo el territorio de la tribu."

Los morabitos, como los llama Montagne, forman el quinto *khums*. Como he señalado anteriormente, este nombre describe su estatus; en rifeño se les llama *imerabten*, mientras que en árabe es *mrabtin*, sing. *mrabit*, sin embargo, el nombre en rifeño se refiere tanto a *Chorfa* como a *mrabtin* aunque ellos mismos están muy al tanto de las diferencias¹⁹. Este *khums* (y clan) de los Imerabten está subdividido en dos subclanes territoriales (no genealógicos) que muestran la discontinuidad territorial entre ellos, que sabemos que es lo normal en los Uriaguel, son los Alto Imerabten y Bajo Imerabten; este factor territorial, como opuesto a genealógico, está implícito en sus nombres. A los Alto Imerabten están asociados las comunidades locales de Ait 'Aziz, Ait r-Qadi, Ait z-Zawith n-Sidi 'Aisa y apartados del grupo, los Ait Kammun (situados entre los Ait 'Abdallah y los Ait Hadhifa), los Izarruquen y los Bu Ghardain ("el dueño de ratas", estos últimos están dentro de los Ait 'Abdallah y en el anterior en su frontera norte) y los linajes Imerabten de los Ait z-Zawith n-Sidi 'Abd el-Kader (entre los Ait Hadhifa y Timarzga, al suroeste del Yebal Hmam). Asociados a los Bajo Imerabten están las comunidades de Ait Brahim, Igarrudhen, Ait z-Zawith n-Sidi Yusuf (llamados los "bajo *zawiya*" en oposición a los

humo poco plausible. Además de 'Umar ibn al-khattab, mencionado en la nota 14, la misma fuente sugería que Sidi Hudhaifa era el antepasado de los Ait Hadhifa, Sidi 'Abdallah ibn Ja'far de Ait 'Abdallah (ambos existieron pero no tuvieron ninguna conexión con el norte de África, tal y como me contó una vez el Profesor Philip Hitti) y Sidi Ku'aish de los Ait Bu 'Ayyash (probablemente mítico o inexistente ya que no se ha encontrado nada sobre él). Los califas omeyas Mu'awiya y su hijo al-Yazid podrían ser, según otros informadores en el Yebal Hmam, antepasados de Ait Turirth y Timarzga, aunque quizás fuera el Amrabit Bu M'awiya, enterrado en el Rif oriental (Mtalsa); mis informadores no estaban completamente seguros.

¹⁹ La mayor diferencia entre estas dos categorías de personajes santos es su descendencia. Los *shurfa* (sing. *sharif*) descienden del Profeta, o al menos es lo que afirman en el lugar, mientras que los *mrabtin* adquieren su santidad al obrar milagros o sólo por hacer buenas obras (aunque los *shurfa* pueden aumentar su reputación haciendo lo mismo).

Zawith n-Sidi 'Aisa, los "alto *zawiya*", aunque en el territorio Uriaguel no existen verdaderos *zawiyas* en el sentido estricto de la palabra como alojamiento de una hermandad religiosa), Ait Misa 'ud, Ait 'Amar u-Sha 'ib, Ifasiyen ("los de Fez"), Idardushen, Ait 'Amar u-Bukar y los Imerabten de Ait Hishim (de los cuales los más importantes son los Iziqqiwen, descendientes de Sidi Mhand u-Musa que fue enterrado allí, que tienen además ramificaciones en Swani, en las playas mediterráneas y en Tashtiwín de los Ait 'Abdallah) y de Ait Qamra.

Pero aparte de estos dos subclanes, existen algunos Imerabten asociados a un subclán o a otro, dispersos a lo largo y ancho del territorio Uriaguel e incluso más allá (por ejemplo los Ait 'Aziz tienen una ramificación en Tamjund del clan de los Asht 'Asim de Igzinnayen, y los Ifasiyan tienen otra en Ighshamen del clan Truguth en Temsaman). Los más importantes son los Dharwa n-Sidi r-Hajj Misa'ud, descendientes de Ait Kammun, que se encuentran en la comunidad de Ait 'Arus Musa del subclán Ait Turirth, los Imerabten de Marrui en Ait 'Abdallah (asociados a Zawith n-Sidi 'Aisa), los de Iqanniyan en el mismo clan (asociados a Ait 'Amar u-Bukar), los de Zawith n-Sidi 'Abd el-Kader, y los Iziqqiwen n-Sidi Mhand u-Musa, anteriormente mencionados.

Genealógicamente, estos Imerabten afirman ser Idrisid *chorfa*, y descender de la hija del Profeta, Fátima, a través de Mulay 'Abd as-Slam ben Mshish (+1927-28 y enterrado en Beni 'Arus en el Yebal) y a través de los sultanes Mulay Idris I y II. En la genealogía general²⁰, se sitúan en un punto veintisiete generaciones por debajo del Profeta con un tal Sidi Ibrahim el-A'raj, "el Cojo", quien según los *Maqsad* de 'Abd el-Haqq el-Badisi²¹, procedía del clan "Beni Yammalak" (inexistente hoy) "en la tribu Beni Uriaguel", muerto en Fez en 1284-85 y enterrado junto al Bab el-Gisa²², quien según la tradición fue el primer Imerabten Uriaguel. Sin embargo, el punto de escisión de los Imerab-

²⁰ Cf. Georges Drague. *Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc*. Cahiers de l'Afrique et l'Asie, II, París: Peyronnet, 1951, genealogical charts, números 1 y 2.

²¹ *Al-Maqsad ash-Sharif, wa l-Manza'l-Latif, fi dhikr sulaha r-Rif* (Vie des Saints du Rif), trad. G.S Colin, *Archives Marocaines*, vol. XXVI, París: Honoré Champion, 1926.

²² Sin embargo, a pesar de estas fechas, mis propios datos muestran una diferencia de ocho generaciones entre Mulay 'Abd as-Slam ben Mshish y Sidi Ibrahim el-A'raj.

ten ocurre sólo ocho generaciones más tarde (35 generaciones desde el Profeta) con Sidi 'Abd el-krim ibn Aidi 'Abd el-Aziz, de cuyos dos hijos Sidi Ya'qub y Sidi 'Aisa descienden los actuales Imerabten. Sólo los Zawith n-Sidi 'Aisa y los descendientes de Sidi Hmid Marrui (en Ait 'Abdallah) descienden de Sidi Ya'qub; el resto desciende de Sidi 'Aisa, enterrado en el *zawiya* que lleva su nombre. De esta forma la genealogía trasciende completamente la distribución territorial.

Esta genealogía, de la forma en que la he unido, es notablemente buena y consistente pero no es Historia. Las genealogías sólo se pueden usar para la reconstrucción de determinados períodos, siempre que existan pruebas de otros campos que las corroboren. Las genealogías de santos en Marruecos son más bien la validación de un estatus de santo de un clan o linaje existente, a través de una vinculación genealógica con el pasado cultural marroquí e incluso con la cultura islámica en general (haciendo uso de términos utilizados por Peters)²³. En el proceso de transmisión esencialmente oral de los acontecimientos, del "quién engendrò a quién" se recordará cualquier acontecimiento si se considera importante, mientras que otros se olvidarán.

El resultado es que, de la misma forma que la "historia", en este sentido, se resume²⁴, las genealogías también están predispuestas a sufrir el mismo tipo de abreviación a través del tiempo, abreviación que tiende a darse precisamente en aquellas partes de la genealogía que tiene una importancia estructural menor.

No estoy abogando por la consistencia de la genealogía de los Imerabten, ya que tampoco tenemos tiempo para ello, sólo lo expongo como un hecho. Incluso así, haciendo un cálculo de las generaciones transcurridas desde el Profeta hasta nuestros días, aparecen dos siglos demasiado superficiales, pero si a raíz de ésto alguien supone que es falso, se está equivocando totalmente en cuanto a la naturaleza del problema. Éste reside en la aceptación manifiesta o latente de los

²³ Emrys L. Peters. "Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village", en Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen*. The Hague: Mouton, 1963, págs. 159-200. [Reimpreso en el siguiente capítulo 2]. Los Imerabten Uriaguel, al menos una parte importante, son muy similares a los "Guardianes de la Cultura" en los pueblos Shi'a del Líbano.

²⁴ E. E. Evans-Pritchard. *The Nuer*. págs. 199-200. The clarendon Press: Oxford, 1940.

Imerabten, de los hombres santos, como tales, por parte de los habitantes laicos que los rodean. Como muy bien ha sugerido Gellner²⁵, la *Vox Dei* es en realidad la *Vox Populi* y la mayoría de los restantes *khums* de los Ait Uriaguel considera a los Imerabten como algo aparte de ellos, de una forma u otra.

Sin embargo, existen ciertas objeciones respecto a la afirmación de los Imerabden en cuanto a tener una genealogía santa, el interés especial reside en que todas son *extra*-genealógicas (ya que su afirmación está apoyada íntegramente en dicha genealogía). Estas objeciones son seis: (1) La primera consiste en que está en el *Maqsad* (ver la nota a pie de página 21) que sólo uno de los santos del Rif mencionado en la obra —y no es Sidi Ibrahim al-A'raj— es un verdadero *sharif*. (2) Está la cuestión de separar la paja del grano y ver el hecho indudable de que algunos de los Imerabden (un reducido porcentaje) son realmente más santos que el resto. (3) Aunque los Imerabden de Ait Uriaguel dicen que tienen derecho a una parte de los ingresos del *sunduq* o arca de Mulay Idris en Fez cada año, de hecho nunca ejercen este derecho, al contrario que los "verdaderos" *chorfa* (como el Chorfa n-Sidi Hand u-Musa de los Asht 'Aru 'Aisa, de la tribu vecina en Igzinnayen), la excusa que dan "Fez está demasiado lejos" parece un poco inusitada. (4) Existe un *dahir* muy interesante del sultán, citado por Maldonado²⁶ y fechado en 1771-72, que les exime (y al resto de los Ait Uriaguel) del pago de impuestos al gobierno central, lo cual legitima su descendencia, con firma y sello, de Sidi Ibrahim el-A'raj y que implícitamente exhorta a la población a que les trate como *chorfa* (si se lee entre líneas, esto implica la posibilidad de que algunos de ellos sean meros *mrbatin* y que posiblemente parte de la genealogía esté claramente falsificada, aunque yo lo dudo). (5) Con algunas excepciones²⁷,

²⁵ Ernest Gellner. "Concepts and Society". *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology*. Washington, D.C., vol.I, 1962, págs. 153-83. Los datos de Gellner se derivan de los Ihamsalen del Gran Atlas Central, pero los conceptos también son válidos para nuestros Imerabten.

²⁶ Eduardo Maldonado (pseud. Et-Tabyi). "Los de Imerabten" en su *Retazos de Historia Marroquí*. Tetuán: Instituto General Franco, 1955, págs. 65-70.

²⁷ Uno es Sidi Mhand u-Musa, que murió en 1838-39 en Ait Hishim donde está enterrado en el llamado "Monte de los Santos" (según la información proporcionada por un *fqih* de su linaje). Se le atribuyen (a) haber montado la guardia Uriaguel en el

existe una marcada ausencia de mitología sobre santos individuales entre los Imerabten Uriaguel y sólo encontramos una tradición colectiva muy generalizada respecto a Sidi Ibrahim el-A'raj, Sidi 'Abd el-Krim y la instalación del grupo en el territorio Uriaguel. Los *chorfa* más genuinos están rodeados de una maraña de tradiciones que cuentan sus habilidades para curar, obrar milagros, etc. (6) Por último está el hecho de que el santo más importante de la tribu, Sidi Bu Khiyar no pertenece a los Imerabten Uriaguel sino que procedía, según dicen, de Tlemcen en Argelia (de donde, dicen los rifeños, proceden los verdaderos *awliya* o santos que hacen milagros).

No tenemos tiempo para detenernos en todas estas razones pero algunas se pueden tocar brevemente. La primera objeción en relación con el *Maqsad* no es importante para nuestros objetivos pero la segunda sí lo es. Un criterio que podríamos utilizar para distinguirlos es descubrir que Imerabten es tratado de *Sidi* ("Mi Señor") o simplemente por su nombre, sin ningún título. Estos últimos, la mayoría de los Imerabten (a los que Gellner²⁸ ha denominado santos "latentes" en oposición a "vigentes"), constituyen probablemente más del 90% del clan de los Imerabten. Se visten, actúan, parecen un Uriaguel más;

continente contra los españoles quienes, desde 1673 habían ocupado la isla de Alhucemas en la bahía del mismo nombre (aunque Sánchez Pérez, *op. cit.*, 1952, afirma que la guardia ya estaba montada cuando llegaron los españoles y duró hasta la rendición de Abd el-krim), (b) la capacidad de estar en dos sitios a la vez, y (c) haber provocado milagrosamente una gran lluvia para cambiar el curso del río Nkur en favor de los Uriaguel y en contra de los Axt Tuzin, por una disputa sobre los límites de las dos tribus (el río entonces y ahora delimitaba el territorio) y haber ganado al santo de Axt Tuzin, Sidi Bu Jiddain, en la disputa. Este último es un ejemplo del doble papel de un santo como juez y obrador de milagros. (Cf. un informe administrativo español sin firma, 1944).

Otro santo fue Sidi 'Abd el-Kader Agnaw, antepasado de los linajes Zawith n-Sidi 'Abd el-Kader, quien, como indica su nombre, era sordo y mudo; Dios le dio el don del habla un año antes de su muerte, por la vida ejemplar que había llevado (cf. Isaías Rodríguez Padilla. *Cofradías Religiosas en el Rif*. Ceuta, 1930, pág. 35). Sidi Hmid Marrui podía caminar sobre el agua. Sidi Muhand n-Sidi r-Hajj Misa'ud, de Ait Turirth, voló una vez a La Meca en peregrinación y volvió el mismo día, acompañado de Sidi Bu Khiyar y el santo de Igzinnayen, Sidi Hand u-Musa; se les vio haciendo sus sacrificios en Arafat, pero nadie los vio volar.

²⁸ E. Gellner. "Saints of the Atlas" en Pitt-Rivers, *op. cit.*, págs. 145-57. [Reimpreso en el Capítulo II, vol I, *Peoples and Cultures of the Middle East*.]

también luchan, de forma salvaje, entre ellos más que contra otros clanes o *khums*. Sin embargo, en el sistema de *liff* en conjunto, los Imerabten se aliaron con los Ait Yusuf w-'Ari, ya que Sidi Mhand u-Musa se había casado con una hija de uno de los principales *imgharen* (consejeros) de este último clan, o eso es lo que cuenta la leyenda. El grupo de Sidi es el núcleo "vigente" (siendo sólo una proporción): poseen *r-baraka*, el poder divino de obrar milagros en beneficio de sus prójimos, además del carisma derivado²⁹. Hoy en día quizás exista sólo un hombre que se considere que posee estas características, es del linaje de Dharwa n-Sidi r-Hajj Misa'ud en Ait Turirth. Los "sidi" también juzgan las disputas entre clanes o linajes, son ejemplares en la observación de los rituales religiosos, se casan casi invariablemente dentro de su linaje y siempre llevan turbante y toga blancos. Además, la pauta (al menos entre los Dharwa n-Sidi r-Hajj Misa'ud y en los otros linajes verdaderos) que se sigue muestra una clara división del trabajo y del poder. Si dos santos viven al mismo tiempo, uno de ellos posee *r-baraka* y el otro, por lo general el más joven (a menudo su hermano) actúa de juez en las disputas. Idealmente, el verdadero poseedor de *r-baraka* está liberado de todas las consideraciones mundanas; permanece en casa, reza, ayuna a parte del Ramadán si es necesario, realiza sus milagros y, de hecho, pocas veces es visto en público; mientras que el juez soluciona disputas, siempre ofrece alimentos y té a los que van a verle y actúa de mediador entre el público laico y su hermano el santo. Por ejemplo, de los dos hijos de Sidi r-Hajj Misa'ud, Sidi Mhand era el que tenía *r-baraka* mientras que su hermano, Sidi Hmid actuaba como el *amghar* superior de los Ait Turirth y recibía un quinto de lo recaudado en el mercado por asesinato. También solía ocurrir en otros mercados para compensar a los Imerabten.

Sin embargo, si el *r-baraka* sólo lo posee un miembro mientras que su hermano o familiar soluciona disputas, negocia la paz de las luchas internas y es remunerado por sus servicios, ¿cómo se realiza la selec-

²⁹ Utilizo la versión del Rif del artículo definido árabe, ya que al decir simplemente *baraka* tendría el significado en árabe marroquí (y bereber) de "suficiente". Gellner trata el tema brevemente en su obra de 1962, *op. cit.*, págs. 180-81; pero el tratamiento que le da Edward Wermerck en su libro *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols., London: Macmillan, 1926, vol.I, págs. 235-61, está considerado como un clásico ya que nadie ha podido mejorarlo.

ción de quién va a poseer *r-baraka* y cómo se transmite? Por supuesto los Uriaguel afirman que sólo Dios conoce a quién le conferirá *r-baraka* pero en realidad los habitantes de la tribu tienen una gran influencia a la hora de atribuirlo, son ellos los que dicen qué santo lo tiene y cual no. Además entre los Dharwa n-Sidi r-Hajj Misa'ud mencionados anteriormente, los mismos habitantes laicos siempre han marcado la línea de primogenitura a la hora de heredar *r-baraka* en este linaje en particular, probablemente sin conciencia de ello. En otros linajes (Iziqqiwen, descendiente de Sidi Mhand u-Musa, por ejemplo) la transmisión de *r-baraka* puede ir saltando de un santo a su hermano y luego a uno de sus hijos; Michaux-Bellaire ha encontrado el mismo fenómeno en los Chorfa de Wazzan³⁰.

↑ Cuando anteriormente he hablado de linajes "importantes" de Imerabten, me refería a estos linajes con categoría de *Sidi*. Me gustaría introducir ahora un concepto más: el de *awliya* (sing. *wali*). Estos son una categoría especial de santos, ya sean *chorfa* o *mrabtin*, que poseen *r-baraka* en abundancia; son o fueron (ya que, al contrario de los otros tipos de santos, no vive ninguno) santos que obraban milagros *ipso facto*, completamente apolíticos y representan la cúspide de la hagiología del Rif. Los menciono ya que, de los Imerabten Uriaguel, sólo Sidi r-Hajj Misa'ud y su hijo Sidi Muhand (no el hijo juez Sidi Hmid) pueden entrar en esta categoría, al igual que el forastero Sidi Bu Khiyar y el *wali* vecino en Igzinnayen, Sidi Hand u-Musa.

Finalmente, Sidi Bu Khiyar, el forastero y sin embargo el santo más importante de la tribu (a cuya tumba se realiza un 'amara anualmente el día anterior al 'Aidel-kbir, como hemos dicho anteriormente) se considera un verdadero *sharif* y *wali*, al igual que Sidi Hand u-Musa en Igzinnayen (no Sidi Mhand u-Musa en Ait Hishim). Sidi Bu Khiyar

³⁰ E. Michaux-Bellaire. *Villes et Tribus du Maroc*, tome IV: *Rabat et sa Région: Le Gharb (les Djebala)*. Paris: Ernest Leroux, 1918, págs. 236-54, además de las genealogías en p.254 y algún pasaje sobre *r-baraka*. En el caso de los Iziqqiwen de Ait Hishim, los descendientes de Sidi Mhand u-Musa, según mis notas, *r-baraka* pasó de Sidi Mhand a su nieto Sidi Misa'ud n-Siddiq y luego a su hijo Sidi Hmid Bu Rjila. Según mis fuentes, de ahí volvió al tío paterno de Sidi Hmid Bu Rjila, Sidi 'Abdssram, y de él a su hijo Sidi Muhand, al hijo mayor de este último Sidi r-Hajj 'Amar (un *qaid* de los Imerabten bajo el sultán Mulay 'Abd el-'Aziz), y luego a su hijo mayor Sidi Muhand. Ya que éste era el hermano mayor de mi informador, podría haber un cierto interés al atribuir la "santidad", sin embargo, los datos de Wazzan muestran los mismos saltos.

murió sin descendencia, los descendientes de Sidi Hand u-Musa, los Asht 'Aru 'Aisa (de quienes podría haber descendido 'Abd el-krim, aunque en todas partes se le conoce como guerrero y no como hombre santo) reciben automáticamente una parte de los ingresos anuales del "arca" de Mulay Idris en Fez. Sin embargo, los Imerabten de Ait Uriaguel, a pesar de su impecable genealogía, no reciben nada, en su lugar colectan *ziyara* u ofrendas de los *khums* vecinos cada año (en opinión de los rifeños, sólo los *imerabten* piden *ziyara* mientras que los verdaderos *chorfa* no lo hacen). Incluso, a pesar de lo impecable de su genealogía, necesitaron un *dahir* del sultán para afirmarse en su posición y legitimizarla. Esto se debió a que la selección y elección de los santos depende de los habitantes de la tribu, en este caso los Uriaguel laicos llegaron hasta el punto de considerar a la mayoría de los Imerabten que vivían entre ellos como don nadie al igual que a los Idrisid; además, el hecho de que fueran del lugar depreció aún más su valor. Tenían una genealogía pero carecían de tradiciones que las respaldaran y, con algunas excepciones (respaldadas por la opinión pública laica), ellos no "daban la talla".

IV.7. "Malgré cette confusion et en dépit de l'hostilité habituelle des groupes familiaux [léase linajes o grupos de linajes] à l'intérieur du 'khoms' ..., les limites de chaque fraction [léase clan o subclán] restent parfaitement connues..." "A pesar de esta confusión y de las habituales hostilidades de los 'grupos de familias' [léase linajes o grupos de linajes] dentro de los khums..., se conocen perfectamente los límites de cada 'fracción' [léase clan o subclán]..."

Para entrar en este punto debemos volver a un tema que hemos tratado anteriormente, en el apartado 2: el reparto de las multas recaudadas por la tribu (*r-haqq*). Antes de la ocupación española, los Ait Uriaguel tenían lo que se podría considerar un mercado central el cual tenía lugar los domingos en Thisar (después se cambió a los domingos en Thamasind, aumentando de tamaño e importancia) en el centro exacto del territorio de la tribu. Este mercado no tenía que ser necesariamente mayor que el de otros clanes (como el del lunes en Ait Bu 'Ayyash y Ait Hadhifa, los miércoles en Ait Turirth y los sábados en Imzuren) pero al menos su propósito, dado su tamaño y situación

central, era servir a toda la tribu. Los miembros del consejo de cada *khums*, clan y subclán asistían normalmente a la gran reunión semanal, el *agraw*, de los *aitharbain*, (“representantes del pueblo” o consejo) que se celebraba debajo de un gran árbol fuera del recinto del mercado, los consejeros se sentaban en un círculo interior y los Uriaguel en general, los *jma'th*, el “pueblo”, en un círculo exterior, alrededor de los consejeros.

Si un hombre mataba a otro en los alrededores del mercado, el día del mercado (en algunos mercados la prohibición de cometer asesinato también se extendía al día anterior y al posterior), tenía que pagar, en dinero y/o en especie, la suma, prohibitiva para la época, de 1.000 duros hasani³¹ a los *imgharem* de la asamblea. Pero además la multa se doblaba a 2.000 duros hasani si el homicidio se cometía en el mismo mercado, hecho que inevitablemente “arruinaba” el mercado ese día. Si el asesino no podía pagar, los *imgharem* se dirigían en grupo hasta su casa, la quemaban, destruían sus árboles frutales y se llevaban su ganado.

El asesino casi nunca estaría presente para presenciarlo, los miembros del consejo conseguían la multa a través de sus parientes. Si A había asesinado a B, tenía que huir inmediatamente como *adhrib* (del árabe *tlib*, “enemigo”) al territorio de otro clan o, mejor aún, al de otra tribu (un asesino Uriaguel huiría a Ait 'Ammarth o Igzinnayen y viceversa) donde sería recibido tras contar lo sucedido. El ritual normal consistía en que un asesino huído entraba en una casa de la tribu, en la que estaba seguro de ser bien recibido, allí pondría la mano en la piedra de moler. Al hacerlo se aseguraba el asilo al ponerse bajo la protección de la esposa de su anfitrión, de esta forma se convertía en *istihurm* (“el que busca asilo”).

Sin embargo, el asesino tenía que huir solo, dejando atrás a su familia y propiedades; tanto los descendientes de la víctima como los

³¹ Es un tema un poco delicado el de pasar la cantidad a términos modernos. Un duro español son cinco pesetas, hoy, e implica un múltiplo de cinco, al igual que el antiguo *duro hasani* marroquí y la noción de *riyal*; pero la cuestión no es tan simple. El duro hasani de antes del protectorado no eran cinco pesetas sino cincuenta, según la moneda española de principios y mediados de 1950. Así, mil duros hasani equivaldrían a 50.000 pesetas españolas (5.000 dirhams marroquí) y dos mil duros hasani a 100.000 pesetas españolas (10.000 dirhams marroquí). En aquella época esta suma dejaba sin recursos no sólo a un hombre sino también a todo su linaje.

miembros del consejo de Ait Uriaguel le perseguirían (los primeros más que los segundos, excepto si estos últimos también eran familiares de la víctima). Los parientes del asesino tenían que acordar el pago de *r-haqq* a los miembros del consejo y de *d-diyith* (cantidad que podía variar desde 100 a 2000 o más duros hasani, al contrario del *haqq* que siempre era una cantidad fija) para la familia del muerto, siempre que ésta estuviera dispuesta a aceptarlo.

No era algo fijo el tiempo que un asesino tenía que estar alejado de su hogar pero debía ser un año o dos, al menos hasta que se hubieran apagado la furia y la ira. Si la familia del muerto estaba dispuesta a establecer un *d-diyith*, la del asesino, acompañada por un *amrabit* (sing. de *imerabten*) o por el *fqih* o maestro de la mezquita local, iban a su casa y sacrificaban una cabra. Después de que todos los presentes hubieran compartido la comida del sacrificio, el *amrabit* o *fqih* abriría las negociaciones de paz. Sólo después de que todo el dinero hubiera sido pagado a las partes afectadas, el asesino podía volver. En caso contrario, tenía que permanecer en el exilio durante el resto de su vida, entonces normalmente se casaba o volvía a casarse en la tribu en la que había buscado refugio.

El motivo de que existieran penas tan altas se debía a que el día del mercado era un día de paz (*s-sulh*); el interés por la multa en sí radicaba no sólo en que servía de disuasión para posibles asesinos en el día de mercado (no existía el problema de tener que pagar cualquier otro día de la semana, durante la cual era “temporada de caza” para cualquiera y *la chasse à l'homme* era casi literalmente una parte de la rutina diaria en cualquier rincón del territorio Uriaguel) sino que además su reparto seguía y reforzaba el sistema de estamentos. Aunque probablemente era muy raro que todos los consejeros del subclán y del clan realmente participaran en la colecta y reparto del *r-haqq* (es interesante señalar que cualquier clan cuyos consejeros no estuvieran presentes o llegaran tarde era automáticamente excluido del reparto) debido a lo discontinuo del sistema territorial y a la extensión del área de la tribu en general, el reparto era el siguiente (aunque quizás sea un poco en teoría): La multa se dividía en cinco partes iguales, una para cada *khums* de la tribu. Tras este reparto inicial, los Ait Yusuf w-'Ari y Ait 'Ari (figura 1-2, *khums I*) dividían su quinta parte del total en dos, una para cada uno. De la parte de los Ait Yusuf w-'Ari, un quinto iba al subclán Ait Turirth y el resto era nuevamente dividido en dos para los Ait Ughir Izan y los Isriham, a

partir de aquí cada subclán dividía su parte entre los miembros de su consejo en proporción a su fuerza y a la de las comunidades locales que representaban. Lo mismo ocurría con los Ait 'Ari: primero un quinto para Timarzga y el resto se dividía en tres partes iguales para los restantes subclanes. Los Ait 'Abdallah dividían su parte en dos para sus subclanes, al igual que los Ait Bu 'Ayyash y los Imerabten, mientras que los Ait Hadhifa daba un tercio a los Ait 'Arus y a los I'akkiyen (dos tercios para Ait 'Arus y uno para I'akkiyen) y luego se dividía el resto en dos entre sus subclanes.

El aspecto igualitario de esta distribución es obvio, pero era bastante normal que algún *amghar* (sing. de *imgharen*) reclamara una parte mayor a expensas de los miembros del consejo a nivel de comunidad local cuya reputación de fuerza no era suficiente para impedirles obtener un lugar en el *aitharba'in* a nivel de clan. Para cuando el dinero había llegado a la última fase del reparto, la cantidad que recibía cada consejero era muy pequeña. En una anotación (referente a los Ait 'Ari) encontrada en un informe administrativo español de 1928 se decía que en los niveles inferiores, en caso de no quedar dinero para repartir, se compraban cerillas que se repartían, puede que sea apócrifo pero realmente existía un auténtico círculo igualitario.

Sin embargo, era más común que el reparto se hiciera a nivel de clan o subclán, un típico ejemplo es el Mercado de los Miércoles de los Ait Turirth. También se dividía en cinco partes pero el reparto era diferente al anterior: un quinto del total correspondía a Sidi Hmid n-Sidi r-Hajj Misa'ud, el juez, hermano de Sidi Muhand n-Sidi r-Hajj Misa'ud que tenía el don de *r-baraka*, antes mencionado en el apartado 6, ya que Sidi Hmid era el *amghar amqgran*, el más alto *amghar*, de la región. Me contaron que cada verano, durante la cosecha, realizaba lo que se conoce como *r-'aiwad nj-urbu'*, durante el cual viajaba por todas sus comunidades para prohibir las luchas mientras se recolectaba, se anunciaba públicamente el miércoles siguiente por el pregonero del mercado. Al mismo tiempo, también hacía colecta de su *ziyara* anual. De igual forma, en otros mercados Uriaguel era normal que los más distinguidos miembros del linaje local de verdaderos Imerabten recibieran una parte del total de la multa. Otro quinto iba a parar al subclán de los Ait Turirth, otro al de los Ait 'Arus, otro a los Ait Bu Khrif de Ait Bu 'Ayyash y el último al clan vecino (Axt Tsafth) de la tribu Axt Tuzin, a quienes se les había usurpado, más o menos, el emplazamiento del mercado. Estos subclanes componen regularmente el mercado en cues-

tión, pero los Timarzga (que también lo componen) fueron excluidos ya que a través de uno de sus miembros más importante se quedaron con un cuarto del *r-haqq* de un pequeño mercado vecino en Igzinayen. Sin embargo, es típico que afirmen que tenían derecho a un quinto de lo recaudado en el mercado del miércoles en Turirth y que los Axt Tuzin no; en cualquier caso está claro que la parte que estos últimos recibían era simplemente en reconocimiento de sus reclamaciones.

Ya que casi cada clan del territorio Uriaguel tenía y tiene su propio mercado (bastante apartado de los cinco mercados especiales para mujeres, a los que los hombres tienen prohibido el acceso, consecuencia del grado extremo de segregación sexual que se da aquí más que en ninguna parte de Marruecos)³² los consejeros que asisten normalmente reciben la mayor parte de sus remuneraciones de esta forma. El *r-haqq* y su reparto, tanto en términos monetarios como en fraccionarios³³, era la reafirmación del sistema de estamentos y la expresión integral de los límites del clan a los que se refiere Montagne.

³² A. Sánchez Pérez. "Zocos de Mujeres en Beni Uriaguel". *África*. Madrid, mayo 1943, págs. 22-23, expone la teoría de que éstos aumentaron porque, como resultado de las luchas incesantes, sólo las mujeres, en teoría exentas de las luchas, podían realizar un pacífico intercambio comercial; André Adam (comunicación personal, 2 de febrero de 1965) cree que el motivo está en que cada semana algunas mujeres están menstruando y por lo tanto son impuras. Cree que incluso hoy se da, aunque la costumbre ha degenerado y muchas ancianas y mujeres pobres de cualquier edad pueden verse en los mercados de hombres. La teoría de Adam se basa en la anterior existencia de mercados de mujeres en Sus.

La idea de Sánchez Pérez es ingeniosa pero equivocada, no importaba lo sangrienta que fuera la lucha, siempre estaba la sanción de *r-haqq* por un asesinato en el mercado de hombres (aunque no siempre se pagara). Es interesante señalar que en el territorio Uriaguel sólo existía mercado de mujeres en la llanura y a mitad de la montaña, no existía ninguno en el Yebal Hmam. Aquí es donde es más fuerte la segregación y dicotomía entre sexos e incluso es más fuerte que en ningún otro sitio, los habitantes de la montaña despreciaban la existencia de mercados de mujeres y lo consideraban un signo de debilidad, ellos mantenían encerradas a sus mujeres. Me contaron que hace una generación ninguna mujer asistía al Mercado del Miércoles en Ait Turirth.

Todavía existe un mercado de mujeres en Temsaman, pero está al otro lado del río Nkur, fuera de los límites Uriaguel, este emplazamiento podría ser influencia de los Uriaguel. Se dice que Igzinayen y Ait 'Ammarth tuvieron mercados de mujeres antes de Abd el-krim, hoy no existe en ninguna de las tribus.

³³ Las multas en el Rif siempre se han expresado en dinero, nunca en ovejas, como entre los bereberes del Atlas. Con "fraccional" quiero decir eso exactamente y no *fraction* como los franceses describen los segmentos del nivel más alto de la tribu.

IV.8. "... et il arrive fréquemment que les querelles intestines s'apaisent pour permettre à chaque 'khoms' d'entrer en lutte contre le voisin". "... y se dan a mênudo querellas internas en las que cada khums entra en guerra con un vecino".

Una vez más volvemos a la cuestión de los sistemas de alianzas *liff* de facciones mutuamente hostiles discutido brevemente en el apartado 4.

Montagne malinterpretó el funcionamiento de este sistema en el norte de Marruecos, además su mapa de *liff* de Ghmara-Sinhaja en forma de tablero de ajedrez (Montagne; 1930, pág. 208), en que se muestra una guerra casi mitológica en la que se "suponía" que todas las tribus del norte estaban involucradas, en una parte u otra, concuerda bastante mal con su afirmación más precisa dada anteriormente. Parece irónico que la precisión del pie de página que estamos comentando sea tan grande mientras que toda la obra de Montagne abunda en errores (al menos en cuanto al Rif, ya que no estoy en posición de comentar todo su trabajo, tan notable, en el Gran Atlas Occidental, el Sus y el Anti Atlas de lo que trata en su mayoría el libro). Aunque Robert Montagne y los problemas a los que intentó hacer frente pueden estar "pasados de moda" hoy, sólo deseo mostrar que su rápida interpolación a pie de página sobre la estructura social Uriaguel era un excelente indicador de la situación; antes de continuar me gustaría hacer una pausa sólo para reconocer junto con Gellner que la obra de Montagne es una de las dos más interesantes de la sociología del protectorado francés en las tribus de Marruecos (aunque añadiría en la lista la obra de Michaux-Bellaire).³⁴

La estructura de *liff* "permanente" en el término Uriaguel, que siempre se invocaba en caso de conflicto a nivel de toda la tribu, representa una consecuencia muy interesante tanto del sistema de segmentos como del territorial, sin ser parte de ninguno de ellos. En el Cuadro I se encabeza por Facción A y Facción B.

³⁴ La otra obra es *Structures Sociales du Haut Atlas* de Jacques Berque, Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Cf. la revisión realizada por Ernest Gellner tanto de la obra de Montagne como de la de Berque, "The Far West of Islam", *British Journal of Sociology*, 1958. R. Gerofi ofrece una completa bibliografía de la voluminosa producción de Edouard Michaux-Bellaire en "Michaux-Bellaire", *Tingu: Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Tanger*, No. 1, 1953, págs. 79-85.

Cuadro I

	Facción A	Facción B
Dentro de los <i>Ait Uriaguel</i> :	AIT YUSUF W-'ARI AIT TURIRTH AIT HADHIFA AIT 'ARUS I'AKKIYEN AIT BU 'AYYASH IMERABTEN	AIT 'ARI TIMARZGA AIT 'ABDALLAH AIT 'ADHIYA
Fuera de los <i>Ait Uriaguel</i> :	AIT 'AMMARTH clan de IJA'UNEN	TEMSAMAN: clan de TRUGUTH AXT TUZIN: clan de AXT 'AKKI BUCOYA: clan de IZIMMUREN.

Surgen ciertos aspectos interesantes: primero, si comparamos esta información con la de las figuras 1-1 y 1-2, podemos ver que la estructura de *liff* no se corresponde con la de *khmas* (ni con la del clan o subclán excepto en raras ocasiones) sino que más bien tiende a ir en contra; como en el caso del *khums* de Ait Yusuf w-'Ari / Ait 'Ari, en que cada clan está en oposición al otro; lo mismo ocurre con Ait Turirth y Timarzga en el nivel de subclán, en las montañas. El *khums* de Ait Bu 'Ayyash en oposición con Ait 'Adhiya, incluso el *khums* que es un único territorio, lo que no ocurre con Ait Yusuf w-'Ari / Ait 'Ari. Por otra parte, Ait 'Abdallah, *qua khums*, es una unidad y permanece unida en el sistema *liff* como Ait Hadhija (por otro lado, contra Ait 'Abdallah) con los Ait 'Arus y los I'akkiyen. Aunque no se pudiera comprobar entonces, parece razonable pensar que el *liff* total cristalizó en las disputas o luchas entre Ait Yusuf w-'Ari y Ait 'Ari, entre Ait Hadhija y Ait 'Abdallah, entre Ait Turirth y Timarzga y entre Ait Bu 'Ayyash y Ait 'Adhiya, Ait 'Arus, I'akkiyen e Imerabten (con luchas internas), sin embargo todos ponían a un lado sus querellas internas para apoyar a la Facción A.

Un segundo problema sería la distribución territorial; por supuesto los líderes del *liff* varían dependiendo de a quien se pregunte. Pero a

parte de que sea sorprendente el esquema general de hostilidad hacia un clan inmediato o un subclán vecino, dentro del territorio de la tribu, también se puede apreciar una característica en el *liff* Uriaguel total, la cual creo que es única en todo el Rif. Me refiero al *desequilibrio* básico, el cual incluso desafía a la teoría de equilibrio que existe en los sistemas de *liff* en general; dicho equilibrio es incluso más interesante ya que los Ait Uriaguel no lo perciben (o al menos no de una manera explícita). El hecho, en contra de los sistemas de *liff*, es que la Facción A es innegablemente mayor que la Facción B. Por supuesto se puede dar por sentado un equilibrio entre ambas facciones antes de la llegada de los Imerabten; como ya hemos visto, éstos probablemente llegaron con el matrimonio de Sidi Mhand u-Musa con la hija de un *amghar* del clan Ait Yusuf w-'Ari.

De esta forma, los Imerabten se convirtieron en un peso extra en la Facción A, la cual, según cuentan, ganaba la mayoría de las luchas internas. En una publicación anterior³⁵, decía que en la formación de un determinado sistema de *liff* se tenía que tener en cuenta el número de sistemas primarios, constituidos por *khums* o clanes, en aquellas tribus en las que existía un número par de segmentos primarios las asociaciones eran automáticas (como en Ait 'Ammart, con cuatro clanes o *r-urbu*', dos contra dos), mientras que en las tribus con número impar uno queda suelto y puede optar por una neutralidad total (como Bucoya o Temsaman) o entrar en una facción, lo que desequilibra la balanza (como ocurrió en el caso de Igzinnayen y Axt Tuzin, aunque los detalles de dicho caso son más complejos y no entraremos en ellos). Este argumento estaba basado en la suposición de una teoría de equilibrio total; hoy, aunque no la rechazo, tampoco le concedo la importancia que le di entonces, debido a una recapitación sobre el *desequilibrio* Uriaguel. Los *liffs* de los Uriaguel están en *desequilibrio* en favor de la Facción A.

En este caso, el motivo se encuentra en la llegada de los Imerabten. A través de su alianza con Ait Yusuf w-'Ari, ellos mismos crearon el *desequilibrio*, lo que es paradójico ya que tradicionalmente algunos miembros de su linaje habían *restaurado* el equilibrio mediante el acuerdo de la paz (mientras que el resto de los miembros del linaje intentaban ser de linajes "laicos").

³⁵ D. M. Hart, *op. cit.*, 1958, págs. 204-6, nota 44.

Observando el Cuadro I, se puede ver que se intentó equilibrar el sistema mediante alianzas *fuera* del territorio Uriaguel, con clanes de tribus vecinas. Otra cuestión interesante es conocer los límites de un sistema de *liff*. Como decía Gellner³⁶, los *liffs* permanentes en el esquema de Montagne, tal y como los presentaba en el caso del Atlas Occidental, también eran transitorios, es decir, que si A y B pertenecían a un *liff* y B y C también, por lógica A y C estaban también en un *liff*. En principio esto sucede en los sistemas de *liff* en el Rif, pero sólo hasta cierto punto, ya que el sistema tenía límites bien definidos. En cierto sentido, era el tablero de ajedrez que tanto gustaba a Montagne, pero más pequeño, aunque quizás sería más apropiado hablar de una serie de pequeños tableros de ajedrez, hasta donde se pueda hacer esta analogía. Yo prefiero pensar en él como *una serie de círculos concéntricos entrelazados y divididos en dos y/o biseccionados*, cada uno con un círculo interior, que representa los clanes de tribus vecinas, los cuales a su vez estaban envueltos en sus propios sistemas de *liff* pero que aportaban ayuda en armas y dinero para los clanes que favorecían en la tribu en guerra mientras ellos no luchaban.

Esto explica la presencia, como se puede observar en el Cuadro I, de un clan de Ait 'Ammart al lado de la Facción A y de un clan de Temsaman, otro de Axt Tuzin y otro de Bucoya en la Facción B. En la figura 1-3 se indican las características generales del sistema de *liff* en el Rif; la figura 1-4 es un paradigma que esquematiza los sistemas de *liff* de las seis tribus del Rif Central, más o menos tal y como existían sobre el terreno.

³⁶ Para ver la cita exacta : Hart, *op. cit.*, 1958, p. 204, nota 44.

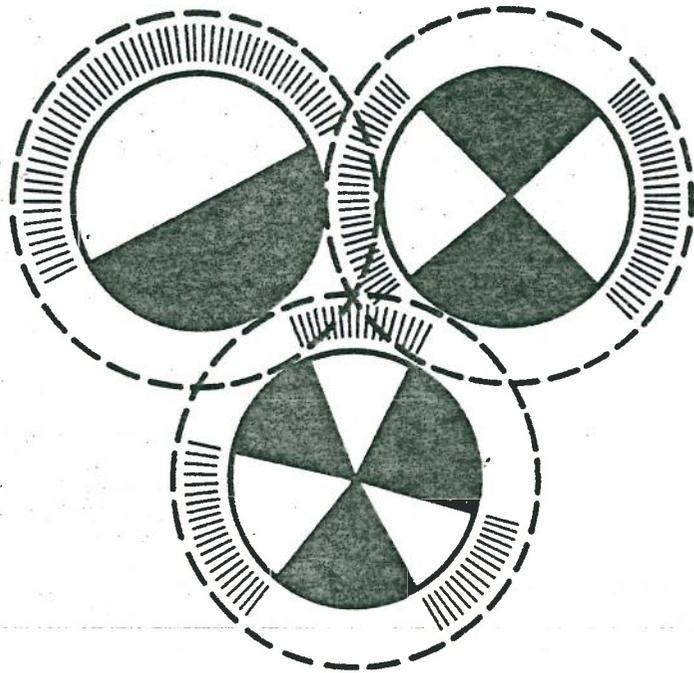


Figura 1.3. *Liffs del Rif: Entrelazados, Bisección y Trisección*: El círculo del centro representa el territorio de una sola tribu, el exterior a uno de los clanes de tribus vecinas. Los segmentos blanco y negro dentro del territorio de la tribu (es decir, dentro del círculo interior) representa a los clanes hostiles y opuestos, mientras que las zonas sombreadas de los círculos exteriores representan los clanes de tribus vecinas que pueden ser hostiles y/o amigas dependiendo del contexto.

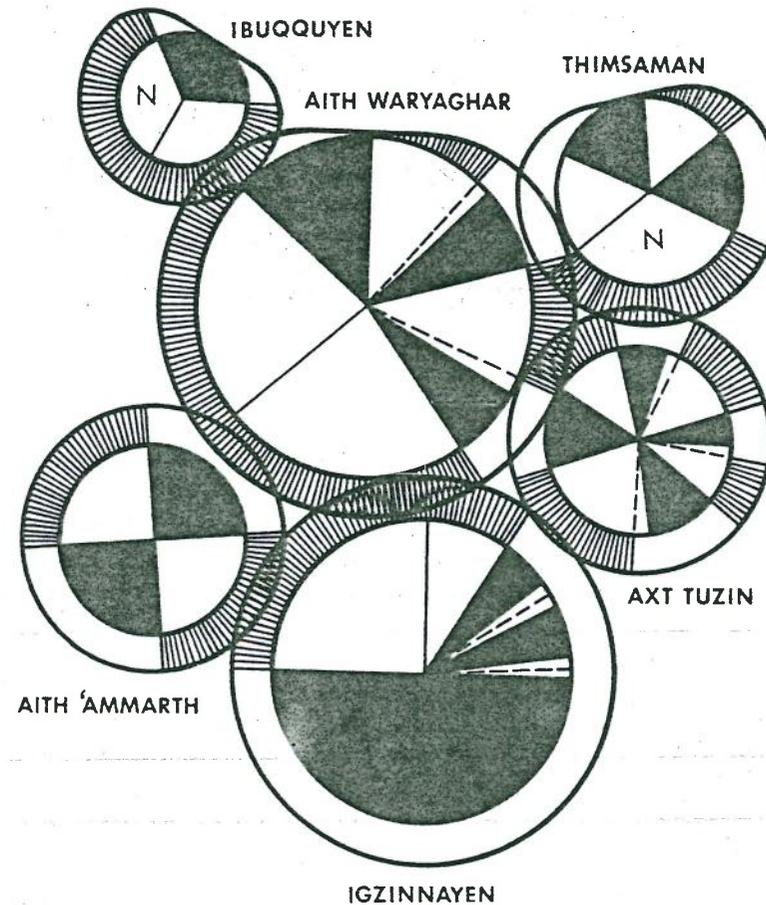


Figura 1.4. *Paradigma de los sistemas de liff de las seis tribus del Rif Central*. Las líneas discontinuas representan los clanes divididos por un *liff*; N se refiere a los clanes neutrales.

Cada tribu del Rif tenía su propio sistema de *liff*, en el que podrían verse envueltos los clanes de tribus vecinas, aunque a veces no sucediera, pero nunca toda la tribu vecina, éste es precisamente el límite del sistema. Cada círculo que representa a la tribu podía verse afectado en parte por sus vecinos pero nunca totalmente. De esta forma,

cada rueda giraba independientemente de las otras, aunque a veces los dientes se podían unir en el engranaje. En el caso Uriaguel el tema se complicaba debido a la discontinuidad territorial de los subclanes participantes y a la presencia de los Imerabten, que crearon un desequilibrio en el sistema; sin embargo, estos factores no obscurecieron el funcionamiento de este sistema.

El *liff* "temporal" que existía en un clan, subclán o comunidad local podía sufrir algún cambio. Esto era lo que sucedía, como veremos en un breve examen de sus comunidades locales y linajes, en el territorio del subclán Ait Turirth³⁷.

IV.9. "*Seuls dans tout le Rif, les Beni Ouriaghel ont des 'khoms' dont le territoire est formé de parcelles séparées*". "Sólo en el Rif, los Beni Uriaguel (Ait Uriaguel) tienen khmas, cuyo territorio está formado por parcelas separadas".

No hay necesidad de comentar este punto puesto que ya ha sido adecuadamente explicado en el anterior apartado 5.

IV.10. "... *Partout ailleurs, chez les tribus de Mtiwa, Beni Bou Frah, Beni Itteft, Bucoya, Temsaman, la division en 'khoms', très apparente, découpe le pays en petites unités sensiblement égales en force et en surface, quelles que soient les conditions géographiques de la vie*". "... *Entre las tribus de Mtiwa, Beni Bu Frah, Beni Itteft, Bucoya y Temsaman la división en khmas, muy diferenciada, divide la región en pequeñas unidades de muy similar fuerza y superficie, sin importar las condiciones geográficas existentes*".

De estas tribus que menciona Montagne, sólo Temsaman está realmente dividida en *khmas*, que en este caso coincide completamente con la estructura del clan. Beni Bu Frah y Ait Itteft tienen cuatro

³⁷ En este caso, los cambios en los *liffs* van a ser una parte crucial en la historia narrativa de una lucha hereditaria, sus circunvoluciones y ramificaciones, que se tratará en la sección V.

clanes cada uno, Bucoya tiene tres y Mtiwa parece tener siete (este último no lo he verificado). Sin embargo, el asunto está claro: la discontinuidad territorial de los *khmas* y clanes, tratados ampliamente hasta ahora, sólo existe en Ait Uriaguel.

V. LINAJES Y COMUNIDADES LOCALES EN AIT TURIRTH, TERRITORIO DE UN SUBCLÁN

Los Ait Turirth (figura 1-2, *khums I*, subclán de Ait Yusuf w-'Ari) afirman que los nueve linajes que lo forman descienden de un antepasado común, 'Amar, y que por lo tanto ellos son Ait 'Amar. Se puede retroceder hasta encontrar conexiones genealógicas con 'Amar (quien según cuentan, procedía de Ait Yusuf w-'Ari) pero sin duda la genealogía ha sido reducida. Estos linajes son: (1) Ait Uswir, (2) Yinn ("los de") Hand w-'Abdallah, (3) Ait 'Aru Musa, (4) Dharwa ("hijos de") n-'Ari Muhand Uqshar, (5) Ait Mhand u-Sa'id, (6) Ait Ufaran, (7) Ait Ikhrif u-Hand, (8) Ihammuthen (quedan muy pocos) y (9) Ait 'Amar. De estos linajes, sólo los tres últimos han vivido siempre en territorio Uriaguel, el resto compró la tierra a Igzinnayen a través de la frontera de la tribu al sur. De estos linajes sólo Ait Uswir, Yinn Hand w-'Abdallah, Ait 'Aru Musa y Ait Mhand u-Sa'id tomarán parte en lo que sigue.

Sin embargo, en el territorio del subclán también encontramos siete linajes "forasteros": dos linajes "santos", Dharwa n-Sidi r-Hajj Misa'ud de los Imerabten de Ait Kammun, y algunos representantes menores de los Chorfa n-Sidi Hand u-Musa del subclán de los Asht 'Aru 'Aisa de Igzinnayen; y cinco linajes "laicos", Ait Hand u-Misa'ud (de Ait 'Ammarth), Ait Ya'qub (de Igzinnayen), Iznagen (también de Igzinnayen), Ihawtshen (de Axt Tuzin) y Imjjat (también de Igzinnayen). Es fascinante la historia de como este último linaje, Imjjat, llegó a ser uno de los más poderosos en el territorio del subclán y como posteriormente se desintegró por una lucha entre dos hermanos y sus descendientes. Lo cuento de forma puramente narrativa más adelante, pero me reservo un análisis propiamente sociológico para una futura publicación.

En el pasado, la tribu de Igzinnayen poseía la mayor parte del actual territorio de los Ait Turirth, los antepasados de los actuales linajes, mencionados anteriormente, lo fueron comprando poco a poco.

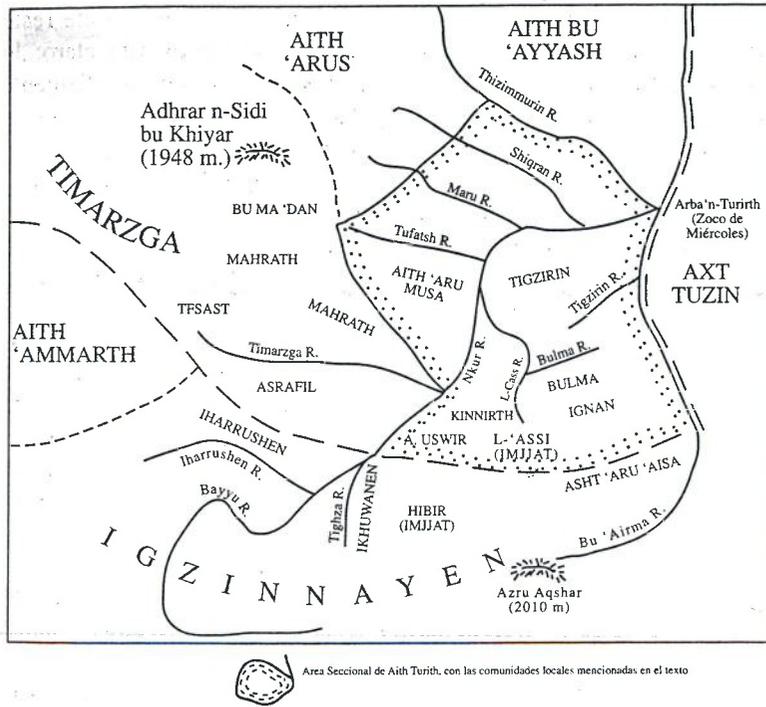


Figura 1.5. The Upper Nkur Region-Ait Turirth and Timarzga

Todos estos linajes, además de los seis primeros linajes “forasteros” (uno de los linajes santo se instaló en Ait ‘Aru Musa y el otro cerca de el’Ass, por otra parte Iznagen y Ihawtshen estaban ambos en Tizgirin), ya se habían instalado cuando, hacia 1860, Muhand n-‘Ari n-‘Abd r-Harim (apodado el “Fqir Azzugwagh”, el “hermano laico pelirrojo” por ser miembro de la hermandad Darqawa, conocido por su apodo como suele ocurrir en el Rif) se separó³⁸ de su linaje en Hibir, en el

³⁸ Lo que llamo separación es un fenómeno muy común en la estructura social del Rif. Implica el acto físico de un individuo o linaje A de empaquetar todas sus pertenencias y trasladarse a la localidad B, en un clan diferente de la misma tribu o en una tribu

clan de Asht ‘Asim de Igzinnayen y se marchó al territorio Uriaguél hacia 1852-53. Parece ser que su marcha se debió a una lucha con un *sharif* al que mató, éste, que no era demasiado importante, pertenecía al subclán vecino de Igzinnayen de Asht ‘Aru ‘Aisa. Sólo he de añadir que el linaje de Imjjat todavía existe en Hibir, por otro lado, este movimiento físico documenta muy bien cómo puede suceder la reduplicación de un linaje de una tribu a otra.

El Fqir Azzugwagh se dirigió a Bulma, al este del río Nkur, donde ya se habían instalado los Yinn Hand w-‘Abdallah. Le vendieron un trozo de tierra y en 1853 le dieron una mujer para que se casara; entonces conoció a un hombre llamado ‘Aisa w-‘Amar del linaje Ait ‘Aru Musa, quien le contó que la tierra más arriba de Bulma (Bulma no tiene agua) en el-‘Ass, era excelente y se fueron allí los dos. Esta tierra, de 1.400-1.450m de altitud era realmente buena, la mejor en Ait Turirth. Siempre hay abundante agua en el pequeño pero tumultuoso riachuelo de Saru nj-‘Ass que nace de un manantial de la montaña (cuentan que comenzó a brotar cuando uno de los *chorfa* de Sidi Hand u-Musa, quien podía hacer que su caballo subiera y bajara por las paredes de un acantilado, golpeó una roca con su vara) y llega al río Nkur; y aunque las montañas son empinadas y rocosas (con pinos de alepo aquí y allá) siempre se puede cultivar cebada y centeno.

Así que, en el-‘Ass, los dos compraron la tierra en cuestión a sus dueños, los Ihammuthen (que poseían la tierra alta) y a los Yinn Hand w-‘Abdallah (que poseían la tierra baja) y juntos construyeron una casa al lado del riachuelo además de una prensa de aceitunas. Ya que ambos compartían los gastos en esta aventura, la división tanto de la

completamente distinta. Sin embargo, se mantiene siempre el nombre del antiguo linaje en el nuevo lugar: es el caso de Ikatshumen alto y bajo en Ait Yusuf w-‘Ari; Bu Minqad alto, medio y bajo en Ait ‘Ari y muchos ejemplos más. El ejemplo adecuado en este momento es el de la reduplicación del linaje Imjjat desde Igzinnayen hasta Ait Uriaguél. Este fenómeno tengo la intención de tratarlo en detalle en un futuro trabajo, sólo diré ahora que normalmente son dos los motivos: (1) exilio de asesinos que habían quebrantado la “paz” del mercado y (2) la presión demográfica que obligaba a marcharse.

Por supuesto, este fenómeno ha dejado de ocurrir desde 1921 con el inicio del régimen de Abd el-krim. Las razones son que no existen luchas internas y que no hay más tierras disponibles, además de por el mantenimiento, con el protectorado español, de un *status quo* después de 1926.

propiedad como del agua de riego (también del aceite) entre sus actuales descendientes es exactamente la misma que era entre ellos, incluso aunque 'Aisa w-'Amar sólo tuvo un hijo ('Amar w-'Aisa w-'Amar)³⁹ y el Fqir Azzugwagh tuvo cuatro hijos ('Amar Uzzugwagh, Mzzyan Uzzugwagh, Muh Akuh Uzzugwagh y Muh Uzzugwagh) y una hija que dio en matrimonio a 'Amar w-'Aisa, el hijo de su socio. Los descendientes de 'Amar w-'Aisa siguen teniendo la misma casa y la prensa de aceitunas de los dos linajes; los del Fqir Azzugwagh, en 1955 cuando me encontraba recogiendo material, tenían cuatro casas, todas dispersas al estilo Uriaguel, a lo largo del terreno cultivado. Una de esas casas se acababa de terminar cuando yo concluía la primera parte de mi trabajo.

V.1. Composición del linaje de Imjjat

En 1955, en estas cinco casas vivían 71 personas. De éstas, tres *nubath* (sing. *nubth*) o familias⁴⁰, que comprendía el (sub)linaje de Dharwa n-'Amar w-'Aisa (2 hermanos casados, sus esposas, una ma-

³⁹ En el Rif es muy común que un hombre lleve el nombre de su abuelo y no el del padre. Esto último ocurre si el padre muere antes de que él nazca. También es común, en las mismas circunstancias, si la madre se queda viuda, es lo que Fortes ha denominado "complementary filiation" [filiación complementaria] (cf. M. Fortes. "The Estructure of Unilineal Descent Groups" en Simon and Phoebe Ottenberg, eds., *Cultures and Societies of Africa*. New York: Random House, 1960, págs. 162-89). El niño lleva el nombre de la madre, por ejemplo: Muhand n-Fattush. Se da sobre todo si la madre se queda viuda y tiene que criar al niño sola; también si procede de otro clan o tribu distinta al de su difunto marido, por ejemplo: Muh n-Ta'ush (la madre de Ait 'Arus) o 'Allush n-Tagzinnaiith (la madre de Igzinnayen). (También sirve para diferenciar a los niños en caso de matrimonio múltiple del padre, pero es más raro y los del lugar lo niegan). Sólo sirven para diferenciar e identificar a los parientes bajo una serie de circunstancias; no existen los correspondientes derechos u obligaciones en la rama femenina.

⁴⁰ *Nubth* significa literalmente "turno". También se aplica a un joven soltero y su madre viuda, al igual que a una familia *sensu stricto* con padre, madre e hijos solteros. El concepto se refiere al mantenimiento colectivo de toda la comunidad local del *fqih*, maestro del Corán, de la mezquita local, a quien se paga anualmente en cebada por sus servicios. En 1955 el *fqih* de la mezquita de Bulma, que también sirve a el-'Ass, recibió de 8 a 10 quintales de cebada procedentes de las comunidades de Bulma, Ignan y el-'Ass, cada *nubth* pagó en la misma proporción. Además, cada *nubth*, por turno (de ahí viene el nombre) alimenta al *fqih* cada noche, éste manda por la tarde a uno de sus alumnos a la *nubth* en cuestión para que le lleve la cena.

dre viuda y su hermana soltera, 3 hijos solteros y 4 hijas solteras), en total 13 personas. En las cuatro casas de más arriba, se encuentran diez *nubath* que forman el linaje de Dharwa u-Fqir Azzugwagh, o Imjjat nj-'Ass, con un total de 58 personas. Estos se dividieron en tres sublinajes (*ijujga*, sing. *jajgu*) a partir de tres de los cuatro hijos del Fqir Azzugwagh, de la siguiente forma:

(a) *Dharwa n-'Amar Uzzugwagh*, con 5 *nubath*, la primera formada por un hombre, sus tres esposas, su madre viuda, la hermana viuda de su padre, su hermana soltera, su hijo soltero y tres hijas solteras, un criado y dos criadas (14 personas). La segunda compuesta por un hombre, el hermanastro del primero por parte materna (la madre se había casado con tres hermanos, dos de los cuales habían muerto de manera violenta), su esposa y dos hijas solteras (4 personas). La tercera formada por un hombre, tío paterno de los dos primeros, su esposa, tres hijos solteros y tres hijas solteras (8 personas). La cuarta con el primo de los dos primeros, por parte paterna, (él era el que acababa de construir la casa antes mencionada), su esposa, el hijo soltero del anterior matrimonio de su esposa y sus dos hijas solteras. La quinta compuesta por un joven soltero (su padre, hermano del anterior, había muerto), su madre viuda y dos hermanas solteras (4 personas, aunque, en aquel momento, la viuda, su hijo e hijas vivían en el linaje de la viuda en r-Mquddam; de Yinn Hand w-'Abdallah, en la vecina comunidad local de Bulma). El total de Dharwa n-'Amar Uzzugwagh: 35 personas. (Tendría que añadir que los miembros de las tres primeras *nubath* viven en la única casa de dos plantas de la región. Sin embargo, el hombre de la primera *nubth* posee su propia casa, construida por su padre antes de morir, la cual no está situada en el-'Ass sino a unos 4-5 km más abajo, en las orillas del río Nkur; él, su madre viuda, su segunda y tercera esposas además de sus hijos viven en esta casa de manera regular, mientras que su primera esposa y sus hijos residían en el-'Ass).

(b) *Dharwa n-Muh Akuh Uzzugwagh*, con 2 *nubath*; la primera formada por un anciano (Muh Akuh Uzzugwagh, fallecido en 1956), su esposa, cuatro hijos solteros y tres hijas solteras (9 personas). La segunda con uno de sus hijos casado, su esposa y una hija soltera (3 personas). El total de Dharwa n-Muh Akuh Uzzugwagh: 12 personas.

(c) *Dharwa n-Mzzyan Uzzugwagh*, con 3 *nubath*; la primera formada por un hombre, su esposa, sus tres hijas solteras y un hijo soltero (6 personas). La segunda con el hermano menor del anterior, su esposa y

una hija soltera (3 personas). La tercera compuesta por el primo (por parte paterna) soltero de los dos anteriores y su madre viuda (hija de Muh Akuh Uzzugwagh), (2 personas). En total 11 personas.

Además de las personas que vivían en Dharwa n-'Amar w-'Aisa, se podrían añadir los animales: dos vacas, un burro, quince gallinas y treinta cabras; también la cosecha de veinte días (de cebada y centeno; los rifeños tienden a medir su agricultura en términos temporales más que espaciales), veinte higueras, diez olivos, treinta almendros, cinco parras y cuatro días de cosecha de maíz. A la de Imjjat (Dharwa u-Fqir Azzugwagh) se podría añadir dieciocho vacas (seis de las cuales estaban en otro sitio en ese momento), ciento nueve cabras, una mula, tres burros, unas cuarenta gallinas y dos gatos, además de ciento sesenta días de cosecha de cebada y centeno, setenta higueras, treinta y un olivos, veinte almendros y cincuenta parras (estas últimas pertenecían a un miembro del linaje pero estaban en algún lugar en Timarzga).

Las ocho hectáreas de tierra de cultivo de propiedad individual (*r-murk*) (en oposición a la colectiva *r-mishra*, la tierra de pasto del *jma'th*, terreno que pertenece a todos los hombres miembros de la comunidad y reservado generalmente para el pasto de las cabras) habían sido divididas en ocho partes por el Fqir Azzugwagh y 'Amar w-'Aisa; de éstas cuatro pertenecían a Imjjat y cuatro a Dharwa n-'Amar w-'Aisa. El reparto en el nivel del sublinaje era el siguiente: una parte para 'Amar Uzzugwagh y sus hijos, otra para Muh Akuh Uzzugwagh y sus hijos, dos para Mzzyan y Muh Uzzugwagh y los hijos del anterior (ya que este último murió de forma violenta al igual que su único hijo, el cual no dejó descendencia masculina) y cuatro para 'Amar w-'Aisa. La hija del Fqir Azzugwagh, que se había casado con 'Amar w-'Aisa, renunció a su parte de la herencia en favor de sus hermanos. Los derechos de regadío se distribuyeron de la misma forma: cuatro días (96 horas) para Imjjat (Dharwa Uzzugwagh; uno para 'Amar Uzzugwagh, otro para Muh Akuh Uzzugwagh y dos para Mzzyan y Muh Uzzugwagh) y cuatro días para Dharwa n-'Amar w-'Aisa. Un día de riego en el-'Ass empieza a las 20:00 horas y termina el día siguiente a la misma hora.

V.2. Modelos de matrimonio

Los actuales miembros del linaje Imjjat son tres o incluso cuatro generaciones posteriores al Fqir Azzugwagh. De los 42 matrimonios

de los que existe constancia (sin contar a las mujeres que se han casado fuera del linaje), 18 son de individuos que aún viven. Trece casos fueron de matrimonios plurales (con dos o tres esposas, nunca cuatro), catorce de matrimonios secundarios o sucesivos y cuatro casos fueron divorcios. Tres casos han sido matrimonios endógamos (dos de ellos entre primos) aunque el modelo de matrimonio que prevalece es sin duda la exogamia: diez mujeres se han casado fuera del linaje, en Ait Uswir (3), r-Mquddam Hand w-'Abdallah (1), Iznagen (1), Ait Ufaran (1), Ait 'Aru Musa (4, incluyendo a la hija del Fqir, Fadhma Uzzugwagh con 'Amar w-'Aisa en el-'Ass) mientras que unás 21 mujeres han entrado en linaje, provenientes de Yinn bil-Lahsin Hanl w-'Abdallah (1, la esposa del Fqir), Ait Uswir (4), Dharwa u-Mrabit 'Ari (2, este es un sublinaje descendiente de los Chorfa n-Sidi Hand u-Musa de Igzinnayen pero reside en Kinnirth, cerca de el-'Ass, en territorio Uriaguel, tenía cierto prestigio y quizás *r-baraka*), r-Mquddam Hand w-'Abdallah (5), Ait 'Aru Musa (1), Iznagen (3), Ait Mhand u-Sa'id (2), Ihawtshen (1), Ait Ufaran (1), Yinn 'Aru Misa'ud Hand w-'Abdallah (1) y Yinn Tufali Hand w-'Abdallah (1).

La exogamia puede ser quizás más significativa en el caso de Imjjat que en ningún otro linaje hasta ahora mencionado. El Fqir Azzugwagh y sus hijos quisieron crear lazos maritales y, por lo tanto, alianzas en cualquier parte dentro de Ait Turirth donde eran forasteros⁴¹ a pesar de haberse instalado. La endogamia en estos linajes sólo se da en una proporción ligeramente mayor, como se desprende de las pruebas genealógicas por mí aportadas. En el territorio Uriaguel, el matrimonio suele ser dentro del clan o subclán, los linajes de determinadas comunidades locales simplemente entregan las mujeres en una sucesión interminable, año tras año; si el Linaje X (digamos Imjjat) ya tiene lazos (está *idhuran*, como se dice en el Rif) con el Linaje Y (digamos r-Mquddam Hand w-'Abdallah o Ait Mhand u-Sa'id), tiende a mantenerlos y renovarlos en el futuro⁴².

⁴¹ Los Imjjat en el-'Ass no mantienen en secreto su origen "forastero". Todos sus documentos de matrimonio, propiedad, etc, extendidos en árabe por el *fqih* local se refiere al Fqir Azzugwagh y a sus hijos como *l-Gzinnayi aslam, wa-la l-waryaghli daram*, "de origen Igzinnayen pero residente en territorio Uriaguel".

⁴² He encontrado algunos matrimonios entre primos en algunos linajes de Ait Turirth, pero ninguno en Imjjat. No es el mismo factor suplementario que entre los beduinos

También se han dado bastantes casos de exogamia, aunque en los últimos años: dos mujeres han ido a Timarzga y tres han venido de dicho subclán además de dos de Ait 'Arus. La exogamia en el nivel de la tribu ha consistido en tres mujeres que fueron a Igzinnayen (una de ellas para Imjjat en Hibir), una a Axt Tuzin, una a Tafarsith y una a el-Mtalsa en el Rif oriental. Los matrimonios de este tipo se dan con mayor frecuencia que la endogamia en los linajes, en este caso en cuestión; sin embargo, en otros casos en Ait Turirth la frecuencia es menor. Existe constancia de unos ocho casos de herencia de viuda (lo llamo así siguiendo a Evans-Pritchard, en lugar de "levirato": cuando un hombre muere, su hermano, normalmente más joven, se casa con la viuda, pero los hijos llevan su nombre en lugar del nombre del difunto⁴³ (este tipo de "herencia de viuda" es lo normal para árabes y bereberes, y no el verdadero levirato de los antiguos judíos y del pueblo nilótico de Nuer de Evans-Pritchard). Coon⁴⁴ pensaba que el motivo era mantener a las viudas cuyos maridos hubieran muerto de manera violenta; la idea es atractiva pero sólo corresponde en parte a la realidad de este caso.

Las verdaderas razones del *yarrit w-umas* ("ella se casó con el hermano"), según los Uriaguel, están más basadas en la utilidad, además de en el honor y la desconfianza, son tres: (1) asegurarse de que la propiedad en cuestión permanece en manos de dicho linaje; (2) evitar que la viuda pierda su estatus al casarse con un extraño; (3) evitar que sus hijos, si tiene alguno, sea criado por un extraño. (De hecho en dos casos se dió *doble* herencia de viuda: en uno de ellos una mujer, que aún vive, se casó con *tres* hermanos sucesivamente, dos de ellos tuvieron una muerte violenta, uno en una lucha hacia 1920-21 y el otro a causa de una bomba francesa en la Guerra del Rif en 1925, mientras que el tercero se convirtió en *shaikn* de los Ait Turirth con los españoles y falleció pacíficamente en su lecho en 1946. En el

(cf. E. Peters. "Proliferation of Segments in the Linage of the Bedouin in Cyrenaica" *JRAI*, vol. 90, no 1, 1960, págs. 29-53. [Reimpreso en el Capítulo 18, vol. I. *Peoples and Cultures of the Middle East*].

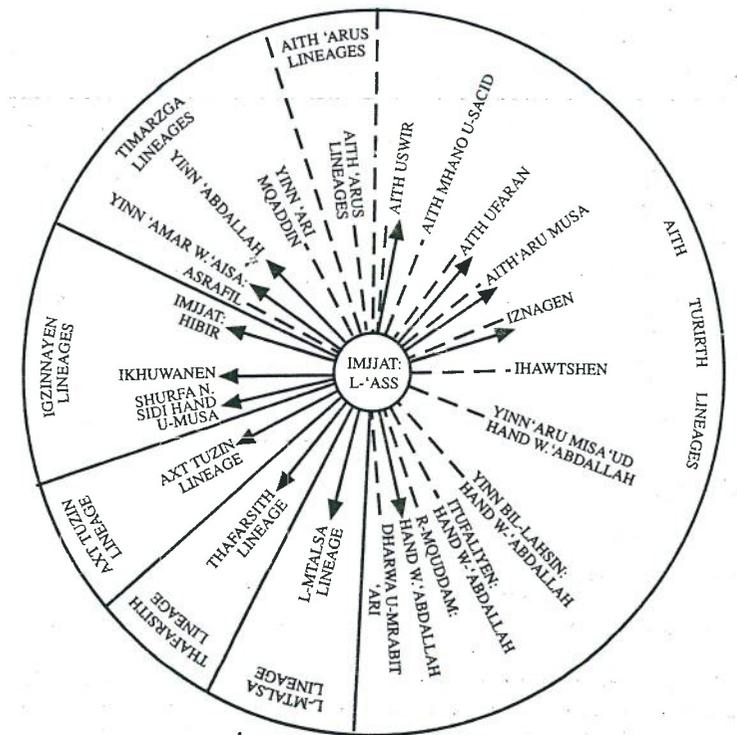
⁴³ Godfrey Lienhardt. *Social Antropology*. London:1964. p.138.

⁴⁴ Cf. Elliot D. Chapple & Carleton S. Coon. *Principles of Antropology*. New York: Henry Holt, 1942, p.311.

segundo caso, una mujer se casó con un hombre, tras su asesinato se casó con el primo paterno de su difunto marido y después de que éste muriera de forma accidental, se casó con su hermano).

La otra cara de la moneda, el sororato (*iwi dhasrifithines*, "él se casa con la hermana de su esposa") también es bastante común en el territorio Uriaguel; pero aunque tenemos ejemplos en otras genealogías de Ait Turirth, no existe ningún caso en Imjjat. En este caso la propiedad no es lo importante, sólo se tiene en cuenta dos consideraciones: (1) que la hermana de la fallecida cuidará de los hijos de ésta y (2) que él permanecerá en buenos términos con la familia.

Figura 1.6. Exogamia local del linaje Imjjat en el-'Ass.



MUJERES QUE SE CASAN FUERA ———
 MUJERES DE FUERA TOMADAS
 EN MATRIMONIO - - - - -

Los Dharwa n-'Amar w-'Aisa se han casado todos con mujeres del linaje Ait 'Aru Musa, sin embargo, existen dos excepciones: la hija del Fqir Azzugwagh (que se casó con 'Amar w-'Aisa) y otro miembro que aún vive, cuya esposa procede de Ait Bu 'Ayyash. Existe constancia de un caso de herencia de viuda (pero desde 1955); de esta forma, este sublinaje ha mantenido estrechos lazos con su linaje original situado más abajo, junto al río Nkur.

V.3. Otras comunidades y linajes de los Ait Turirth

En todo el territorio del subclán Ait Turirth (con una población total de 2.690 habitantes en 282 casas, en 1952)⁴⁵ también podemos encontrar las comunidades locales y miembros de el-'Ass, Ignan y Bulma; el-'Ass también incluye, a efectos administrativos, al linaje de Dharwa u-Mrabit en Kinnirith, antes mencionado, con un total de tres casas, cuatro *nubath* y veintitrés habitantes en 1955. Ignan está formado por el linaje de Ait Mhand u-Sa'id con un total de once casas y treinta y tres *nubath* y, en menor proporción, por Ait Uswir, tres casas y seis *nubath*. Bulma es más heterogéneo, está compuesto por: (a) varios sublinajes de Yinn Hand w-'Abdallah: Itufaliyen, Ibutaharen n-Bulma, Yinn 'Aru Misa'ud, r-Mquddam y Yinn bil-Lahsin (total dieciocho casas y treinta y siete *nubath*, aunque Yinn 'Aru Misa'ud también posee otras seis casas y dieciséis *nubath* en Tigzirin⁴⁶); (b) un pequeño grupo formado por un herrero de clase social baja y su hijo, de Axt Tuzin, de donde se supone que proceden los herreros y los miembros de otros grupos de trabajadores, tradicionalmente de clase social baja⁴⁷;

⁴⁵ Cifras ofrecidas amablemente por el capt. José Rodríguez Erola del ejército español, en aquella época interventor comarcal de Ait Uriaguel. Las cifras de Marruecos de 1960 indican un total de 556 *nubath* y 3.424 habitantes.

⁴⁶ Población en 1952: 521 habitantes y 36 casas y, según el censo marroquí de 1960, 117 *nubath* y 514 habitantes.

⁴⁷ Existen varios grupos de este tipo: *imziren* (herreros), *imdhyazen* (músicos, tocan un instrumento llamado *zamar*, se les paga para que canten y bailen en las bodas, también crían caballos y burros que cruzan para obtener mulas), *ikiyyaren* y *ibarrahen* (pesadores y pregoneros en los mercados) y *igizzaren* (carniceros). Aunque existen muchos carniceros en l'akkiyen, proceden de Axt Tuzin, al igual que los miembros de otras profesiones. Estos grupos practican normalmente la endogamia y carecen de pro-

y (c) dos hombres de distintas partes de Igzinnayen, uno de ellos llegó desde Bulma como *adhrib*, fugitivo, desde Ikhuwanen (lit. "ladrones") en el clan de Asht⁴⁸ 'Asim y se quedó (total tres casas, siete *nubath*); a efectos administrativos, todos componen una única comunidad local, con una población de unos 450 habitantes en unas 37 viviendas, en 1952.

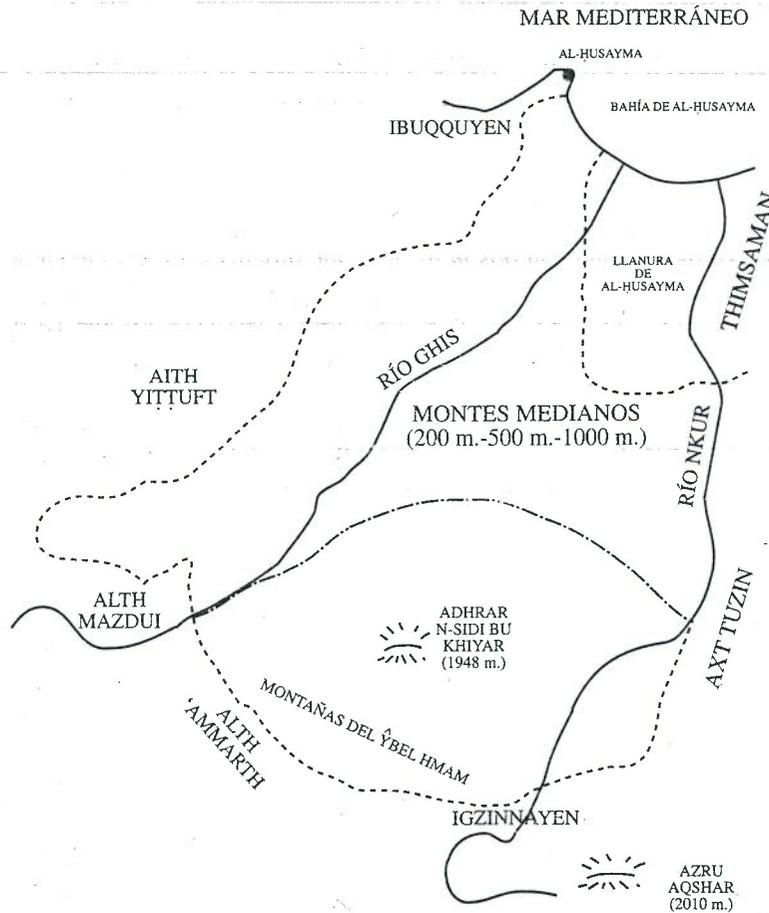
En Bulma se encuentra la mezquita local (*thamzyidha nd-dshar*), donde un *fqih* enseña a los niños a leer el Corán, mientras que la "Mezquita del Viernes" (*thamzyidha nj-khutbath*, o "mezquita del sermón"), para todos los Ait Turirth, está situada cerca del Mercado del Miércoles y cuenta con dos *fqihs*, uno que pronuncia el sermón en la oración del mediodía los viernes y el otro que enseña a los muchachos que viven en las comunidades cerca del mercado. La mezquita local de Bulma no tiene propiedad *habus* (propiedad inalienable que pertenece y se asocia con las mezquitas) mientras que la mezquita del subclán tiene una pequeña; sin embargo, la mezquita de Tigzirin (lit. "islas") tiene unas cuatro hectáreas de tierra *habus*.

Para nuestro propósito nos basta con esta especie de estadística en el "estudio de comunidad". Bulma, a efectos administrativos, hoy se concibe como una *dshar* ("douar"), comunidad local, con un *mquddim* (llamado *jari* en tiempo de los españoles, cabeza de todo el subclán de Ait Turirth); sin embargo, también Bulma, Ignan y el-'Ass (e incluso Kinnirith) son *r-udhshur*, "comunidades locales", teniendo en cuenta la separación de uno a tres kilómetros entre sí. El punto de unión es la

piedades, se considera que no tienen "vergüenza" (*r-Hashuma* o *r-Hya*). Como Coon ha señalado (*op. cit.*, 1931, pág. 92) todas estas profesiones requieren un cierto grado de exposición y publicidad en la multitud y todos conllevan hacer algún tipo de ruido. Los dos *nubath* de herreros, padre e hijo, en Bulma, poseen, sin embargo, propiedades y se han casado con mujeres de un linaje de Bulma; aún así, no sólo no son respetados en el lugar sino que además son el blanco de las burlas... Como ya he dicho, la sociedad del Rif es extremadamente igualitaria, pero algunos rifeños son más igualitarios que otros; generalmente, la tribu de Axt Tuzin es denigrada por haber producido estos grupos ocupacionales (que son casi "castas")

⁴⁸ Ait, Axt y Asht son las distintas pronunciaciones de la misma palabra que significa "gente (de)". Yinn significa "aquellos (de)" y dharwa (sing. *mimmi*) "hijos (de)". Otra forma de nombre de linaje también común es el plural *I-n*, como Ihammuthen o Ibutaharen, "los hijos de Hammu" o "los hijos de Bu Tahar". El lector ya debe haberse percatado y preguntado por estos términos, por eso los explico.

Mapa 1. Rasgos físicos



mezquita de la comunidad local en Bulma (la cual, en 1961, se convirtió en "Mezquita del Viernes"); sin embargo, todos los que observan el rito religioso, al menos exteriormente, asisten semanalmente a la mezquita del subclán de Ait Turirth. La mezquita de Bulma sólo tiene un santo menor (Sidi 'Abd r-'Aziz) al que no se venera; existe un cementerio común dividido en tres partes para los linajes de Bulma, Ignan y el-'Ass.

Dentro de cada una de estas tres *r-udhshur* o "comunidades locales" están los grupos de linajes (*dharfiqin*, sing. *dharfiqh*): en Bulma existen varios sublinajes del linaje "fundador", Yinn Hand w-'Abdallah, además de algunos grupos de fuera; en Ignan se encuentran los dos sublinajes de Ait Mhand u-Sa'id (Ibutaharen n-Ignan, para diferenciarlos de Ibutaharen n-Bulma, de Yinn Hand w-'Abdallah; y Ait Mhand u-Sa'id) además de algunas *nubath* de Ait Uswir; y en el-'Ass encontramos los dos linajes, uno totalmente desarrollado y el otro aún incipiente, de Imjjat y Dharwa n-'Amar w-'Aisa. El rompecabezas estaría más o menos completo si colocamos a Ait 'Aru Musa (quienes dieron la vida a Dharwa n-'Amar w-'Aisa) a orillas del río Nkur y al resto de Ait Uswir cerca del desfiladero de Arwil, por donde pasa el Nkur hasta el territorio Uriaguel desde Igzinnayen; y en Tizirin a los linajes "forasteros" de Iznagen y Ihawtshen (estos últimos se dedican a hacer esteras y serones, menospreciados casi tanto como los herreros y músicos, un linaje cuyos miembros nunca lucharon pero que tradicionalmente enterraban a los muertos de los linajes que sí luchaban) y a Yinn 'Aru Misa'ud (Hand w-'Abdallah) de Bulma que compraron la tierra.

VI. LAS LUCHAS HEREDITARIAS EN EL LINAJE IMJJAT Y SUS CONSECUENCIAS

Este artículo comenzó con historia y va a terminar con tradición, con una versión local de la historia, un intento de hacer un todo narrativo coherente de lo que fue, en un principio, una sucesión de anécdotas.

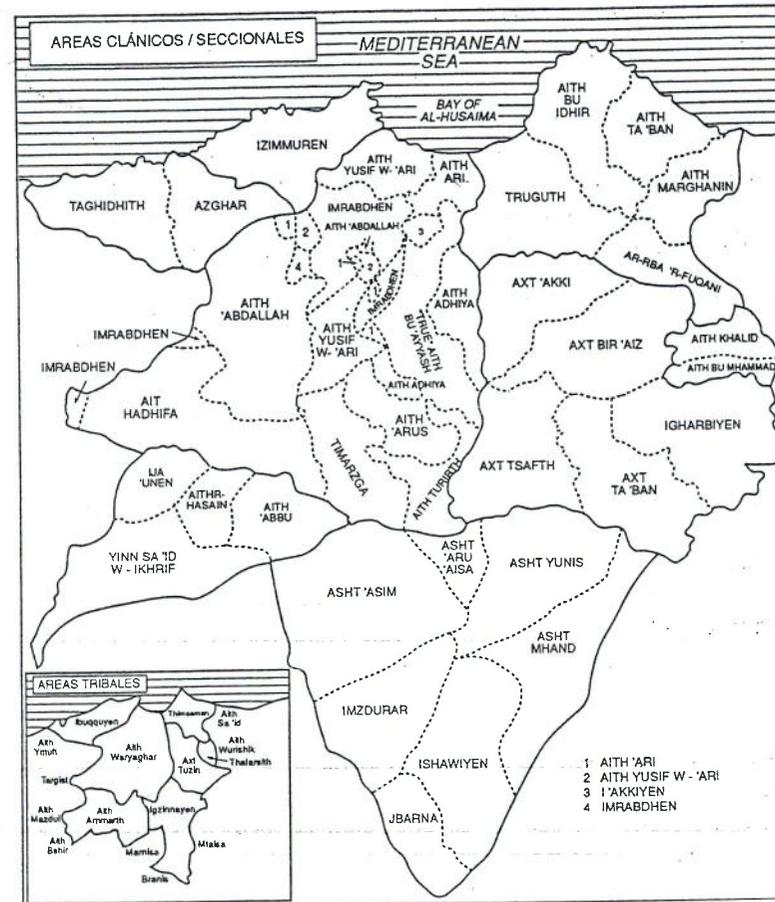
Después de que el Fqir Azzugwagh se instalara en el-'Ass, sus hijos crecieron y se casaron: 'Amar Uzzugwagh con una mujer de Ait Uswir, Mzzyan Uzzugwagh con otra de Ait Mhand u-Sa'id, Muh Akuh Uzzugwagh con otra también de Ait Uswir y la esposa de Muh Uzzugwagh fue la misma que la de Mzzyan ("viuda de herencia" tras la muerte de su hermano). El Fqir siguió viviendo con 'Amar w-'Aisa y su hija (esposa de este último) mientras que sus hijos construyeron sus casas más arriba. Con el respaldo de sus hijos (todos excepto Muh Akuh fueron excelentes guerreros) el Fqir Azzugwagh, un forastero, se convirtió en uno de los dos hombres más poderosos de todo Ait Turirth.

Sólo existía un hombre lo suficientemente fuerte como para desafiarle: el Hajj Am'awsh de Yinn 'Aru Misa'ud (Hand w-'Abdallah) en Bulma. Un buen día el Hajj y sus parientes, junto a algunos hombres

de Ait 'Arus y Ait Bu Khrif, deseosos de bajarle los humos al Fqir, se dirigieron a el-'Ass (que significa "jardines") con la intención de quemarle la casa. El Fqir dijo a sus hijos que nunca volverían a pisar su casa si no disparaban a los molestos visitantes. Cuando éstos llegaron a la prensa de aceitunas, los hijos del Fqir les dispararon, hiriendo a varios, mientras el resto huía por donde había venido.

Poco después, un tío paterno del Hajj Am'awsh asesinó a un hombre de Iznagen; un pariente del difunto le quería (al difunto) fuera de su camino y había prometido al Hajj algo de tierra y una mujer si lo despachaba. De esta forma, Iznagen obtuvo la protección del Hajj Am'awsh, algunos descendientes de éste viven actualmente en Tizgirin, como ya hemos dicho. Hajj Am'awsh dio la mujer en matrimonio a uno de sus hijos⁴⁹. Iznagen había estado en guerra anteriormente entre sí, pero no contra ninguno de los linajes de los que ahora era aliado. Sólo Ihawtshen (que enterraba los muertos de los linajes en lucha) permanecía neutral. Más tarde, la escena se volvía a repetir cuando otro hombre de Iznagen pidió al Hajj Am'awsh que matara a un pariente, así el Hajj obtenía más tierras en Tizgirin. En ese momento ocurrió algo que complicaría más las cosas: Muh Uzzugwagh era asesinado en 1897 por un miembro del linaje Imjjat, Muh n-Bu Yarij, quien a diferencia del Fqir Azzugwagh había permanecido en Hibir, área de la tribu de Igzinnayen. Muh n-Bu Yarij huyó como *adhrib* a Iharrushen, en Igzinnayen, a donde se apresuraron a buscarle 'Amar y Mzzyan, hermanos del difunto. Los habitantes de Iharrushen evitaron que lo encontraran ya que salieron a su paso y les dispararon; Mzzyan Uzzugwagh escapó pero 'Amar fue herido en una pierna y quedó cojo de por vida. Obtuvo refugio en la misma casa donde se escondía Muh n-Bu Yarij y recibió la protección de la señora de la casa donde permaneció hasta que pudo pagar *r-haqq* de 1.000 duros hasaní impuesto por los miembros del consejo de Iharrushen. Sin embargo, una semana después él y su hermano fueron a una boda en Hibir, allí encontraron a Muh n-Bu Yarij a quien despacharon con cuchillos, encubiertos por las ceremonias nupciales, luego volvieron a el-'Ass donde su padre, el Fqir Azzugwagh, murió pacíficamente en su lecho.

⁴⁹ En los años que siguieron, Iznagen, cuyas mujeres tenían la reputación de ser las más bellas de Ait Turirth, iba a seguir el siguiente patrón: dieron tres mujeres a Ait Uswir, una a Yinn 'Aru Misa'ud, otra a Imjjat (al hijo de 'Amar Uzzugwagh, Mhand n-'Amar Uzzugwagh, como segunda esposa) y otra a Ait Mhand u-Sa'id.



Mapa 2.

Sin embargo, la alianza entre el Hajj Am'awsh y Iznagen se había vuelto precaria. Un día los parientes del Hajj fueron desde Bulma a Tizgirin a cortar leña, comenzaron a hacerlo en la tierra de pasto y los de Iznagen protestaron. No se llegó a las armas pero los de Iznagen, que empezaban a pensar que la protección del Hajj se había vuelto un poco opresiva, se dirigieron a el-'Ass para contar a 'Amar Uzzugwagh lo que había sucedido. 'Amar se había convertido en el cabeza del

linaje Imjjat en el-'Ass tras la muerte de su padre, aunque el título le iba a ser disputado.

En el-'Ass existía una ruptura entre los dos hermanos carnales (con el mismo padre y la misma madre) 'Amar y Mzzyan Uzzugwagh, por una mujer y la cuestión de la herencia (de dicha mujer), sucedía de esta forma: cuando Muh Uzzugwagh, hermano de 'Amar y Mzzyan, fue asesinado, su hermano Mzzyan Uzzugwagh tomó a la viuda como herencia. Sin embargo, esta mujer tenía una hija, Fattush, de su primer marido, el difunto Muh Uzzugwagh. 'Amar Uzzugwagh quería casarla con su hijo, primo paterno de ella, Muh n-'Amar Uzzugwagh. Mzzyan Uzzugwagh, que se había convertido en padrastro de la joven al casarse con la madre, no estaba de acuerdo ya que pensaba que la parte de la herencia de la muchacha se le escaparía completamente de las manos e iría a parar por entero a 'Amar Uzzugwagh. De esta forma, se la negó a su hermano y la casó con un miembro del linaje Yinn 'Ari Mqaddim en Timarzga, al hacerlo se quedó con la herencia y a la vez ganó nuevos aliados. Su hermano, 'Amar Uzzugwagh, furioso, casó a su segundo hijo, Mhand n-'Amar con una muchacha del mismo linaje de Yinn 'Ari Mqaddim en Timarzga y a su tercer hijo, 'Allush n-'Amar con otra del linaje vecino, Yinn 'Abdallah, el cual era hostil a Yinn 'Ari Mqaddim. De esta forma 'Amar parecía dar jaque, aunque no mate, a los movimientos de su hermano para conseguir la primacía en el linaje.

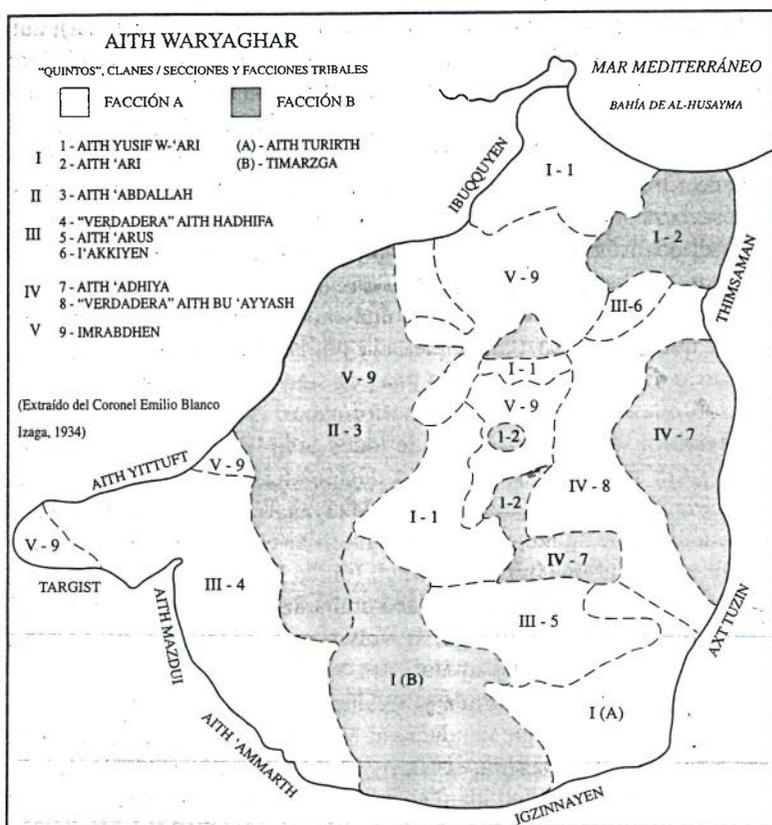
Más furioso y lleno de ira y frustración que el propio 'Amar estaba su hijo mayor, Muh n-'Amar Uzzugwagh, quien se iba a mostrar como el miembro más violento de su linaje. Si no se podía casar con su prima Fattush, entonces no se casaría con nadie, así a sus treinta y cinco años era el único *amghar* soltero en el *aitharba'in*. Se ganó la fama de "pistolero", todo el mundo le tenía miedo; quizás también tuviera serios problemas psicológicos ya que siendo el primogénito todos sus hermanos se habían casado antes que él. Tenía reputación de tener una excelente puntería y siempre llevaba dos rifles "por si el cañón de uno se calentaba mientras estaba luchando en su *ashbar* o fortín". Era bajo, delgado y bastante oscuro de piel para ser rifeño. Según me contaron, Muh n-'Amar corrió un riesgo personal tremendo en las luchas pero nunca le rozó ni una bala enemiga. En una región donde todos intentan convertirse en una personalidad, no puede existir culto a la misma (más tarde 'Abd el-krim, quien suprimió los fortines, sería el único Ait Uriaguel que lo superaría, en este caso se podría

hablar de un carisma no sólo a nivel local sino también nacional); aún así, el nombre de Muh n-'Amar Uzzugwagh es hoy recordado por todos los ancianos en el territorio Uriaguel e incluso en Igzinna-yen y Axt Tuzin.

Sin embargo, al final Muh n-'Amar se casó con una hija del Mrabit 'Ari de Chorfa n-Sidi Hand u-Musa (de Asht 'Aru 'Aisa en Igzinna-yen, pero residente en Kinnirth, en territorio Uriaguel), ella tenía 14 años, él 35. Irónicamente, no tuvo hijos varones, sólo dos hijas; una murió niña y la otra está casada con un miembro de Ait Uswir. Tuvo la premonición de que iba a tener una muerte violenta y aunque no quería que su esposa fuera heredada por ninguno de sus hermanos, esto es lo que sucedió y no sólo una vez sino dos; es el primero de los casos al que hicimos mención anteriormente. La mujer, que aún vive, sobrevivió a sus tres maridos y de todos tuvo hijos.

Hajj Am'awsh, al que habíamos dejado atrás, se aprovechó rápidamente de la ruptura entre 'Amar y Mzzyan Uzzugwagh, se alió con Mzzyan dándole su nieta Maryim Yighidh nj-Hajj Am'awsh al sobrino de Mzzyan, Muh n-Muh Uzzugwagh (único hijo de Muh Uzzugwagh, asesinado mientras su esposa estaba embarazada). El linaje Ait Uswir, aliado con 'Amar Uzzugwagh, se volvió más importante cuando uno de los hijos del Hajj, Dris nj-Hajj Am'awsh, junto con Mzzyan Uzzugwagh, tendió una emboscada y asesinó a uno de los hombres de Ait Uswir, en un camino que conducía al Mercado del Martes de Azraf en Axt Tuzin. En otra ocasión, el Hajj y Mzzyan tendieron una emboscada a un hombre de r-Mquddam Hand w-'Abdallah y a otro de Iznagen cuando volvían del Mercado del Miércoles de Ait Turirth (no se pagó *r-haqq* en ninguna de las ocasiones). De esta manera estos linajes, aliados ya a 'Amar Uzzugwagh, se hicieron aún más fuertes en su terreno. Entonces El Hajj Am'awsh, ya bastante anciano, hizo la peregrinación a la Meca donde murió. (Es curioso que tanto él como el Fqir Azzugwagh murieran por la edad cuando esto no ocurría a los otros actores de este drama).

Deberíamos señalar, en vista de los acontecimientos, que los dos *liffs* o facciones dentro de Ait Turirth se habían modificado completamente en cuanto a sus miembros. Antes, el Fqir Azzugwagh y sus hijos habían estado en contra del Hajj Am'awsh y de los suyos; pero ahora dos de los hijos del Fqir, hermanos carnales, 'Amar Uzzugwagh y Mzzyan Uzzugwagh luchaban entre sí. El resto de los linajes de Ait Turirth (Iznagen, Ait Mhand u-Sa'id, Ait 'Aru Musa, Ait Hand u-



Mapa 3

Misa'ud, Ait Uswir, Ait Ya'qub, Ihammuthen, r-Mquddam Hand w-'Abdallah y Ait Ufaran) estaban del lado de 'Amar Uzzugwagh, excepto el Hajj Am'awash, Yinn 'Aru Misa'ud así como los otros linajes (excepto r-Mquddam Hand w-'Abdallah) del subclán Yinn Hand w-'Abdallah (Yinn bil-Lahsin, Itufaliyen e Ibutaharen n-Bulma) y Ait Ikhrif u-Hand (enemigos de Ait 'Aru Musa) que estaban del lado de Mzzyan, al igual que Yinn 'Ari Mqaddim de Timarzga. La mayoría de estas alianzas, si no todas, se crearon mediante lazos de sangre.

Al igual que Imjjat en el-'Ass estaba dividido también lo estaban en Hibir en Igzinnayen; los linajes de Iqudhaden e Imrafen respaldaban

a 'Amar Uzzugwagh, mientras que Dharwa n-'Ari (de donde provenía Dharwa u-Fqir Azzugwagh) estaba dividido: Dharwa n-Mzzyan n-'Ari estaba al lado de 'Amar Uzzugwagh mientras que su hermano Azarqan ("ojos azules") n-'Ari apoyaba a Mzzyan Uzzugwagh al igual que Ibinhadduthen y Dharwa n-'Ari⁵⁰.

Entonces, Ait Mhand u-Sa'id en Ignan amenazó con la guerra a 'Amar Uzzugwagh si no accedía a asesinar a su hermano Mzzyan. Así que 'Amar Uzzugwagh decidió enviar a sus hijos Muh n-'Amar Uzzugwagh y 'Allush n-'Amar Uzzugwagh, con la ayuda de Muh n-'Amar w-'Aisa (hijo de su hermana, *ayyaw*) para que terminaran con su propio hermano de una vez y por todas. En cualquier caso, el odio que Muh n-'Amar Uzzugwagh sentía por su tío era inmenso y se regocijaba pensando en su fin. Los tres marcharon hasta los árboles frutales en el-'Ass donde esperaron a Mzzyan; cuando éste salió de su casa acompañado del hijo de su difunto hermano, Muh n-Muh Uzzugwagh y de su *akhammas* (trabajador del campo al que tradicionalmente se le paga una quinta parte de la cosecha por sus servicios), 'Allush n-'Amar Uzzugwagh, escondido, disparó a Mzzyan pero sólo le hirió en la pierna y pudo escapar. 'Allush persiguió a su tío pero, después de media hora, se cansó y volvió a casa. En el momento en que 'Allush disparaba a su tío, su hermano Muh n-'Amar Uzzugwagh mataba a su primo Muh n-Muh Uzzugwagh; el *akhammas* consiguió escapar.

Mientras el sonido de los disparos sonaban por todo el valle, Muh Akuh Uzzugwagh salió de su casa sin ser visto. Estaba al lado de Mzzyan ya que su hija estaba casada con el hijo de Mzzyan, Muh Akuh n-Mzzyan. Escondido, Muh Akuh Uzzugwagh vio a 'Amar w-'Aisa salir de su casa para ver lo que ocurría, le disparó en cuanto llegó al jardín. Un miembro de Imjjat en Hibir (Igzinnayen) que estaba con Muh Akuh Uzzugwagh y en el punto de mira de Muh n-'Amar Uzzugwagh, cayó muerto por un disparo de éste. Muh n-'Amar Uzzugwagh había asesinado a dos hombres durante el día y no había acabado aún.

⁵⁰ Este último sublinaje era el de los hermanos Muh n-Bu Yarij y Aqshar ("el calvo") n-Bu Yarij. A los rifeños, y en particular a los de Igzinnayen, les gustan los apodos; éstos a menudo se convierten en nombres de linajes, recogiendo para la posteridad una traba física o peculiaridad del fundador del linaje.

los hijos de 'Amar Uzzugwagh, huyó hasta el-'Ass como *adhrib*, a donde fue perseguido y abatido por un hermano de Muh y Aqshar n-Bu Yarij al que nos hemos referido antes.

Muh n-'Amar Uzzugwagh, hacia 1920 ó 1921, llevaba tres años casados con una de las hijas del Mrabit 'Ari de Kinnirith; un día su suegro lo invitó a comer, también invitó a Aqshar n-Bu Yarij, cuando terminaron de comer, éste anunció que tenía que marcharse para volver a Hibir antes de que anocheciera. Aqshar salió de la casa pero se escondió detrás de una roca con su rifle cerca. Poco después, Muh n-'Amar Uzzugwagh salía de la casa al oír que el marido de la hermana de su mujer, Muh n-bin Haddu, lo llamaba. Éste pertenecía al mismo linaje (Ibinhadduthen) que Aqshar n-Bu Yarij en Hibir y también formaba parte del complot. Muh n-bin Haddu, desde la roca en la que estaba escondido Aqshar, lo llamó, Muh n-'Amar Uzzugwagh se paró, miró hacia arriba y contestó, inmediatamente Aqshar le disparó en la cabeza. (El Mrabit 'Ari, suegro de Muh n-'Amar Uzzugwagh también estaba implicado, Muh Akuh Uzzugwagh le había dado dinero para que invitara a Muh n-'Amar a su casa).

Muh n-'Amar Uzzugwagh estaba muerto, pero todavía tenía cuatro hermanos vivos. Tres de éstos, Mhand, 'Allush y Hammadi, se fueron a ver al Mrabit 'Ari tres meses más tarde. Le dijeron que tenía que llevarles a Muh n-bin Haddu, quien había huido a Hibir tras asesinar a su hermano o, en caso contrario, lo matarían. El Mrabit 'Ari tuvo que aceptar y un día llevó a Muh n-bin Haddu a el-'Ass para comer con Hammadi n-'Amar Uzzugwagh. Después de la comida, el Mrabit 'Ari dijo que quería ver a su hija (la mujer legendaria que había sido primero la esposa de Muh n-'Amar Uzzugwagh, luego de 'Aisa n-'Amar, el cuarto hermano y por último de Hammadi n-'Amar) y se marchó. Entonces Hammadi n-'Amar cogió una podadera (*r-hadida*) y la estrelló en la cabeza de Muh n-bin Haddu con todas sus fuerzas hasta que murió. Luego llamó a sus hermanos y tiraron el cuerpo en la misma grieta donde había caído Muh n-'Amar.

Mientras tanto, Muh n-'Amar w-'Aisa (nieto del antiguo socio del Fqir Azzugwagh) y 'Aisa n-'Amar Uzzugwagh estaban arando junto con 'Amar n-bin Haddu, hermano del difunto Muh n-bin Haddu y su hijo Muhammad. Hammadi n-'Amar Uzzugwagh envió una mujer al campo para que le contara a Muh n-'Amar w-'Aisa que Muh n-bin Haddu estaba muerto. Inmediatamente, al oír la noticia, Muh n-'Amar w-'Aisa dejó su arado, cogió su rifle y disparó a 'Amar n-bin Haddu y

a su hijo. Una vez más, al día siguiente, los Ihawtshen enterraron los cuerpos en el cementerio de Bulma.

Lo siguiente que ocurrió fue que Hammadi, 'Allush y Mhand n-'Amar Uzzugwagh llamaron a la gente de Iznagen para que fueran a por los animales de Muh Akuh Uzzugwagh, pero éste oyó lo que iba a suceder y se escondió en un pino alepo. Cuando llegaron les disparó, hiriendo a dos. Al mismo tiempo Mhand n-'Amar Uzzugwagh disparaba a su prima Fadhma n-Mzzyan Uzzugwagh y al que cuidaba las cabras del difunto Mzzyan Uzzugwagh, ambos con la misma bala, ya que estaban en la puerta de la casa de Mzzyan. Así mataba, digamos, dos pájaros de un tiro, aunque las mujeres, en circunstancias normales, estaban apartadas de las actividades masculinas y de las luchas hereditarias (sin embargo, se podría decir que ésta era una circunstancia normal).

Mhand n-'Amar Uzzugwagh, quien estaba arando un caluroso día, cometió el gran error de ir a casa de su tío, el difunto Mzzyan Uzzugwagh, muerto desde hacía un año, para pedir un poco de agua a la viuda de Mzzyan. En cambio, ella le dio leche envenenada y diez días más tarde moría en una terrible agonía.

Los Yinn 'Ari Mqaddim de Timarzga, aliados por matrimonios con un individuo muy poderoso, el Hajj Biqqish de la tribu de Igzinnayen (de Ikhuwanen en Asht 'Asim) iban a tomar cartas en el asunto. 'Allush n-'Amar Uzzugwagh y su *asrif* (esposo de la hermana de su mujer), Hammadi n-Zaryuhth de Ait Uswir, fueron un día a Timarzga para ayudar a sus parientes de Yinn 'Abdallah, quienes estaban luchando contra Yinn 'Ari Mqaddim. Estos eran ayudados a su vez por el Hajj Biqqish, ya que éste había dado a su hija en matrimonio a uno de ellos, así pues, atravesó la frontera de la tribu para apoyarles⁵³.

'Allush n-'Amar Uzzugwagh y Hammadi n-Zaryuhth estaban en el fortín de Yinn 'Abdallah, cuando Biqqish los llamó diciendo: "¡Salid

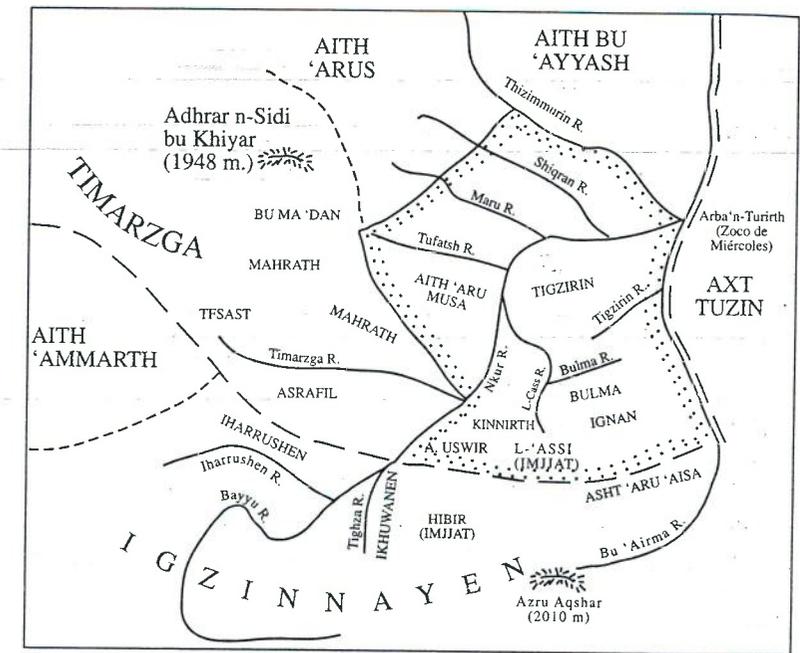
⁵³ Biqqish, a finales de 1925, fue envenenado por orden de Abd el-krim, por haberse convertido en su rival, en el Mercado del Miércoles de Ait Turirith, tras un período de cautividad en la prisión de Abd el-krim en Axdir. Los de Ikhuwanen (Igzinayen) y Timarzga (sólo Yinn 'Ari Mqaddim) en territorio Uriaguel, que habían estado al lado de Biqqish contra los líderes rifeños, se encontraron con sus casas quemadas por los irregulares de Ait 'Arus y Ait Turirith. Fue Biqqish quien había expulsado de Ikhuwanen al anciano que vivía en Bulman, había quemado su casa y asesinado a su familia. Biqqish era implacable pero Abd el-krim lo era aún más.

de ahí, esta lucha no os atañe, nada os va a suceder!". Ellos salieron y entonces Biqqish le dijo a su yerno que cogiera la pistola y les disparara. Sus hombres cogieron los rifles y el yerno de Biqqish disparó a 'Allush y Hammadi mientras intentaban soltarse (un cuñado de 'Allush había asesinado a su padre anteriormente).

Muh n-'Amar Uzzugwagh, Mhand n-'Amar Uzzugwagh y 'Allush n-'Amar Uzzugwagh estaban muertos y su hermano Hammadi se convirtió en el cabeza de familia y *amghar*. Lo primero que hizo fue asesinar a Aqshar n-Bu Yarij por haber asesinado a Muh n-'Amar Uzzugwagh; la venganza tuvo lugar en Timarzga, en una boda en Yinn 'Ari Mqaddim. Hammadi n-'Amar Uzzugwagh y el hermano que le quedaba, 'Aisa n-'Amar Uzzugwagh fueron a la boda con algunos hombres de Ait Uswir. Vieron a Aqshar n-Bu Yarij y le dijeron a su anfitrión que o se lo llevaban o mataban a todos los invitados. Les dio a Aqshar y se lo llevaron al río Nkur, donde lo despedazaron y arrojaron el cuerpo al agua. Una vez más los Ihawtshan tuvieron trabajo.

Sin duda este estado de cosas habría continuado indefinidamente pero comenzó la Guerra del Rif contra España y 'Abd el-krim apareció como el *za'im* (árabe) y el *mujaid*, el "líder" y el "guerrero" del momento (y *no*, como algunos decían, el "Sultán del Rif", ya que su gobierno era sólo provisional, durante una guerra que perdió); lo primero que hizo fue pedir que cesaran las luchas en todo el territorio Uriaguel y luego en todo el Rif.

Esta nueva guerra contra los españoles, produjo un gran número de víctimas en Imjjat. El hijo mayor de Muh Akuh Uzzugwagh murió luchando contra ellos en Axt Tuzin, más tarde 'Aisa n-'Amar Uzzugwagh, que había ayudado a asesinar a Aqshar n-Bu Yarij, murió a causa de una bomba lanzada desde un avión francés el viernes de mercado en Ikhabbeben, en Igzinnayen, en 1925 ó 1926, justo cuando ensillaba su mula para volver a el-'Ass. 'Abd el-krim había nombrado *qaid at-tabur* de Ait Turith a Mzzyan n-Hmid de Ait Mhand u-Sa'id, al mando de 400 irregulares; pero al final el mando pasó a Hammadi n-'Amar Uzzugwagh, quien se había distinguido por su valentía en la acción. Después de terminar la guerra y de que los españoles hubieran ocupado todo el Yebal Hmam, a finales del verano de 1926 (los franceses lo habían ocupado además de Ait 'Ammarth durante el verano después de que 'Abd el-krim se rindiera), nombraron dos shaikhs, Hammadi n-'Amar Uzzugwagh y Dris nj-Hajj Am'awsh para Ait Turith, con lo que por poco vuelven a surgir los antiguos comportamien-



Área Seccional de Ait Turith, con las comunidades locales mencionadas en el texto

Mapa 5

tos. Sin embargo, el nuevo *qaid* de Ait Uriaguel, también nombrado por los españoles, quien a su vez había estado al lado de 'Abd el-krim, quitó rápidamente de la circulación a Dris nj-Hajj Am'awsh: lo golpeó hasta la muerte, antes de que terminara el año, por no haber devuelto dos rifles a las autoridades españolas. Hammadi n-'Amar Uzzugwagh se quedó como *mqaddim* de todo Ait Turith hasta su muerte en 1946. En 1938, en compañía de otros notables Uriaguel, hizo la peregrinación a la Meca y se convirtió en el Hajj Hammadi. Mrabit 'Ari había fallecido en 1936, Muh n-'Amar w-'Aisa murió en 1942; por último, Muh Akuh Uzzugwagh pasó a mejor vida en 1956. De esta forma, en Imjjat, los miembros de la antigua generación de luchas habían desaparecido; sus sucesores recuerdan los anteriores acontecimientos, tal y como se los contaron, con una mezcla de vergüenza, honor y pesar.

La lucha entre hermanos, en esta sanguinaria crónica, había causado al menos catorce muertes violentas: cinco en el lado de 'Amar Uzzugwagh ('Amar Uzzugwagh, sus tres hijos Muh n' 'Amar Uzzugwagh, Mhand n' 'Amar Uzzugwagh y 'Allush n' 'Amar Uzzugwagh; y 'Amar w-'Aisa) y nueve en el de Mzzyan Uzzugwagh (Muh n-Bu Yarij, su hermano Aqshar n-Bu Yarij y Muh n-Si Muhand, de Hibir; Mzzyan Uzzugwagh y su hija Fadhma n-Mzzyan Uzzugwagh; Muh n-Muh Uzzugwagh; Muh y 'Amar n-bin Haddu y el hijo de 'Amar, Muhammad, también de Hibir).

En vista de todo lo anterior, los miembros supervivientes de Imjjat dicen que si sus predecesores hubieran permanecido unidos como buenos parientes⁵⁴, entonces habrían llegado a ser el linaje más poderoso de todo Uriaguel, siendo un linaje "forastero" de la tribu de Igzinna-yen. (Aún hoy siguen siendo "forasteros en Ait Uriaguel" más que "forasteros de Igzinna-yen", que no es lo mismo. Son "forasteros" que, por ejemplo, llegaron a tener una gran preeminencia política, al contrario que los lhawtshen, los enterradores). Esta afirmación se podría rebatir, sin embargo ilustra el hecho de que ellos eran totalmente cons-

⁵⁴ Un buen ejemplo es el juramento colectivo (*r-imin* o *thzaddjith*) descolectivizado por Abd el-krim. En la versión Uriaguel de este fenómeno bereber antes tan generalizado, si a un hombre se le acusaba de algún delito como asesinato, tenía que jurar que era inocente con cinco parientes (seis cojuramentos en total, *yuxshin n-r-imin* o *izuddjen*) en la "mezquita del viernes" sobre el Corán y delante del demandante y del *fqih*. En caso de sospecha de asesinato, el acusado tenía que jurar de la misma manera pero con once parientes (es decir, doce en total). En una cuestión en la que estaban involucrados hombres de diferentes tribus, se necesitaba cincuenta cojuramentos (el del acusado y cuarenta y nueve más); en este caso muchos de ellos eran simplemente de la tribu o del clan además de parientes. Cualquier hombre de edad que ayunara en el Ramadán (es decir, que hubiera alcanzado la pubertad) podía jurar; las mujeres no. El perjurio en el juramento causaría espantosas consecuencias sobrenaturales (el acusado o cualquiera que jurara sería fulminado por Dios); si el acusado o alguno de los que fueran a jurar no asistía a la hora acordada (el viernes antes de la oración del mediodía), el acusado tenía que pagar al demandante. El testimonio de testigos (se necesitaban doce testigos ordinarios o dos 'adul o notarios públicos), sin embargo, siempre invalidaba cualquier negación del acusado o de los que también juraban. Edward Westermarck (*Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols., London: Macmillan, 1926, vol I, pág. 513) hablaba de los juramentos colectivos entre los Ait Uriaguel (se refería al fenómeno como "co-purgación"), pero era fragmentario, al igual que su visión de la naturaleza del problema. Hoy, en el Rif, como resultado de la reforma de Abd el-krim, sólo el acusado puede jurar, también pueden hacerlo las mujeres.

cientes de que, al menos en su caso, la unidad familiar se volvió un simulacro. Este caso no es el único, en absoluto, aunque ellos lo crean así. Conozco al menos otros cuatro (uno en Ait Yusuf w-'Ari de la llanura, dos en Timarzga y otro en el mismo Ait Turirth), en tres de ellos los parientes se mataban entre sí⁵⁵, en el cuarto (en Timarzga) hubo una completa y total división de la propiedad entre dos hermanos carnales, después de que uno sospechara que el otro estaba envenenando a su esposa. (Conozco a ambos hermanos, se habrían arrojado al cuello el uno del otro si las autoridades españolas no hubieran estado presentes, hacia 1954-55 este caso estaba muy candente).

Las venganzas entre familiares podría considerarse deplorable por parte de los miembros que hoy sobreviven, o al menos deplorable en abstracto (aunque a veces se acompañe con un sentimiento de pesar en cuanto a que "nuestros antepasados fueron más fuertes que nosotros") pero los datos sobre los Ait Uriaguel demuestran que estos hechos han ocurrido demasiado a menudo para que sean considerados como la excepción que confirma la regla. Como dice un proverbio del Norte de África (aunque no del Rif) "Nadie odia tanto como los hermanos". Por el contrario, un proverbio Uriaguel dice que "la sangre no se debe vender ni hipotecar", lo que va perfectamente a los Ait Uriaguel más que a ninguna otra sociedad familiar. De acuerdo con los sólidos principios de segmentación, no nos olvidemos de los hijos de 'Amar Uzzugwagh quien los puso en contra de sus hermanos Mzzyan y Muh Akuh. En este caso la unidad familiar de venganza se convirtió en una sub-unidad familiar; estos casos de fragmentación merecen, a mi modo de ver, una mayor consideración que la que los antropólogos sociales les han dado en el pasado.

⁵⁵ En el caso de Ait Yusuf w-'Ari, un hombre disparó a su tío paterno, éste a su vez fue asesinado por el hijo de su tío, luego se casó con la hermana del hombre, su prima, y así terminó. En el caso de Timarzga, un hombre asesinó a su hermano por una cuestión de herencia, había oído que su hermano le iba a matar por lo mismo, así que se adelantó. En el caso de Ait Turirth estaba involucrado Yinn Hand w-'Abdallah, antes de la llegada a escena del Fqir Azzugwagh: tres hijos de Hand w-'Abdallah, Tufali, Misa'ud y bil-Lahsin (antepasados de los actuales sublinajes) conspiraron contra otro hijo, su propio hermano, llamado Kakar, al cual asesinaron también por su parte de la herencia. Sin embargo, en castigo, ninguno recibió nada, fue dividida entre los otros dos hijos, Bu Tahar y Mqaddim (antepasados de los sublinajes) ya que Kakar había muerto sin descendencia. (Aunque Bu Tahar no había participado en el asesinato, se cuenta que aprobaba la desaparición de Kakar).

VII. REFLEXIONES SOBRE LOS AIT URIAGUEL: UN SISTEMA DE DESEQUILIBRIO

Como conclusión, sólo podemos estar de acuerdo con la afirmación de Montagne sobre los Ait Uriaguel en cuanto a que tienen una compleja estructura social, sin embargo, espero que el presente trabajo sirva de explicación al menos sobre algunas de estas complejidades. Desde su origen en el Yebal Hmam, hemos visto como los Ait Uriaguel han proliferado y como sus unidades territoriales se han duplicado hasta alcanzar el mar; hemos visto como su organización en *khmas*, basándose, a menudo, en unidades territoriales discontinuas, respondía al pago de multas por cometer un asesinato en el nivel de la tribu; hemos visto como el sistema de segmentación correspondía en algunos casos al territorial y en otros no; y como, en al menos tres ocasiones en su historia toda la tribu actuó unida.

Lo anterior representa sólo una parte del todo, mientras que la trama parece descansar en el sistema de *liff* de dos facciones hostiles que sobrepasa a los sistemas de segmentos y de territorio. Hemos visto como, en el nivel de la tribu, los aliados de un *liff* mantenían una constancia (o tendían a ello), mientras que en el nivel local se producían cambios constantes. Los intrusos Imerabten no eran eficaces como mediadores y jueces ya que, a nivel local, ellos mismos entraban en lucha, los mediadores que existían solían ser *imgharen* (por lo tanto, pacíficos).

Se han examinado en detalle las increíbles ramificaciones y circunvoluciones que podían darse en una lucha interna, así mismo se han tenido en consideración las alianzas a través de matrimonios y la hostilidad por cuestión de herencia (y por otros motivos). La lucha entre parientes era un agente de descentralización y autonomía de los linajes, mientras que el pago de multas y la amenaza de quemar las casas tenía el efecto contrario: hacer ver al asesino que los *imgharen* eran más poderosos que él. Sin embargo, como hemos podido comprobar, un *amghar* podía ser también asesino, de lo contrario nunca se hubiera convertido en *amghar*.

Como el mismo Montagne señaló⁵⁶, de una forma u otra, la lucha entre parientes era la característica central de la vida social y la disper-

⁵⁶ Montagne, *op. cit.*, 1930, págs. 239-40. He tratado la historia que atribuye a los Ait 'Abdallah en una publicación anterior (Hart. *op. cit.*, 1954, págs. 63-64).

sión de los asentamientos (una casa aquí, otra en la cima de una montaña, una tercera en la mitad de otra montaña) de cualquier comunidad local en el territorio Uriaguel recuerda constantemente este hecho. Todos los miembros de la tribu están orgullosos de ser Ait Uriaguel y para ellos la razón que sostiene la noción de *khams khmas* es de una complejidad superior; sin embargo, el empuje periódico hacia la unión en los niveles superiores de segmentación era casi constantemente socavado por un apartamiento en los niveles inferiores y viceversa.

Aunque de manera constante se viesan interrumpidos por discontinuidades internas y duplicación, el clan, el linaje y la comunidad local en el territorio Uriaguel (como en cualquier otro sitio) forman, en esencia, una única estructura y continuidad territorial ya que el territorio Uriaguel es, al fin y al cabo, un único territorio. Dentro de este territorio las luchas entre parientes podían terminar casi instantáneamente y toda la tribu (*khums* o clan) podía actuar de forma conjunta, como sucedió tres veces en su historia o, lo más común, ser *ad infinitum* entre los linajes o dentro de ellos hasta que incluso clanes o subclanes se involucraban o al contrario. Una teoría que parece estar muy de moda entre los antropólogos consiste en que los sistemas de segmentos suelen estar unidos al concepto de expansión depredadora⁵⁷, podría sugerirse que ya que los Ait Uriaguel no se podían extender más allá de sus límites (es decir, el Mediterráneo), se volvieron contra ellos mismos. Aún así, su expansión supuso un proceso muy largo, el cual se llevó a cabo mediante la compra de tierra a las tribus vecinas, como en el caso de los Ait Turirth⁵⁸, en lugar de hacerse mediante conquistas.

⁵⁷ Marshal D. Sahlins. "The Segmentary Linage: An Organization of Predatory Expansion". *American Anthropologist*, vol. 63, págs. 322-45. El material de este artículo está tomado principalmente del clásico de la etnografía de E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1940) y de varias publicaciones de Paul Bohannan sobre el Tiv de Nigeria Central. La teoría se podría adaptar perfectamente para que encajara en las situaciones de ciertas tribus bereberes en el Atlas Central y el Yebal Saghru (los Ait 'Atta son el mejor ejemplo). Además las sólidas evidencias históricas proporcionadas por Marcel Lesne (*Histoire d'un Groupement Berbère: les Zemmour*. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines à Paris, 1959) muestran que también es el caso de los Zimmur; pero se podría cuestionar la validez de la teoría en el caso de las tribus bereberes de Atlas Occidental (ya que todas tienen sistemas de segmentos).

⁵⁸ Emilio Blanco Izaga en *Conferencia sobre Derecho Consuetudinario Rifeño*, 1935, sin publicar, se refiere a la intrusión Uriaguel, mediante la compra, en la región de

Los Ait Uriaguel, al igual que un acordeón, podían unirse para tocar de forma armónica, sin embargo, muy a menudo desafinaba, se estiraba y terminaba rompiéndose estruendosamente. A parte de cualquier condición externa en aquella época, sólo 'Abd el-krim supo cómo tocar este acordeón (y de hecho, también el del resto de las tribus). El resultado final se parecía bastante poco a lo que tanto gusta a los antropólogos sociales, es decir, a un sistema de equilibrio; era más bien un sistema de *desequilibrio en equilibrio*⁵⁹, un sistema en el que, tal y como veo el asunto, la oposición de los segmentos pesaba más que el equilibrio, en casi todos los niveles de la escala.

APÉNDICE

Terminé de escribir este artículo en abril de 1965. En diciembre del mismo año tuve conocimiento de que la lucha entre parientes en el linaje de Dharwa u-Fqir Uzzugwagh había tenido un "final feliz": en

Buham al oeste del río Ghis, en territorio de Bucoya. Según cuenta el coronel Blanco, ésta se volvió una práctica tan frecuente que los de Bucoya decidieron no vender más tierras a los Ait Uriaguel. En la misma obra (la cual he traducido, al igual que otro trabajo suyo sobre la estructura social Uriaguel que espero publicar con el título *A Spanish Army Officer on the Social Structure of the Moroccan Rif*), Blanco se refiere a una especie de elasticidad (dentro de un marco de rigidez) en cuanto a los límites de la tribu, una elasticidad que se vuelve más permanente cuando el límite es una frontera natural, como el río Nkur, el cual en su nacimiento y a la mitad de su descenso separa el territorio Uriaguel y el de Axt Tuzin y más abajo a Uriaguel de Temsaman. Cf. la disputa sobre la frontera entre Uriaguel y Axt Tuzin, la cual solucionó Sidi Mhand u-Musa en favor de los Uriaguel, nota 27 del presente artículo; no es sorprendente que se solucionara de dicha forma ya que el cauce del río Nkur cambia constantemente después de una fuerte lluvia.

⁵⁹ Como ya se ha comprobado en todos los niveles por las luchas hereditarias y en el sistema global de *liff* por el hecho de que tres no es lo mismo que dos puesto que nos encontramos con que tres *khams* estaban en contra de dos: por ejemplo, la mitad del *khums I* (Ait Yusuf w-'Ari más Ait Turirth), la mitad del *khums III* (Ait Bu 'Ayyash), todo el *khums IV* (Ait Hadhifa más Ait 'Arus y I'akkiyen) y todo el *khums V* (Imerabten) constituían la Facción A, contra la mitad del *khums I* (Ait 'Ari más Timarzga), todo el *khums II* (Ait 'Abdallah) y la mitad del *khums III* (Ait 'Adhiya) constituían la Facción B. Los *liffs* se concebían como dos mitades pero en realidad no lo eran; a nivel local las luchas dentro de los Ait Turirth, por ejemplo, estaban igualadas.

agosto de dicho año se celebraron dos matrimonios entre primos para firmar la paz (espero) definitivamente; uno de los hijos de Muh Akuh Uzzugwagh (quien falleció en 1957) se había casado con una nieta de 'Amar Uzzugwagh y un nieto de 'Amar Uzzugwagh con una biznieta de Mzzyan Uzzugwagh. No es sólo el primer caso de matrimonio entre descendientes de 'Amar Uzzugwagh por un lado y de Mzzyan y Muh Akuh Uzzugwagh por el otro que se ha celebrado (con una excepción) sino que además demuestra otro principio: que un linaje en expansión puede permitirse la endogamia. La excepción se trata del matrimonio, en 1957, entre un hijo de Muh Akuh Uzzugwagh y una biznieta de 'Amar Uzzugwagh, el cual podría ser la base del acontecimiento de 1965. El porcentaje de endogamia en los linajes de Yinn Hand w-'Abdallah, Ait Mhand u-Sa'id y Ait Uswir, por ejemplo, (todos linajes de Ait Turirth) es más alto que en el linaje Imjjat de Dharwa u-Fqir Uzzugwagh. Estos llegaron más tarde a la región y no sólo necesitaban aliados sino que además los necesitaban urgentemente. Ahora, por fin, parece que se ha conseguido cierta estabilidad. Los Imjjat que quedan en Hibir, en Igzinnayen, sin embargo, parecen seguir tan divididos como siempre, por lo menos hasta la fecha, diciembre de 1965, en que escribo este apéndice.

SOBRE LA IRRELEVANCIA DE LA SEGMENTACIÓN
POR LINAJE EN EL RIF (MARRUECOS)

HENRY MUNDSON

Tal vez no constituya ninguna novedad que algunos investigadores sean hipnotizados por un modelo de [trabajo] cuya ineficiencia queda demostrada por los datos manejados por esos mismos investigadores. Durante las décadas posteriores a la publicación en 1940 de la obra: *The Nuer and African Political System*, un considerable número de antropólogos descubrieron sistemas para la segmentación del linaje en varias sociedades que en realidad no existían. Un caso eminente es el del etnógrafo David Hart, el cual llevó trabajos sobre el terreno en los altos del Rif, en el Norte de Marruecos, entre 1952 y 1955 inclusive, e ininterrumpidamente entre 1959 y 1966 inclusive. La obra maestra de Hart *Los Ait Uriaguel del rif (Marruecos)* (1976), es considerada como una de las obras más logradas jamás escritas sobre los altos Beréberes de Marruecos. Son precisamente los excelentes datos aportados por Hart los que hacen posible demostrar las inexactitudes en los análisis de este último.

Nuestra crítica a la interpretación segmentaria que Hart hace del Rif precolonial (anterior a 1926), puede ser resumida en los siguientes términos. Entre los niveles de la estructura social del Rif precolonial, casi todos carecían de una definición genealógica, ni tan siquiera en un sentido "ideal" o "ideológico". Las tierras arables que son en definitiva la fuente de producción de mayor valor en esta sedentaria sociedad agriculturalista, no era controlada en base a el/los linaje/s. En un modo semejante los conflictos no involucraban linajes, sino a individuos y facciones. Estos individuos eran a menudo o hermanos o hijos

de hermanos; competían entre ellos por el terreno arable, así como por el poder y el rango. Los hermanos y primos particulares en conflictos recibían el apoyo de diferentes facciones genealógicamente intercrucadas. En muchos casos, hubo quienes hasta recurrieron a "extranjeros", contratándolos para que asesinaran a miembros de su propia familia (Hart). Los "Consejos del Mercado" encargados de recaudar las multas por asesinato tenían una estructura basada sobre alianzas faccionales y criterios territoriales; y no sobre el linaje, como pretendía Hart. Las multas eran distribuidas, principalmente, siguiendo el criterio de la facción, en lugar del linaje. Y la rivalidad entre las facciones más poderosas estaba ligada, de forma directa, al papel del estado marroquí, papel que era mucho más importante de lo que Hart llegó a ver.

EL MODELO DE LA SEGMENTACIÓN POR LINAJE

Ya advirtió Paul Dresch que linaje y segmentación no deberían ser confundidos (1986). Y lógicamente hablando, son ciertamente dos cosas distintas. Detrás del modelo segmentario yace fundamentalmente la idea de que:

"Cada segmento comprende a su vez varios segmentos, los cuales se oponen a otros. Los componentes de un segmento dado unen sus fuerzas para hacer guerra contra segmentos contiguos del mismo tipo y se alían con estos segmentos contiguos de cara a secciones mayores". (Evans-Pritchard).

En principio, estos segmentos no deben ser necesariamente linajes. Evans-Pitchard atribuye a las poblaciones Nandi-hablantes del África Oriental "un sistema territorial segmentario", pero no "una estructura basada sobre linaje" (Evans-Pritchard 1940b:265, 266). Mientras que Ralph Nicholas describe algunos sistemas faccionales como "segmentarios" (Nicholas 1966). Sin embargo, es cierto que cuando los antropólogos hablan de "sociedades segmentarias" a lo que se refieren normalmente son aquellas sociedades que están, de alguna manera, estructuradas en términos de descendencia, en términos de linajes (Evans Pitchard 1940:6-7, 10-11; Holy 1979; Kuper 1982). Y Hart es uno de esos antropólogos. Hart sostiene que "el sistema territorial" del Rif precolonial no era "otro que el sistema de

linaje difundido espacialmente sobre el terreno". (Hart 20, en Blanco Izaga 1975:158).

Entre las preguntas fundamentales que se formulan a menudo en lo tocante al modelo de segmentación por linaje, encontramos las siguientes: ¿Es éste un "modelo folk", según el cual los miembros de una determinada sociedad perciben sus propias estructuras políticas, sea consciente o inconscientemente? ¿Es un modelo antropológico de tal "modelo folk"? O ¿Es un modelo antropológico de la población de una determinada sociedad activa? (ver Combs-Schilling 1985; Eickelman 1981:90-104; Holy 1979; Karp y Maynrad 1983; Peters 1967; Salzman 1987).

En el caso de Hart, éste opta, en cierto modo, por todo lo mencionado arriba. Hart no está de acuerdo en que el modelo segmentario es una revisión más sofisticada del "modelo folk" utilizado por los habitantes del Rif precolonial para observar su propia sociedad (1976:235). Además, aunque admite que hubo compartimientos ajenos a esta regla, Hart afirma que el modelo segmentario es asimismo un modelo parcialmente preciso de cómo los reifeños en el período previo a la colonización se comportaban comúnmente (1976:235). Los datos obtenidos por Hart indican que cualquier intento de aplicar el modelo de segmentación por linaje al Rif precolonial está vinculado a una seria distorsión- a no ser que no lo trate de forma deliberada, de demostrar hasta que punto puede ser invertida la segmentaria escala de sociabilidad.

Debemos dejar claro en este punto que no constituye ninguna novedad afirmar que el modelo de segmentación por linaje es un modelo irrelevante para el contexto marroquí. Al menos, esta es la actitud que han adoptado la mayoría de los antropólogos que han llevado trabajos en Marruecos (Eickman 1976:120; C. Geerts 1979:235; H Geerts 1979:348-355 Rosen 1984). Sin embargo, los "intérpretes", los cuales trabajaron por lo general sea en o cerca de pueblos de habla árabe hallados en las partes bajas, no intentaron en ningún momento demostrar la inconveniencia empírica de los análisis segmentarios de las poblaciones de altos beréberes de Marruecos, hechos tanto por Hart como por Gellner (Hart 1970, 1976, 1981, 1984; Gellner 1969). La misma valoración cabe hacer en los casos de Roger y Terri Joseph, quienes han escrito un libro (1987) sobre el Rif desde una perspectiva "semiótica", con profundas influencias de Geerts. Al tiempo que hacen hincapié sobre "otros tipos de vínculos políticos de carácter complejo y elástico", los Joseph reconocen la importancia de "una unión políti-

ca corporativa consanguínea en el Rif (1987:33). Ello cuando los datos de Hart demuestran claramente que tal unión nunca existió.

EL RIF: UNA VISTA GENERAL

La cadena montañosa del Rif -ubicada frente al Mediterráneo en forma cóncava- se extiende desde los estrechos de Gibraltar hasta las montañas al este de la bahía de al-Ocemas. Los marroquíes, los rifeños mismos inclusive, utilizan el término "al-Rif" (el Rif) para referirse a las montañas orientales de la cadera del Rif y los valles al sur de Melilla. Aquí, el término "Rif" será utilizado con ese significado. La característica básica que distingue a la población de esta zona (además de sus imagen popular de gente dura y violenta) es que la mayoría de ellos hablan el dialecto beréber conocido como Tamajjt.

La economía precolonial del sedentario Rif agrícola consistía esencialmente en el cultivo de cereales a base de arado y riego natural (lluvia); en el cultivo de verduras en huertos regados artificialmente, la domesticación de los animales (tales como las cabras en los altos), y la arboricultura (almendras, higos, aceitunas y, granada). Entre tanto no se tiene ningún indicio de un nomadismo pastoril o de "migración interna" en los altos del Rif en ningún momento de su historia; aunque estos fenómenos se dan de hecho en los desiertos del extremo oriente. La agricultura de labranza ha existido en el Rif desde el siglo XI como mínimo. Sin embargo, a lo largo de la cadena del Rif y a causa de la escasez de tierra arable, la agricultura de labranza fue tradicionalmente suplementada con el cultivo a base de "cortar y quemar" las tierras comunales situadas a los bordes de los montes.

El Rif de la época pre-colonial estaba dividido en dos entidades conocida como *dhiqba'ir* (el plural de *dhaqbitsh*). La palabra de origen Beréber Rifeño *dhaqbitsh* es similar a la palabra árabe *kabila* (Hart 1976:235,456). En el contexto marroquí las dos palabras se traducen normalmente por la palabra "tribu", aunque esto puede ser engañoso en cuanto a las regiones montañosas cuya población es agrícola y sedentaria. Entre los nómadas pastoriles, una *kabila* es conocida como un grupo genealógicamente estructurado en el cual los derechos económicos y políticos y los deberes de los individuos están, hasta un cierto nivel, determinados por su parentesco a grupos de descendencia colectivos, Hart 1962, 1987; Marx 1977). pero entre los rifeños seden-

tarios agrícolas, el concepto de *dhaqbitsh* no ha tenido este significado en el pasado siglo y quizá nunca lo tuvo (Hart 1976: 11-13, 239). En la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel (ver mapa) durante el principio de los años cincuenta nadie sabía el origen de la palabra *dhaqbitsh*, que significa "personas de Uriaguel", aunque algunos decían que estaba relacionada con la palabra rifeña *awragh* (amarillo) y la creencia de la gente en la existencia de oro en el Yebala Hmam massif (Hart 1976: 239). Jamás alguien dijo a Hart que había un antepasado llamado Waryaghar de quien descende Ait Uriaguel. Y no había ninguna genealogía que uniera los distintos componentes de *dhaqbitsh* por lo que se refiere a tal descendencia (ver mapa).

Esta falta de definición genealógica es característica de las *qaba'il* "tribus en todas las zonas montañosas sedentarias de Marruecos" (Montagne 1930:36; Berque 1955: 3-4, 226-227; Gellner 1969:39-40; Hart 1976:11-12; Munson 1981, 1984:64, 1989 b). Es también característico de muchas *qaba'il* nómadas o ex-nómadas (Berque 1974: 22.34; Chiapuris 1979:38; Vinogradov 1974: 55). Sin embargo algunas *qaba'il* nómadas sí tenían tradiciones de linaje de descendencia por la parte paterna común que, sociológica y políticamente tenían una importancia antes del colonialismo (Hart 1962: 518. 1984: 42-56, 1987: 466-471). Esto nunca fue el caso de los agricultores sedentarios de las zonas montañosas.

Justamente cuando la *dhaqbitsh* precolonial fue determinada territorialmente más que genealógicamente, lo mismo pasó con los segmentos en los cuales fue dividida. Los *dhiqba'ir* rifeños se dividieron en *rbù* (sg. *rbà*), o secciones. Aunque literalmente *rbà* significa "una cuarta parte" o "cuarto", la mayoría de los *dhiqba'ir* no fueron divididos precisamente en cuatro *rbù*. Boccya tenían tres, Timsman tenían cinco; Axt Tuzin tenían cinco; Ait Uriaguel tenían once mientras que Ait Ammart tenían exactamente cuatro (Hart 1976:251). (Veremos que la *dahqbitsh* de Ait Uriaguel se dividió en cinco "quintos" algunos de los cuales incluían más de un *rbà*. La estructura de estas quintas partes serán entendidas solamente después de las facciones y distribución de los impuestos).

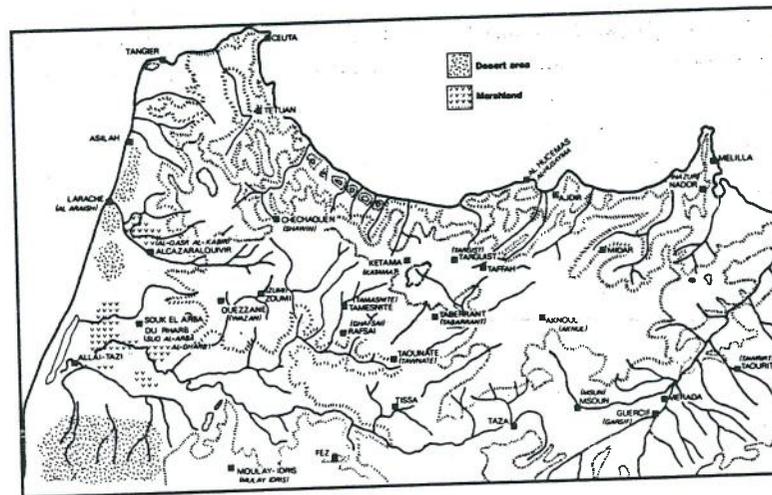
En el Ait Uriaguel del Rif marroquí, Hart traduce *rbà* como "clan" o como "subclan" al referirse a un *rabà* más pequeño dentro de uno más grande (1976:244-245, 463). Pero esta traducción no es oportuna ya que *rbà* era una entidad territorial, normalmente un valle y sus declives contiguos, cuyos habitantes casi nunca tenían tradiciones de linaje común (Coon 1931:91-93 Hart 1976:235).

Dentro de cada *rbà* había un número de pueblos, a los cual Hart prefiere referirse como “comunidades locales” debido a su modelo de establecimiento disperso (1976:263). Como una comunidad de personas, al pueblo se refería como *jama'th* o “asamblea”. (Este término también era utilizado para referirse a los ayuntamientos de los pueblos compuestos por varones adultos). Al igual que la *rbà*, la *jmàth* no fue generalmente identificada con un grupo de descendencia específico (Blanco Izaga 1975:108-109.113.133-134). Dicho de otra forma, no era un “agregado de personas agrupadas alrededor de un núcleo consanguíneo” (Evans-Pitchard 1940 a:203).

EL DHARFIQTH (QUE HART TRADUCE COMO “LINAJE”)

Los pueblos eran habitados normalmente por un número de *dharfiqin* genealógicamente no relacionados, mucho de ellos procedían de distintos *dhiqba'ir* (Blanco Izaga 1975:108-109, 133-134). Cada *dharfiqth* poblaba una zona específica en el pueblo (1975:132). Hart define el *dharfiqth* como un “linaje consanguíneo”, en el cual la descendencia de un antepasado común desde cuatro a ocho generaciones anteriores de miembros vivos puede ser demostrado genealógicamente (1976:456). Sin embargo Roger y Terri Joseph sostienen que los datos de Hart demuestran que *Dharfiqin* estaban a veces muy dispersos en diferentes *dhiqba'ir* con sus miembros que no tienen ninguna idea en cuanto a su parentesco genealógico (1976:267). Dicho en otras palabras, la *dharfiqth* puede en algunos casos ser considerada como un “clan” y en otros casos como un “linaje”.

Los miembros de *dharfiqth* se referían asimismo como “hijos del hermano de mi padre” (Ait Aziz en Arabe) (Hart 1976:207). El pertenecer a un *dharfiqth* determinado era una característica destacada de la identidad de una persona, y sus miembros en un pueblo determinado siempre eran enterrados en la misma zona (Hart 1976:236). Pero la *dharfiqth* no era un grupo colectivo. Es decir que el ser miembro de él no suponía ningún derecho o deber económico o político específico, salvo en el caso de algunos descendientes por parte paterna, de santos quienes sacaban beneficio económico y político de la creencia en su santidad (Hart 1976:97,100). Demostraremos la naturaleza generalmente no colectiva de la *dharfiqth*, primero con lo que se refiere a la tenencia de tierras y después en cuanto a la enemistad Rifeña.



Mapa 1. Rif Marroquí de la época precolonial. Los *dhiqba'ir* (tribus) y *rbù* (“cuartas partes”) de las zonas montañosas del Rif central (Hart 1976: 251). Los Números del 1 al 5 se refieren a lo que Hart llama “segmentos discentiguos” de *rbù* en Ait Uriaguel, no a las cinco quintas partes de esta *dhaqbitsh*.

Cuadro 1. Nomenclatura de la sociedad Rifeña Precolonial

Dhaqbitsh (pl. <i>dhaqba'ir</i>)	Traducido como tribu por Hart.
Khums (pl. <i>khmas</i>)	“Una quinta parte de una <i>dhaqbitsh</i> .”
Rbà (pl. <i>rbù</i>)	“Una carta parte” o “sección” de una <i>dhaqbitsh</i> .
Jmàth (pl. <i>jmà ath</i>)	“pueblo” o “comunidad local”.
Dharfiqth (pl. <i>dharfiqin</i>)	Traducido por Hart como “linaje de consaguinidad”
Liff (pl. <i>Lfuf</i>)	“Facción”
Amghar (pl. <i>imgharen</i>)	“Gran hombre”, concejal, líder de una facción.

TERRITORIO Y COLECTIVIDAD

Como se ha de esperar en una sociedad agrícola sedentaria, la tierra cultivable era la fuente natural más valiosa en el Rif precolonial, como lo es ahora (Hart 1976:38). Aunque Hart a menudo habla de esta tierra como si fuera controlada por linajes colectivos, de hecho era una propiedad generalmente privada (*mulk*) que se puede comprar y ven-

der por "particulares" (Hart 1976:97; Jamous 1981:35). En el Rif como en otras zonas montañosas agrícolas sedentarias de Marruecos, esto no fue un nuevo fenómeno inducido por la incorporación de Marruecos en el "sistema capitalista mundial" o por el gobierno español (1926-56). Había existido durante siglos (ver Berque 1955:84, 168-169,361, 363-367; Munson 1980:33).

De forma no intencionada Hart demostró ésto mediante su muy valiosa lista de títulos de tierra desde el siglo XVIII hasta el siglo XX en un apéndice de Ait Uriaguel del rif Marroquí (1976:507-510). El primer título concierne a la "venta de granados" en 1724; el segundo data de 1736 y trata el caso de una mujer que vendió algún terreno a su hermano (1976:507). Esta última venta demuestra que los hermanos no partían el acceso a la tierra por virtud de pertenecer a un linaje común. La noción de un linaje legalmente significativo no aparece en la factura de venta, tal como lo ha resumido Hart. La mujer había heredado la tierra de su padre y ahora la estaba vendiendo a su hermano. No vendía el usufructo a una parcela de tierra controlada por un grupo de descendencia. Vendía la tierra misma más los árboles que hay en ella. Ya a principios del siglo XVIII (y probablemente mucho antes) la tierra más valiosa en el Rif era un bien en metálico que las personas compraban y vendían.

Hart presenta otros muchos ejemplos de ventas de terrenos, incluso algunos que involucran a personas de una *dhaqbitsh* (tribu) comprando terreno en otra tribu (1976: 110, 242-243, 507-509). Es cierto que Hart a veces habla de "linajes" o "tribus" como si estuvieran involucrados en estas transacciones, pero en realidad él habla de las personas. Por ejemplo, en 1870 el Fqir azzugwagh, nacido en el *dhaqbitsh* de igzinnayen, compró tierra en la *dhaqbitsh* adyacente de Ait Uriaguel por 30 *mithqals* (*es*), siendo un *mithqal* una moneda que vale 29 gramos de plata (Hart 1976:326, Brignon et.al. 1976:309). Azzugwagh compró esta tierra conjuntamente con un hombre de Ait Uriaguel (entre quien no existió ninguna relación genealógica) (Hart 1976:325). En su libro, Hart habla de esta tierra que ha sido adquirida de los "linajes" de Ihammuten y Yinn Hand w-` Abdallah (Hart 1976:326). Pero en su lista de los títulos de tierras Hart indica que la tierra en cuestión fue comprada a dos personas que no eran de *dharfiqini*, uno de ellos era una mujer (Hart 1976:508). En otra parte Hart habla de una mujer de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel quien compra unos olivos de Igzinnayen en 1829 (Hart 1976:507): pero en respuesta a una cuestión sobre esta

venta en particular, Hart admite que los olivos los vendió una "persona" de la *dhaqbitsh* de Igzinnayen (comunidad personal, 1979). todas las demás ventas a las cual Hart se refirió también involucraban a dos particulares.

La única tierra que estaba de cualquier manera en manos de grupos de descendencia en el Rif Precolonial eran unos *hbus*, propiedad religiosa inalienable. Los ingresos de éstos se distribuían a veces entre los descendientes por parte paterna de un santo (Hart 1976:97, 100). Estas personas estaban y están dispersas en distintos pueblos, *dhiqba'ir* y ciudades. Tal propiedad que solamente incluía un porcentaje infinitesimal de tierra cultivable, normalmente se donaba a una mezquita o también los particulares la donaban a un santuario (Hart 1976:100).

La mayor parte de las tierras cultivables fuese cual fuese su valor era una propiedad *mulk*, que los hijos heredan en partes iguales y las hijas reciben la mitad de la parte de los hijos (Hart 1976:97, 101): "Comúnmente es reconocido que los hermanos pocas veces se llevan bien y solamente por ello la división de la herencia se efectúa prácticamente después de la muerte del padre" (1976:98). Así la tierra cultivable estaba generalmente en manos de particulares.

En cuanto a la tierra comunal de un pueblo, la tierra de *jama't*, estaba en manos del concejo compuesto por los varones adultos, no en las de un grupo de descendencia (Hart 1976:99). Se recordará que los pueblos rifeños contenían típicamente un número de *dharfiqin* no relacionados. Familias individuales, incluso algunas que acababan de emigrar de otros pueblos o "tribus", se les permitía cultivar la tierra comunal del pueblo que normalmente era un bosque de vegetación árida situada en una ladera y que se utilizaba principalmente para el cultivo de productos variados, pasto, producción de carbón de leña y para la recogida de leña (Hart 1976:99).

En resumen, la tierra en el Rif precolonial como mínimo desde el S. XVIII, no estaba en manos de los grupos de descendencia, con la excepción de unas pocas *dharfiqin* santas que recibían una parte de los cultivos o las ganancias de las donaciones religiosas. La existencia de unas tierras que pertenecían a particulares que la vendían y compraban al contado en las zonas montañosas y a las que se hacía referencia tradicionalmente como "tribal" sorprenderá sin lugar a dudas a unos cuantos. Pero el hecho es que la propiedad privada *mulk*, ha sobresalido durante siglos en todas las zonas montañosas sedentarias de Marruecos, junto a tierras comunales de pueblos y las donaciones religio-

sas de muy poca importancia (ver Berque 1955:84. 168-169, 361, 363-367; Montagne 1930:248-249; Munson 1980, 1981:252).

VIOLENCIA Y COLECTIVIDAD

Al igual que la *dharfiqth* no era un colectivo en el sentido económico, la *dharfiqth* carecía el significado de colectividad en el sentido político. Hemos visto que las tierras no estaban controladas colectivamente por *dharfiqin* sino más bien se heredaban por los hijos en partes iguales y a los hijos les tocaba la mitad. Este sistema de herencia divisible significaba que los hijos y los hijos de los hijos estaban siempre compitiendo para llevarse el terreno más valioso en el Rif agrícola sedentario. Como en Pukhtun, zonas montañosas en el Pakistán, la violencia en el Rif precolonial creció y se pasó de los hermanos a los hijos de los hermanos (Ahmed 1980:27, 94-128, 291; Barth 1965 [1959]: 109-110; Hart 1958:53-58, 65-66, 80-85; Jamous 1981:133; Lindholm 1982:56, 65, 67, para más detalles, ver Aswad 1971: 32-33, 78-85, 114-115).

Algunas de las mejores etnografías de Hart incluyen la reconstrucción de lo que él llama la "enemistad" rifeña precolonial (Hart 1970, 1967: 329-338). Pero en el uso antropológico, la noción de "enemistad" está asociada con la existencia de grupos de descendencia colectivos políticamente y responsables de forma colectiva de la venganza y compensación (Middelton y Tait 1958:19; Peters 1975: XII-XIV). En los conflictos rifeños descritos por Hart no existe ninguna referencia a estos grupos (Hart 1976:308,329-338), por consiguiente nos referimos a ellos como "grupos enfrentados" (Peters 1975: XIII-XIV).

La reconstrucción excelente de Hart sobre lo que él llama "la enemistad Imjjat" ilustra las características distintas de la enemistad rifeña (1976:325-338). La gente de la *dharfiqth* Imjjat pueden demostrar una descendencia por parte paterna común de un Yusef u-Yahya (David Hart, comunicado personal, 1988). Nadie sabe por qué la *dharfiqth* es llamada Imjjat, que es el nombre de un lugar. El bisnieto de Yusef u-Yahya, de acuerdo con la genealogía presentada a Hart, era un hombre a quien normalmente se refería como el Fqir Azzugwagh o "miembro pelirrojo de una hermandad suff" ya que él pertenecía a la orden Darqawa. A mediados del S. XIX, el Fqir Azzugwagh se escapó de su pueblo que está en la *dhaqbitsh* de Igzinnayen porque había

matado a un hombre. Se estableció en la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel en el montañoso *rbà* de Ait Turirth que está en la parte sur-este, donde se casó con una mujer de allí con la cual tuvo cuatro hijos, A Mzzyan Muh y Muh el más joven, también una hija que se llama Fadhma (Hart 1976:326). Con la ayuda de sus hijos, Fqir se hizo uno de los dos hombres más fuertes en el *rbà* de Ait Turirth, a pesar de ser un inmigrante de otra *dhaqbitsh* (Hart 1976:329). El otro hombre fuerte en *rbà* era al Hajj M'awsh de *dharfiqth* "autóctona" d Yinn Hand w-`Abdellah (Hart 1976). El Fqir y el-Hajj M'awsh lideraban las facciones dominantes (*liffs*) de Ait Turith en los finales del siglo XIX (1976:330). El fqir murió en la primera década del siglo XX, después de repartir su tierra en partes iguales entre sus cuatro hijos (1976:103). (su hija Fadhma murió antes que él).

La enemistad Imjjat creció después del asesinato del hijo de Fqir azzugwagh, muh, por un miembro de la *dharfiqth* Imjjat en el pueblo natal de Fqir Hibir en Igzinnayen (Hart 1976). después de la muerte de Muh azzugwagh, sus hermanos Mzzyan y 'Amar mataron al asesino, su consanguíneo. Entonces Mzzyan se casó con la viuda de su hermano convirtiéndose en el padrastro de su hija Fattush. El hermano de Mzzyan 'Amar quería que Fattush se casara con su hijo para tener así un control real de la tierra que había heredado de su padre. Pero Mzzyan hizo que se casara con un amigo suyo asegurándose así un control real de su tierra (1976:330). Pronto los hijos y los nietos del Fqir Azzugwagh se dividieron en dos facciones: La de Mzzyan Azzugwagh y la de su hermano 'Amar.

Estas dos facciones adversarias (cuyos miembros principales pertenecían a la misma *dharfiqth*) sustituyeron aquellas de al-Hajj M'awsh y el Fqir Azzugwagh como las dos facciones dominantes del *rbà* de Ait Turirth estando ahora al-Hajj M'awsh en el bando de Mzzyan Azzugwagh (196:32). Sin embargo algunos miembros de la *dharfiqth* de al-M'awsh pertenecían a la facción dirigida por 'Amar Azzugwagh (1976:272, 332). Al final todos los hombres de Ait Turirth pertenecían a una facción u otra (1976: 332). Los límites "tribales" y de *rbà* al igual que la solidaridad de consanguinidad no forzaron conflictos en el Rif precolonial.

Aunque al final muchos hombres de otras tribus estaban aliados a una u otra facción liderados por los dos hermanos Mzzyan y 'Amar, la enemistad se quedó principalmente en asunto familiar con los principales asesinos incluyendo a los hijos y a los nietos de Fqir Azzu-

gwagh- tanto asesinos como víctimas (Hart 1976:329-337). 'Amar mismo fue asesinado por su hermano Mzzyan quien fue asesinado a su vez por el hijo de 'Amar Muh n-'Amar (1976:334).

El Rif precolonial cambió la idea común sobre que en las regiones de tribus del mundo islámico, el matrimonio tenía lugar dentro del linaje y el asesinato fuera. Sin embargo el matrimonio de la *dharfiqth* era en realidad raro mientras que el asesinato dentro era algo común. De los 42 matrimonios que incluían a miembros de la *dharfiqth* Imjjat, solamente tres de ellos se contrajeron con miembros de otras *dharfiqths* (Hart 1976:327). Pero el gran número de los asesinatos ocurridos en Imjjat involucraban a miembros de la *dharfiqth* matando otros miembros de este grupo, siendo las otras víctimas afines y/o familiares descendientes por parte materna (1976:329-337; Munson 1982:85). El hecho de pertenecer a una sola familia no significaba que habían buenas relaciones.

Uno puede sugerir que las Azzugwaghs era una familia no muy usual y que no se han de hacer generalizaciones en cuanto a la colectividad de la *dharfiqth* rifeña basándose solamente en la enemistad de Imjjat. Sin embargo, de las cuatro enemistades que Hart describe en el Ait Uriaguel del Rif Marroquí, todos incluían asesinos de los hermanos de los hijos de los hermanos, o de los hijos de los hermanos de los padres (1976:324-325). Hart presenta más evidencia de estas enemistades entre familias, normalmente precipitadas por conflictos sobre la tierra, en su posterior obra *los Ait Uriaguel y sus vecinos* (1990). Jamous también hace hincapié sobre la importancia de estos conflictos entre miembros de la misma familia en el Rif este (1981:128-134).

“HOMBRE FUERTE”

Hart hace hincapié sobre la importancia de los consejos precoloniales que se reunían en los mercados semanales (1976:283-303). Los consejos estaban compuestos por líderes pertenecientes a facciones llamados *Imgharen* ó “hombre fuerte” un poco al estilo de sus colegas melanesios (Sahlins 1968:88). Literalmente *amghar* significa “varón adulto” cuyo raíz significa “crecer” (Hart 1976:283, 452). Los *Imgharen* empezaron a tener más poder en el consejo de su pueblo que estaba compuesto por todos los varones adultos. Entonces el más fuerte asciende al consejo del mercado semanal. Y el que más poder tenía

pertenecía al consejo de su *dhaqbitsh* en su totalidad, aunque tales consejos de “tribus” no parece que se reúnan mucho (1976:287).

El principio del reclutamiento estaba basado sobre lo que Eurola de forma acertada llama “la ley del más fuerte”. Cuanto más fuerte un *amghar sea*, más rápido llega al alto puesto representativo y su fuerza se medía siguiendo los siguientes criterios: 1. su valentía física, 2. El número de sus familiares, *Liff* [facción], aliados y otros factores, el número de armas que podían tener y 3. su riqueza y sus fuentes personales. Una vez en el poder, el mandato de un *amghar* era teóricamente de por vida, pero en muchas ocasiones a menos que su vida tenga un fin debido a una bala, una podadera o incluso por veneno en el té, la competencia para los mandatos políticos era muy feroz. Si un *amghar* era débil éste no era considerado un buen *amghar* y nunca podría llegar más allá de la comunidad local [Hart 1976:284].

No hace falta decir, que el hecho de tener muchos familiares no es vital si la mayoría de ellos pertenecen a facciones enemigas (*Liff*), cosa que era muy común. Los *imgharen* eran cabezas de familias unidas o extendidas, cuando eran realmente fuertes, y de facciones que incluían a aliados genealógicamente no estaban relacionados (1976:335337). No eran cabezas de linaje.

CONSEJOS, FACCIÓNES Y MULTAS

Los consejos de los mercados semanales imponían multas sobre los asesinos (Blanco Izaga 1975:305). Cada consejo tenía un código legal escrito (*qanun*) que especifica las cantidades de estas multas dependiendo si el asesinato fue cometido en un día de mercado o no. Estos códigos demuestran la importancia del castigo colectivo hecho por los representantes del “cuerpo político” aún así no pudieron acabar con la enemistad. También ilustran la ausencia de los linajes políticamente colectivos: La *dharfiqth* de un asesino no era responsable colectivamente por la venganza o compensación en el caso de asesinato (Hart 1976:308, 337). ¿Cómo podría serlo en una sociedad donde el asesinato siempre involucraba a hermanos y, los linajes de los hermanos que están enfrentados por motivos de tierras? (ver Scheller 1986:344-345). La *dharfiqth* de los Azzugwaghs posiblemente no podría haber sido colectivamente responsable por el asesinato de 'Amar Azzugwaghs por su hermano Mzzyan o el resultante asesinato de Mzzyan por el hijo de 'Amar Muh n-'Amar (Hart 1976:334, 337).

Hart reconoce que la distribución de las multas por asesinato entre los *amgharen* de los consejos de los mercados semanales reflejaban el "sistema reglamentario" o quizás más concretamente era una reflexión fiel del compromiso inherente entre el sistema segmentario y territorial (1976:295). Pero no había que transigir ningún sistema segmentario. Lo que Hart entendía por sistema de linajes era en realidad una red de facciones.

Los consejos de mercado que Hart llama "consejos de clanes" llevaban normalmente el nombre de *rbà* (o una cuarta parte) donde se localizaban. Pero en realidad estaban en manos de *imgharen* genealógicamente no relacionados de *rbù* diferentes pero adyacentes y a menudo incluso de *dhiqba'ir* diferentes (Hart 1976:283, 300-303). Por ejemplo las multas recogidas por el consejo del Mercado del Miércoles de Ait Turirth (que se halla en la parte sur este de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel) se dividían entre los *imgharen* genealógicamente no relacionados de los tres *rbù* adyacentes de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel y un *rbà* adyacente de la *dhaqbitsh* de Ait Tuzin, justo al este de Ait Uriaguel (Hart 1976:301-302). En el antiguo Mercado del sábado de Izimmuren, también en Ait Waryaghar *rbà* de Ait Turirth, *imgharen* de dos *rbù* de la *dhaqbitsh* de Igzinnayen (al sureste de Ait Uriaguel) participaron en el consejo del mercado junto con *imgharen* genealógicamente relacionados de *rbù* adyacentes de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel (Hart 1976:302). Se ha de recordar que Hart, como los demás, traduce *dhaqbitsh* como "tribu". Pero uno se queda asombrado ante la apariencia de las fronteras "tribales" en la composición de los mercados que eran la gran institución sino, la mayor institución del gobierno local en el Rif precolonial.

Uno también se asombra ante la impertinencia de la segmentación genealógica en la composición de los consejos de los mercados y, la distribución de los ingresos de las multas que impusieron. A principios del siglo XX, en el mercado de Miércoles de Ait Turirth, partes iguales de los ingresos de las multas fueron adjudicadas a consejeros genealógicamente no relacionados (*imgharen*), quienes lideraban las dos facciones dominantes en el *rbà* de Ait Turirth: al-Hajj Mawsh y el Fqir Azzugwagh, siendo este último un emigrante de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel de la vecina *dhaqbitsh* de Igzinnayen. (Como ya se ha dicho, las facciones de M'awsh y Azzugwagh finalmente se unieron con las facciones dirigidas por los dos hijos de el Fqir Azzugwagh; Mzyan y 'Amar). Una división similar de las multas entre miembros

del mismo linaje, ocurría en el mercado del sábado de Izimmuren (1976:302). A continuación demostraremos que esto parece haber sido la norma general.

Además de los consejos de los mercados semanales, habían consejos de los *imgharen* que se reunían en ocasiones muy pocas (1976:303). El único ejemplo que Hart nos da de una reunión del consejo de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel es cuando el *imgharen* de esta *dhaqbitsh* se reunió en 1908 para jurar lealtad al Sultán de Marruecos Mulay Hafid, cuyo poder fue amenazado por la revuelta de Bu Hmara (1976:365).

Hart reconoce que las multas recogidas por el consejo de la *dhaqbitsh* de Ait Uriaguel se distribuían entre las cinco (*khmas*) "cinco partes" en las cual estaba dividida la *dhaqbitsh* (1976:313): I- el principal *rbù* norteño de Ait Yusef w-`Ari y Ait `Ari y el *rbù* sureño de Ait Turirth y Timarzga; II- el *rbà* del oeste de Ait `Abdallah; III- el *rbù* del este de Ait Bu `Ayyash y Ait Adhiya; IV el *rbà* del sureste de Ait Hadhifa, y la del sureste de Ait `Arus más el pueblo del sureste-*cum-rbà* de l'akkiyen; y el *rbà* central del norte de Imurabdhen (Hart 1976:297-298).

Es cierto que Hart encontró unos cuantas tradiciones de origen de las "cinco partes" de Ait Uriaguel pero a excepción de las quintas partes o la distribución de las multas en ellas (1976:239-241). Como en el caso de la distribución de las multas en los consejos de los mercados semanales, la descendencia no tiene nada que ver con la distribución de las multas entre los cinco *khmas* de Ait Uriaguel que genealógicamente no están relacionados. Por ejemplo en el *rbà* de Ait Adhiya en la "quinta parte" III, nos encontramos con el *amghar* de la sagrada *daharfiqth* de Ait Bu Qiyadhen, quien reclamaban ser descendientes del profeta Muhammad mediante un santo local, recibiendo sus partes junto con *imgharen* laico cuya *dharfiqin* procedía de la región de Gomara al oeste del Rif y otros reclamando ser descendientes de la dinastía Marini (al-Bu `Ayyashi 1974:237-242; Hart 1976:254, 502).

Pero mientras que la distribución de las multas del consejo de la *dhaqbitsh* no estaba basada sobre los criterios genealógicos, ni tampoco era una reflexión de las fronteras territoriales, la quinta parte III estaba compuesta del adyacente *rbù* del este de Ait Bu `Ayyash y Ait `Adhiya, cada una de ellas recibieron la mitad de las multas asignadas a la quinta parte en su totalidad (Hart 1976:502-503). La parte de Ait `Adhiya, se dividió en cuatro, una cuarta parte se asignó al pueblo de Ait Tazurakht (ver mapa), todas las *dharfiqin* genealógicamente no relacionadas que se originaron en otras *dhiqba'ir* (Hart 1976:502-503;

Blanco Izaga 1975:175). Una quinta parte fue entregada a lo que Hart se refiere como el "linaje" de Ait Bu Stta en el pueblo de Ait Bu Khrif en el adyacente *rbà* de Ait Bu 'Ayyash, debido a la asociación de *Liff* (Hart 1976:298).

Hart, siguiendo los pasos de Blanco Izaga, trazó su propio mapa de las cinco quintas partes de Ait Uriaguel (sobre la cual se basa el mapa 1). Esto y no la escisión de linaje y la reproducción explica la discontinuidad aparente territorial de algunos *rbù* y quintas partes en Ait Uriaguel, la *dhabqitsh* más del Rif (1976:267). Hemos visto que lo que Hart llama "linaje" en el pueblo de Ait Bu khrif en el *rbà* de Ait Bu 'Ayyash recibió una parte de la multa asignada al adyacente *rbà* de Ait Adhiya (al este de Ait Uriaguel) debido a la afiliación de *Liff*. Pero otros siete linajes en este mismo pueblo recibieron una cuarta parte de las multas de los consejos de la *dhaqbitsh* asignados al *rbà* de Bu 'Ayyash (1976:502). Dicho en otras palabras los aldeanos de Ait khrif se dividían en dos *Liffs* y la afiliación a este *Liff* era lo que determinaba la distribución de las multas. Los "linajes" a los cuales Hart aludía, eran hombres y sus familias y los aliados de *Liff*. En el enfrentamiento, las familias disparaban a otras adyacentes y, los hombres en estas familias adyacentes normalmente pertenecían a la misma *dharfiqth* (1976:263, 314).

El papel principal de la afiliación a *Liff* en la distribución de las multas, está confirmada mediante pruebas posteriores de la aldea de Ait Tazurakhth al este del *rbà* de Ait 'Adhiya que se halla en el este, como hemos señalado antes este pueblo recibió una cuarta parte de la multa asignada al *rbà* de Ait 'Adhiya, una quinta parte de los cuales se dio a los linajes Bu Stta en la aldea de Ait khrif en el *rbà* adyacente de Bu 'Ayyash debido a la afiliación a *Liff* (Hart 1976:298). Las cuartas quintas partes restantes asignadas a la aldea de Ait Tazurakhth fueron distribuidos de la siguiente manera: dos tercios se dieron a 1/5 de los linajes de Ait 'Aisa "un grupo de linaje" y una tercera parte se dieron a 1/4 de los linajes" de Ait Luqman "grupo de linajes" (1976:254, 502). La explicación para esta división entre cinco y medio linajes y cuatro y medio linajes se debe a que un linaje en la aldea de Ait Tazurakhth fue dividido por la mitad en cuanto a sus afiliados directos (1976:503).

Los *Liffs* normalmente llevaban los nombres de la *dharfiqth* de sus líderes, una manera de hablar que quizás fue responsable en parte de la confusión de Hart entre *Liffs* y linajes. Así el *Liff* de 'Amar Azzu-

gwagh era conocido como el "*Liff* de Imjjat" aunque no incluía todo el mundo de la *dharfiqth* de Imjjat y, a nivel genealógico no incluía aliados relacionados (Hart 1976:302, 33). Por lo tanto podemos suponer que cuando Hart se refería a grupos de "linaje" de Ait 'Aisa y Ait Luqman en la aldea de Ait Tazurakhth, en realidad eran *Liff* que llevaban el nombre de su *imgharen*. Los *Liffs* más que los linajes eran las principales unidades políticas de conflictos locales en la sociedad rifeña precolonial.

Además de lo que él considera *Liffs* de clase baja, Hart reconoce que también habían *Liffs* de clase alta que unían los *rbù* (1976:313-314). (Los *Liffs* que hemos estudiado hasta aquí unían a individuos y sus familias en varios *rbù*). Si esta hipótesis de dos niveles separados fuese correcta, entonces uno no puede ser incitado a hablar de un sistema segmentario de *Liffs* equilibrado más de linajes, habiendo una fusión entre las facciones de clases bajas con otras de clases altas ante una amenaza externa. Pero, en primer lugar, Hart en ocasiones repetidas demuestra que los *Liffs* enfrentados no eran normalmente equilibrados: uno era más grande y más fuerte que el otro (1976:254, 316-317, 322, 333, 358, 502-503). Los *Liffs* de clase baja generalmente no se fusionaron ante los enemigos externos. Cuando Mohamed bin 'Abd el-Krim llevó a los rifeños en su guerra contra los españoles (1921-26); a menudo tenía que nombrar dos funcionarios para encargarse de un *rbà* específico porque los *imgharen* quienes dirigen los *Liffs* en el *rbà* no se unirían incluso en el contexto de su guerra santa en contra del colonialismo español (Hart 1976; 384-385). Hart no da ningún ejemplo de *Liffs* de clase baja con la intención de convertirse en *Liffs* de clase alta.

Puede aparecer entonces que, lo que Hart llamaba *Liffs* de "clase alta", eran simplemente unos *Liffs* dominantes que unían a hombres y familias en varios *rbù*. Por ejemplo lo que pudiera aparecer como si fuera una alianza de *Liff* de alta clase entre el *rbà* de Ait Uriaguel del sur de Timarzaga y el *rbà* del norte Igzinnayen de Ash Asim (Hart 1976:303) era en realidad una alianza *Liff* entre el dominante *amghar* de Timarzaga, Shaykh 'Amar nj-Muqaddim y el dominante *amghar* de Ash 'Asim, al-hajj Biqqish (1976:335-336, 358, 398). Otros hombres en estas dos *rbù* permanecieron en *Liffs* muy opuestos a estos dos *imgharen* fuertes (1976:398). Así, de igual modo que no podemos hablar de alianzas de *Liff* de clase baja entre linajes, tampoco podemos hablar de alianzas de *Liff* de clase alta entre *rbù*.

En realidad, parecería como si no pudiéramos hablar de dos niveles en absoluto, solamente de *Liffs* que tenían la tendencia de dominar unos *rbù* en particular, en parte debido a otros *Liffs* aliados de otros *rbù*.

LÍDERES DE FACCIÓNES Y EL ESTADO MARROQUÍ

Los imgharen tenían la tendencia de aliarse con hombres con quien no estaban en competición directa. Así vemos que los imgharen dominantes en *rbù* adyacentes, sujetos al mismo funcionario representante del sultán Marroquí normalmente pertenecían a *Liffs* opuestos, mientras que los imgharen dominantes en *rbù* adyacentes que no eran sujetos al mismo funcionario eran *Liffs* aliados (Hart 1976:316, 356-359). Esto fue así porque probablemente los imgharen en la misma *dhaq-bitsh* eran competidores que luchaban entre ellos para ser el representante del Sultán y ser el recogedor de los impuestos, mientras que esto no pasaba entre los imgharen del *rbù* adyacente en la misma *dhaq-bitsh*. Los datos de Hart demuestran que solamente en relación con el estado marroquí que la *dhaqbitsh* era una unidad cohesiva (1976:358, 365).

Hart admite que en el siglo XIV las zonas montañosas del Rif central incluyendo Ait Uriaguel, eran independientes del sultanato de Marruecos, o *makhzen* (1976:351). Pero facilita gran cantidad de pruebas históricas que indican otra cosa (1976:349-368). Más pruebas sobre la subordinación del Rif precolonial al estado marroquí puede hallarse en muchas fuentes históricas (al-zayyani 1969 [1886]:77-78, 99, 103, 105 en textos árabes, y 183-184, 190, 194-195 en traducción francesa, Ayache 1979:199-227; al-Bu 'ayyashi 1974:237-242; al-Du'ayyif 1986 [1818]:46, 345). Esto sin sugerir que el Sultán controlaba asuntos locales en el Rif precolonial en una base regular. Pero los funcionarios del Sultán en el Rif conseguían recoger los impuestos aunque a veces necesitaban las tropas del Sultán para ayudarles su tarea (Hart 1976:351; al-Du ayyif 1986 [1818:345).

El ser un representante del Sultán en el Rif era un puesto lucrativo ya que la estructura del estado se basaba sobre los "impuestos agrícolas". Los poderosos líderes locales pagaban por puestos gubernamentales ya que ello les daba el derecho de obtener una parte de los impuestos que recogían, como también les facilitaba subir su estatus y

augmentar su poder (Rezzouj 1905:268; Forbes 1924:101). Por estas razones los imgharen dominantes en *rbù* adyacentes de la misma *dhaqbitsh* eran en general hostiles entre ellos mientras estaban aliados con imgharen dominantes de *rbù* adyacentes de *dhiqba'ir* cercanas (ver Hart 1976:316, 358-359). Esto recuerda cómo se aliaban con otros individuos que no eran sus parientes en contra de sus hermanos y los hijos de los hermanos de sus padres. La proximidad social conducía a la enemistad y la lejanía social llevaba a la amistad.

CONCLUSIÓN

Los datos detallados de una forma meticulosa que Hart presenta dejan claro, que lo que él imaginaba como un sistema de linaje segmentario en realidad era una cadena de alianzas de *Liff*. En el Rif precolonial, la escala de la sociabilidad segmentaria fue invertida. La hostilidad no fue dirigida hacia el exterior sino que fue interna, dirigida hacia los familiares con quien uno estaba en competición directa por la tierra. En muchos casos, la gente incluso pagaban a "extraños" para matar a familiares descendientes de la parte paterna.

Puede que alguien quiera argumentar que por muy poco segmentario que el comportamiento rifeño realmente fuera, había sin embargo una "norma" o un "modelo popular" de sociabilidad segmentaria, como el que está personificado en el dicho, "aunque luchamos entre nosotros, nos unimos para hacer guerra en el exterior" (Hart 1976:168). Pero si toda sociedad que tenga tales ideales es segmentaria, entonces no hay ninguna sociedad que no lo sea. Además una tal noción poco sólida de segmentación, es muy distante del modelo de linaje segmentario que un antropólogo como Hart tiene en mente cuando utiliza el término "segmentario". El segundo modelo no fue aquel de los rifeños de la época precolonial.

En resumen, el modelo segmentario de linaje está fuera de lugar en la medida en que se refiere a la estructura social del Rif precolonial.

¿LUCHAS HEREDITARIAS RIFEÑAS O VENDETTAS
RIFEÑAS Y SEGMENTACIÓN O ANTI-SEGMENTACIÓN?
DATOS ADICIONALES SOBRE LOS AIT URIAGUEL
Y CONTESTACIÓN PARCIAL
A HENRY MUNSON, JR.

DAVID M. HART

En 1954-55 recogimos la existencia de al menos 193 luchas hereditarias entre los rifeños de Ait Uriaguel, en un período de cuarenta años comprendidos entre 1880 y 1920. De éstas, hemos clasificado 122 (o el 63%) como "internas", es decir, que ocurrieron no sólo dentro de una determinada comunidad local o *dshar*, sino también, seguramente, dentro de un determinado linaje o *dharfigth* dentro de dicha comunidad local y entre dos o más *ijujga* (sing. *jajgu*) o sublinajes de dicho *dharfigth*, cuyos principales miembros, quienes a menudo eran hermanos o hermanastros, se convirtieron en los cabecillas de las facciones enfrentadas o *lfuf* (sing. *liff*) involucradas en la lucha. Las otras 71 (o el 37%) las hemos denominado "externas", o extra-comunitarias, ya que participaron miembros de dos o más *dshur* o comunidades locales.

Es casi seguro que estas cifras son demasiado altas y que muchas de estas luchas extra-comunitarias no son sino la continuación o ramificación de las que se desarrollaban dentro de los linajes. Esto es cierto en el caso de al menos cuatro de estas luchas, sobre las que poseemos la documentación adecuada. Las otras consisten, casi completamente, en simples listas sobre qué linajes lucharon internamente o contra otros; en tales casos, los motivos, si se recuerdan, se reducían invariablemente a dos: la herencia de tierras y las mujeres.

En todo caso, los listados son los siguientes, según los *khums*: en el *Khums I*, la sección de los Ait Ughir Izan de los Ait Yusuf w-'Ari participaron en 8 luchas internas (el 88%) y en 1 externa (el 12%), mientras que la sección de Isrihan tuvo 13 luchas internas (el 81%) y 3 externas (el 19%); los Ait 'Ari tuvieron 6 luchas internas (el 60%) y 4 externas (el 40%); los Ait Turirth tuvieron 2 luchas hereditarias, ambas internas pero una de ellas (Imjjat, tratada en detalle en Hart 1976: 329-338) se expandió al exterior; Timarzga tuvo 7 luchas internas (el 58%) y 5 externas (el 42%). Por lo tanto, el total en cuanto al *khums* es de 34 internas (el 73%, de las cuales al menos una se convirtió en externa) y 13 ó 14 fuera de la comunidad (el 27%).

En el *Khums II*, los Ait 'Abdallah, la sección de los Ait 'Aru Musa tuvo un total de 13 (ó 14) luchas hereditarias, de las cuales 9 fueron internas (el 69%, aunque una se exteriorizó) y 4 (ó 5) fueron externas (el 31%), con otra *dshur*. La sección de los Ait Tmajurth se vio envuelta en 6 luchas hereditarias, de las cuales 2 (el 33%) fueron internas (incluyendo una muy famosa en Ait Ziyyan, entre los Ait 'Amar u-Hmid, apodados *Iziddifen*, "cabezas", y los linajes Ibunharen, en la que se mantiene que al menos 365 personas murieron, ¡una por cada día del año!) y 4 (el 67%) fueron externas. Lo que supone un total, por *khums*, de 19 (ó 20) 11 internas (el 58%, de las cuales una se exteriorizó) y 8 (ó 9) externas (el 42%).

En el *Khums III*, formado por los Ait Hadhifa, los Ait 'Arus y los I'akkiyen, la sección de los Ait Bu Jdat de los Ait Hadhifa tuvieron 2 luchas internas y 1 externa, mientras que la sección de los Iraqaqen tuvieron 6 y 3 respectivamente, siendo un total de 12, 8 internas (el 67%) y 4 externas (el 33%). En cuanto a los I'akkiyen, se registraron 4 luchas hereditarias, todas ellas fueron dentro de la comunidad y, probablemente dentro del linaje. Respecto a los Ait 'Arus, el resultado fue de 8 y 3 (el 73% y el 37% respectivamente). El total general por *khums* es de 27, 20 de las cuales fueron luchas internas (el 74%) y 7 externas (el 26%).

En el *Khums IV*, de los Ait Bu 'Ayyash, la sección de los "verdaderos" Ait Bu 'Ayyash tuvieron 29 luchas, de las cuales 15 (el 52%) fueron internas (una de las cuales se exteriorizó) y 14 (ó 15, el 48%) externas. Del mismo modo, la sección de los Ait 'Adhiya registró 16 (el 55%) y 13 (el 45%). El total general es, por lo tanto, de 58 (ó 59), de éstas 31 (el 53%) eran internas (aunque una se exteriorizó) y 13 (ó 14, el 47%) eran externas.

Por último, en el *Khums V*, de los Imerabten, el total de la sección de los Alto Imerabten o Imerabten n-Dara fue de 22 (ó 23), de las cuales 13 (el 59%) eran internas (con una que se volvió externa) y 9 (ó 10, el 41%) externas. En cuanto a los Bajo Imerabten o Imerabten n-Wadday, el total es de 18, de las cuales 11 eran internas (el 61%) y 7 externas (el 39%). El total general del *khums* es de 40, 24 de éstas internas (el 60%, aunque una se exteriorizó) y 16 externas (el 40%). Seguiremos las ramificaciones de algunas de estas luchas sobre las que poseemos información más o menos adecuada.

En los Ait Yusuf w-'Ari, a los que nos podríamos referir probablemente como el *khums* de los Ait Khattab (a sugerencia de Henry Munson, Jr., "On the Irrelevance of the Segmentary Linage Model in the Moroccan Rif", 1988, no mencionado en Munson 1989) encontramos dos ejemplos en la comunidad de Ikattshumen (Isrihan). 1) En el linaje de Dharwa n-'Aru Muhand ("hijos de 'Ali u-Muhand") lucharon entre ellos, *minghan jirasen/jarasen*, como dicen los rifeños. Haddu n-'Aru Muhand asesinó a Muh n-Muh n-'Aru Muhand, por lo que el hijo de este último, Muh n-Muh n-Muh dio muerte a Haddu n-'Ari. Luego, los que se agrupaban en el *liff* o grupo de alianza de Haddu n-'Ari obtuvieron la ayuda de la mitad del linaje de los Ait u-Gharf, de la mitad de los Ishshuyen y de todo el linaje de los Ait Mahsin, mientras que los que se agrupaban en el *liff* de Muh n-Muh n-'Ari consiguieron la ayuda de las otras dos mitades de Ait u-Gharf y de los Ishshuyen además de los linajes de Ma'aksha y los Ijarrayen. 2) También en Ikattshumen, los miembros del linaje de los Imjawiyeen, descendientes de un forastero de la sección de Amjaw de la tribu de los Ait Sa'id en el Rif Oriental, lucharon entre sí, la lucha se centraba entre los hijos de Bu Tahar Amjaw, Muh n-Bu Tahar contra Tuhami n-Bu Tahar. Por supuesto se debía a motivos de herencia, ya que estos dos hijos tenían madres diferentes. Los hijos de otro hermano, Haddu n-Bu Tahar, se unieron a Muh, algunos de ellos fueron asesinados, mientras tanto, 'Ari n-Bu Tahar (o 'Aru Bu Tahar), 'Amar n-Bu Tahar y Mhand n-Bu Tahar, quienes tenían la misma madre que Tuhami, se unieron a éste; Mhand fue asesinado. Resulta irónico que tanto Muh n-Bu Tahar como Tuhami n-Bu Tahar murieran en sus camas muchos años después.

En la sección de Timarzga del mismo *khums*, no sólo dentro de la comunidad de Ait Yusuf sino dentro de un *jaggu* de uno de sus linajes, los Yinn 'Ari Mqaddim, Haddush n-Bu Tahar Muhand disparó a su hermanastro Bu Tahar n-Bu Tahar Muhand, por una herencia. Sin em-

bargo, no se sabe si esto ocurrió antes, durante o después de una lucha hereditaria mayor que tuvo lugar dentro del mismo linaje entre los Dharwa Ufqir Misa'ud por un lado y los Yinn nj-Hajj 'Aisa, los Yinn Hmid y los Yinn Bu Tahar Muhand por el otro. Así mismo, también dentro de los Ait Yusuf, la lucha entre los Yinn 'Ari Mqaddim y los Yinn 'Abdallah se mezcla con el conflicto entre los hermanos 'Amar Uzzugwagh y Mzzyan Uzzugwagh en Ait Turirth, la lucha dentro de Imjjat a la que nos hemos referido anteriormente; mientras que en una lucha externa de los Ait Turirth murieron 25 hombres de Timarzga el mismo día, no es fácil determinar si esta lucha formaba parte del mismo conflicto o de otro diferente.

En el *khums* de los Ait 'Abdallah, sección de Ait Tmajurth, las dos comunidades de Ibunharen y Ait 'Amar u-Hmid (o Iziddifen), en Bu Khalifa, se enfrentaban en lo que se podría denominar una guerra más importante. Los principales linajes eran los Izarqanen ("hijos del hombre de ojos azules") por un lado contra los Dharwa n-Muhammadi y contra los n-Siddiq por otro; los primeros estaban ayudados por los Dharwa n-Muhammadi Umzzyan, los Ihushiyen, los Yinn 'Amar u-Sa'id, los Ait r-Ahsin, y desde fuera por los Dharwa n-Sha'ib de Ibuharen y los Dharwa Hammu de los Ait Dawud. Los últimos contaban con la ayuda de los Ushshannen ("chacales"), los Ikhalluqen, los Ait Rahhu, y desde fuera por los Dharwa n-'Amar de Ibuharen, los Yinn Farratu de Ait Dawud y los Ait r-Qasim quienes eran más o menos neutrales pero se inclinaban en favor de la facción de los Ait 'Amar u-Hmid. Esta es la lucha en la que se dice que murieron 365 personas (Hart 1976:323), y probablemente la misma en la que Montagne calcula un número de víctimas sin duda más razonable, 102, 40 muertos en un bando y 62 en el otro, también cuenta que todo empezó con la muerte de un perro perteneciente a un *amghar* de la facción de los Ibunharen, los Ait 'Amar u-Hmid (a quienes Montagne llama Ait r-Qasim) se negaron a pagar una compensación (Montagne 1930: 239-240).

En el *khums* de los "verdaderos" Ait Hadhifa, las dos comunidades de Ihadduthen y Mishkur lucharon entre sí: a los primeros se unieron los Ait Bu Jdat, Bu Tahar Muguh, el *amghar* de Iharunen, los r-Mquddam, los Ait 'Aisa, los I'awdhathen, los Ait Misa'ud y los Ait Muhand, a los últimos se unieron los Ait Musa de los Ait 'Abdallah y Hajj Bu Tahar, el *amghar* de los Thizimmurin y dos linajes más de la misma comunidad, los Dharwa 'Aksha (pronunciación rifeña de 'A'isha)

y los Ait Saïd u-Fars. Entonces, una de las figuras principales en la lucha, Hajj Mhand de Dahar Brahim en Ihadduthen, traicionó a sus compañeros, los cuales se volvieron contra él.

En cuanto a los Ait 'Arus, deberíamos tener en consideración la observación de nuestro principal ayudante 'Amar Azzugwagh realizada en 1964 en la que afirmaba que si bien no conocía ninguna lucha en la que se hubieran enfrentado dos hermanos y sus hijos dentro de Ait Turirth (excluyendo la de su propio linaje Imjjat) o en Timarzga (aunque aquí, como ya hemos mencionado, sucedieron al menos dos casos), sí sabía de una terrible *vendetta* dentro del linaje Yinn Bu Qabut en la comunidad de Bu Sa'ida entre los nietos, *ayyawen*, del creador del linaje; las hostilidades se debieron a una mujer. Podemos deducir que esta *vendetta* comenzó a al menos dos generaciones de distancia de dicho antepasado en lugar de una, como en el caso de Imjjat, sin embargo, la lista de bajas se podría describir como "abundante".

El caso de los Ait 'Arus se puede examinar más detenidamente, como ejemplo, ya que tenían la reputación de ser los más fanáticos de todos los grupos que componen Ait Uriaguel. Por lo tanto, se tendría que empezar diciendo que los Ait 'Arus se subdividen en dos unidades más pequeñas: los Ait Yikkur y los Ait Yikhrif. Los primeros están compuestos por cuatro comunidades locales: Ait Juhra, Bu Sa'ida (a quienes se les pone de ejemplo por haber sido los más violentos e ilegales de la sección), Shiqran y Sammar, que examinaremos por turnos, tanto interna como externamente.

Dentro de Ait Juhra, los Ifarsiwen lucharon tanto contra los Yinn Mhand u-Sa'id como contra los Yinn Musa u-Yikhrif. Sin embargo, externamente, los Ait Juhra se unieron contra los Bu Sa'ida, a los primeros se unieron los linajes de Dharwa nj-Ahsin y Dharwa n-'Aru 'Aisa de Iharunen, los Shiqran y uno de los linajes de Bu Sa'ida, los Dharwa n-Mhand Thaimund; en el otro bando se alinearon los Ijlaliyen de Iharunen, los Ait Misa'ud y los Yinn Bu Qabut (o Dharwa n-Bu Qabut). En una lucha posterior, aunque probablemente era parte de la misma, los Dharwa n-Mhand Thaimund se alió con su propia comunidad de Bu Sa'ida. A los Ait Juhra les dieron ayuda financiera el linaje de Yinn 'Ayyada de Maru, mientras que los Bu Sa'ida obtuvieron financiación de otro linaje de Maru, los Yinn 'Aisa Muhand, quienes eran hostiles a los antes mencionados. Dentro de Bu Sa'ida, el linaje de Yinn Bu Qabut tuvo luchas internas, mientras que externamente lucharon contra la comunidad de Iharunen y contra la de Igar

w-Anu de Ait 'Adhiya. Dentro de Shiqra, dos de los linajes de Ait Triyan, los Dharwa n-Mhand y los Dharwa n-Bu Tahar Yamna, lucharon encarnizadamente, el primero estaba ayudado por los Yinn 'Ayyada de Maru. Y dentro de Sammar (que significa "lugar soleado", en oposición a Maru, "lugar sombreado"), los Ait Musa u-Yihya lucharon contra los Yinn 'Amar n-Sriman. Dentro de la unidad de Ait Yikhrif existen dos comunidades locales: Maru y Tigarth. Dentro de Maru, los Yinn 'Aisa Muhand lucharon contra los Yinn 'Ayyada, mientras que dentro de Tigarth, los Yinn Hmid lucharon contra los Ihahawen o Iharhawen (de *hahaw*, el grito de caza, ya que el antepasado del linaje era probablemente un buen cazador).

Externamente, los Ait 'Arus lucharon con los Timarzga: los primeros fueron ayudados por los Ait Turirth y los "verdaderos" Ait Bu 'Ayyash, mientras que los últimos recibieron ayuda de los Ait 'Adhiya.

Tendríamos que señalar que cada sección tenía al menos un linaje neutral cuyos miembros no llevaban armas y se encargaban de cavar las tumbas de los combatientes que habían tenido un final violento. En Ait 'Arus, este linaje eran los Imzgharen de Bu Sa'ida; en Timarzga, los Ibilfqihthen; en Ait Turirth, los Ihawtshen (Hart 1976: 329). Los miembros de estos linajes eran siempre menospreciados por los combatientes, ellos estaban a salvo por su estatus inferior.

La mayor parte de esta información data de 1954-55. Se ahondó en ella gracias a posteriores observaciones de otro informador de Bu Sa'ida en 1967. Este último confirmó, sin lugar a dudas, que cada comunidad local de Ait 'Arus mantuvo luchas hereditarias muy cruentas con todos sus vecinos: Ait 'Arus contra Maru, Maru contra Tigarth, etc. Sin embargo, nos informó de que eran más comunes las luchas dentro de cada comunidad local (este informador siempre hacía claras distinciones, como los demás), como por ejemplo, Maru contra Isxar (personificada en el linaje de Dharwa n-'Amar nj-Hajj), que forma parte de Maru. Los linajes dentro de las comunidades locales lucharon dentro de esas comunidades, lo que era más común que la lucha entre distintas comunidades. De hecho, los Ait 'Arus representaban la tendencia general de los Ait Uriaguel, llevando dicha lucha hasta un extremo absoluto, existe un caso histórico en el que todos los vínculos de sangre fueron destruidos por las alianzas *liff*.

En este sentido, 'Amar Azzugwagh señaló que la lucha entre Maru e Isxar se parecía a la ocurrida entre Bulma y el-'Ass en Ait Turirth. Sin embargo, él no creía que hubiera existido ningún caso de lucha

entre hermanos y sus descendientes en Ait 'Arus (como ocurrió entre 'Amar Uzzugwagh, su propio abuelo paterno, y el hermano de éste Mzzyan Uzzugwagh en el-'Ass, o como entre Hammadi n-Misa'ud n-'Amar nj-Mqaddim y su hermano Muh n-Misa'ud n-'Amar nj-Mqaddim en Ait Yusuf en Timarzga); sin embargo, mencionó la terrible lucha entre dos nietos del mismo abuelo dentro del linaje Dharwa n-Bu Qabut de Bu Sa'ida.

A modo de paréntesis, podríamos señalar que los Ait 'Arus estaban demasiado ocupados luchando entre sí como para luchar con otros de fuera; dada su ubicación dentro de las fronteras del territorio Uriaguel y en el centro de las tierras altas de Ait Uriaguel, cualquier guerra extra-tribal estaba bastante al margen de la cuestión. Por lo tanto quizás no sea accidental que el Qaid Muh Azdhadh, el último guerrillero de Ait Uriaguel que abandonó las trincheras en Sinhaja Srir en 1927 después de la rendición de ben 'Abdel-Krim, procediese también del linaje de los Dharwa n-Bu Qabut en Bu Sa'ida, un linaje que había proporcionado un *qaid* superior, Si 'Amar n-Bu Qabut, de los Ait 'Arus, los Ait Hadhifa y los Ait Bu 'Ayyash, durante la *Ripublik*.

En el *khums* de los "verdaderos" Ait Bu 'Ayyash, y en la comunidad de los Ait Tfarwin, dos *ijujga* del linaje de Dharwa n-Bu Tarhaiq de Ait Imhijja, los Dharwa n-Muhammadi n-Muhand n-Misa'ud y los Dharwa n-'Allush n-Muh n-'Ari, lucharon entre sí, casi seguramente por una cuestión de herencia. A los primeros se unieron sus *idhuwran* o parientes de Ait Tighadwin, así como otras personas de las comunidades de Ait Ta'a y de Isufiyen; a los otros se unieron los Imhijja n-Tfarwin.

En el *khums* de los Imerabten, duró siete años una lucha entre dos *ijujga* del linaje de Ait Sa'id, los Dharwa n-'Ari y los Dharwa n-Tuhami, en la comunidad de los Alto Imerabten de Ait r-Qadi. Esta lucha se exteriorizó cuando al primer *jajgu* se unieron los Ibubuhen, los Ait Hmid, los Ait u-Sammar de los Ait 'Ari del Alto Thamasind, los Ait 'Amar u-Sha'ib, los Dharwa nj-Hajj 'Aisa de Zawith n-Sidi 'Aisa, los Dharwa nj-Hajj Misa'ud de I'azzuzen, y los Isihadduthen de Yinn Hand w-'Abdallah; mientras que el otro *jajgu* obtuvo aliados de Bu Minqad de los Ait 'Ari, de los Ait r-Harsh del Alto Thamasind, así como de Ait 'Ari, de los Dharwa j-Hajj 'Amar de los Yinn Hand w-'Abdallah (no nos referimos a los mismos Yinn Hand w-'Abdallah quienes formaron uno de los primeros linajes de los Ait Turirth: el tener el mismo nombre es pura coincidencia) y los r-Mquddam de los I'azzuzen.

OTROS CASOS ESTUDIADOS

En los "verdaderos" Ait Hadhifa, y dentro de los Ait Bu Jdat, la comunidad de los Ihadduthen luchó primero unida contra la de Mishkur, en particular contra el linaje de Dharwa nj-Hajj Mhand que había traicionado a sus aliados, quienes se volvieron contra dicho linaje. Pero se dio una lucha posterior junto al Mercado del lunes de los Ait Hadhifa relacionada con la lucha Ihadduthen-Mishkur. Los Ait Hadhifa no tenían mercado, expulsaron a la gente de Mishkur, quemaron sus casas y les forzaron a refugiarse en Ait 'Abdallah.

Sin embargo, los Ait Hadhifa tenían que ir al Mercado del martes de los Ait 'Abdallah; 'Abdssram n-Qaddur de los Ait 'Aggwat fue el primero en dirigirse al mercado de los Ait 'Abdallah y algunos hombres de Iharshiyen lo asesinaron allí. Se supone que en venganza algunos hombres de Mishkur asesinaron a tiros a Sha'ib n-Muh n-Si 'Amar de los Ait Bu Jdat. Se reunió una *agraw* en Ait Hadhifa. Hajj Hmid de los Ait 'Aggwat y el hermano de 'Abdssram n-Qaddur se dirigieron al *mqaddim* de los Tariqa Wazzaniya, todos ellos decidieron mantenerse alejados del mercado de los Ait 'Abdallah.

Hajj 'Ari n-Ziyyan de los Ait Tighadwin pidió a las secciones de Ait 'Ammarth de Ija'unen y Tufist, así como a la mitad de los Ait Yittift (los Izarwalen y los Dharwa nd-Hajj Muhand permanecieron en el lado de los Ait 'Abdallah) que garantizaran el tema; Hajj Hmid de los Ait 'Aggwat incluso fue a Wazzan, cuyo *shurfa* dio su aprobación para que se estableciera un nuevo mercado del lunes en Ait Hadhifa. Inmediatamente, se estableció una multa de 2000 duros por el asesinato cometido dentro del mercado, desde la oración del *ffir* [amanecer] hasta la del *maghrif* [ocaso], la misma multa de 2000 duros se aplicaba a los asesinatos cometidos en los alrededores del mercado.

Sin embargo, según una segunda versión, se afirma que en el Mercado del martes de Iqanniyeen (Ait 'Abdallah), Sillam n-Qaddur de Tighadwin (Ait Hadhifa) fue asesinado por otros hombres de Ait Hadhifa pertenecientes a otro linaje (Iharshiyen). El individuo o individuos que querían quitarlo de su camino pagaron 2000 duros como *haqq* a los *imgharen* en el mercado, pero previamente habían pagado a un asesino para que hiciera su trabajo. Este acto "arruinó" el Mercado del martes de los Ait 'Abdallah, el cual no volvió a celebrarse.

En la sección de Timarzga del *khums* de los Ait Khattab, Misa'ud n-'Amar nj-Mqaddim (el hermano de el ex-*khalifa* Muh n-'Amar nj-

Mqaddim) del linaje de los Yinn 'Ari Mqaddim en la comunidad de Ait Yusuf asesinó a Mhand 'Aisa y a Misa'ud n-'Amar Muhammadi del linaje de los Yinn 'Abdallah. Les esperó un miércoles por la tarde cuando volvían a casa desde el mercado de Arba'Tawrirt, y en Inurar ("la era"), donde el Aghzar Maru se une al Río Nkur, les asesinó a tiros cuando caminaban por el sendero. Por hacerlo tuvo que pagar una multa de 2000 duros a los *imgharen* como *haqq* (1000 duros por cada hombre asesinado, sólo 1000 ya que el asesinato se había cometido en los alrededores del mercado en lugar de en el mismo mercado).

Así, aunque los *imgharen* habían sido apaciguados, los Yinn 'Abdallah todavía querían venganza y dos de ellos, Misa'ud n-Bu Kruh y Muh n-Bu Ghughwadh asesinaron al padre de Misa'ud, Shaykh 'Amar nj-Mqaddim en Tazirand, en un sendero cerca de su casa, el siguiente miércoles por la noche. Los Yinn 'Ari Mqaddim se dirigieron a Sidi Hmid n-Sidi r-Hajj Misa'ud en el Mercado del miércoles para reclamar daños y perjuicios, le pidieron que hiciera que doce miembros de los Yinn 'Abdallah prestaran juramento.

Sin embargo, no había habido ningún testigo del asesinato y, sabiéndolo, los Yinn 'Abdallah dijeron que serían 24 personas las que prestasen juramento, el doble de lo requerido, si era necesario. Pero Sidi Hmid y los otros *imgharen* se olieron el engaño y prohibieron el juramento ya que presentían que sería perjurio. En su lugar, hicieron que los Yinn 'Abdallah les pagaran 1000 duros como *haqq*.

De esta forma los *imgharen* sacaron un beneficio de 3000 duros en concepto de multas. Sin embargo, tendríamos que señalar que los Yinn 'Abdallah podrían haberse evitado tener que pagar la *haqq* y someterse al juramento si el asesinato de Shaykh 'Amar nj-Mqaddim hubiera tenido lugar cualquier otro día en lugar del miércoles, pero el día del mercado es el mejor día para encontrarse con un adversario.

Según creemos, esta historia demuestra cuatro principios estructurales cardinales: 1) el asesinato cometido a cualquier hora en el día del mercado estaba multado con el pago de *haqq* a los *imgharen* 2) 1000 duros por el asesinato de un individuo en los alrededores del mercado y el doble, 2000 duros, si se cometía en el mismo mercado; 3) la sospecha de asesinato llevaba al juramento colectivo de 12 personas, todos hombres del *liff* del individuo acusado si no de su linaje; y 4) los testigos tenían prioridad sobre los juramentos.

La *haqq* se pagaba por el asesinato sólo el día de mercado, desde el amanecer hasta el anochecer. Se permitía el asesinato durante cual-

quier otro día. Los informadores de las tierras altas afirmaban que esto era cierto en todo el Rif, los de las tierras bajas, por el contrario, incluían también el día anterior y el posterior, por lo que se reducían a cuatro en lugar de a seis los días en que se podía cometer un asesinato. Sin embargo, la multa de 2000 duros por el asesinato cometido en el mismo mercado y de 1000 si se cometía en los alrededores seguía siendo la misma en todo el Rif.

En los Ait Uriaguel y en los Igzinnayen (por supuesto, también en Ait 'Ammarth, quienes tienen y tenían sólo un mercado), la *haqq* se dividía entre los *imgharen* de toda la tribu, al menos es lo que afirmaban los informadores (aunque en realidad sólo se dividía entre los *imgharen* de las secciones que compartían el mercado). Por ejemplo, en el Mercado del miércoles de Tawrirt, los Ait Yusuf w-'Ari de la llanura reclamaban una parte de la quinta parte de la multa total que correspondía a los Ait Turirth; lo mismo reclamaban a los Ait Bu Khrif los Ait Bu 'Ayyash, así como los Ait Hadhifa a los Ait 'Arus. De la misma forma, de los pagos de *haqq* por asesinatos cometidos en la llanura, los Ait Turirth y las otras secciones de la montaña recibían su parte. La reciprocidad era la clave y la principal característica del reparto de la *haqq* no era sólo que se dividiera entre los *imgharen* en partes igualmente proporcionales (o proporcionalmente iguales) sino que los *imgharen* de cada segmento la compartían con otros *imgharen*, quienes, a pesar de su distancia espacial, eran clasificados como agnados, como "hermanos" (*umathenensen*).

Cerramos esta sección con algunas notas sobre el inicio y el final de nuestra investigación en Ait Uriaguel. Primero, señalaremos un incidente microcósmico ocurrido en la comunidad de Dhariwin en Ait 'Abdallah (que data del 24 de julio de 1953) que terminó en asesinatos fratricidas: una familia formada por un hombre viejo, sus nueve hijos y sus esposas e hijos protagonizaron, en dicha fecha, un altercado por la cuestión de la propiedad de un terreno de cactus que rodeaba sus casas. La discusión empezó entre dos de los hijos y pronto llegaron a las manos. Uno de ellos persiguió al otro con una podadera pero se encontró con un bieldo. Sus esposas intentaron separarles pero los hermanos les arrojaron piedras, una de ellas recibió un golpe en la cabeza y quedó marcada con una horrible cicatriz. Luego los hermanos prosiguieron con su guerra particular. La intervención por parte de los otros hermanos y esposas hizo posible separarlos, sin embargo, muchos de ellos terminaron con un ojo morado y la cabeza herida.

Nuestro informador, un *mkhazni* de servicio en el puesto de Beni Hadifa, consiguió escapar ileso aunque era uno de los nueve hermanos; nos informó de que cuatro miembros de su familia estaban en el hospital pero que no había nada de lo que preocuparse.

En segundo lugar, presentaremos el retrato de un informador en potencia, nos fue facilitado por otro informador (por desgracia nunca llegamos a conocer al primero, pero sin duda parece haber sido todo un "personaje"): en 1966, Muh n-Hammadi n-'Amar n-bin 'Aisa, del linaje de los Ait Yikhrif u-Hand en la sección de los Ait Turirth, contaba con 105 años. Durante la *Ripublik* (1898-1921) había asesinado a más de 50 hombres, la mayoría pertenecían a un linaje cercano y hostil, los Ait 'Aru Musa, con quienes estaba en constante lucha. Le encantaba unirse a cualquier lucha hereditaria o *vendetta* y en cuanto oía algún disparo se dirigía hacia el lugar corriendo. No era un *amghar* pero tenía mucho coraje: entraba en las casas por la noche para mantener relaciones con las esposas antes de matar a tiros a sus maridos. Pero no era un bandido y nunca robó a nadie. Más tarde lucharía valientemente al lado de ben 'Abdel-Krim. Tuvo muchas esposas y ningún hijo, en aquel tiempo; los hijos que tenía en 1966 eran todavía muy jóvenes. Poseía muchas propiedades, todavía usaba la chilaba corta característica del Rif de los tiempos de la *Ripublik* y llamaba a los rifeños *iharmushen*, "muchachos". Era rubio, de ojos azules, la cara roja cubierta de ampollas, nariz chata y respingona y bigote pelirrojo, sin canas, todavía se le veía fuerte, a sus 105 años: ¡ un verdadero "Super Rifeño"! Siempre estaba dispuesto a besar cualquier arma que veía, se la pedía prestada a un *mkhazni* sólo para besarla y después se la devolvía. Las impresiones que hemos aportado aquí nos sirven para terminar con esta parte del artículo. El refrán árabe marroquí: *r-rifi yigitil kha-h 'ala basla*, "los rifeños asesinan a sus hermanos por una cebolla", citado hace muchos años por Westermarck (1930: 134), está pues basado, tenemos que admitir, en profundas observaciones sobre el comportamiento de los rifeños de dicha época.

MUNSON Y LA "IRRELEVANCE OF THE SEGMENTARY LINEAGE MODEL".

El hecho de que el artículo de Henry Munson "On the Irrelevance of the Segmentary Linage Model in the Moroccan Rif" (1989),

el cual debemos admitir, quizás un poco a regañadientes, es muy adecuado, nos obliga a ofrecerle una respuesta parcial, que por su naturaleza, se podría expresar en un modo "o/o bien" (cf. Hart 1989):

A-O prevaleció una ideología y un sistema de linaje segmentario en el Rif precolonial, a pesar de las afirmaciones de Munson; y de haber ocurrido de esta forma, no se desarrolló de acuerdo con los sistemas territoriales, de alianzas *liff* ni de multas *haqq*, como hemos mostrado en nuestro estudio *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif* (1976). Este es el caso ya que el común denominador de la sociedad no era el linaje de agnados sino el individuo.

B-O bien: No existió un sistema de linajes segmentario en el Rif, como Munson intenta mostrar (haciendo uso de nuestros materiales) y fue, de hecho, "irrelevante", como él afirma, a pesar de la ideología segmentaria que prevalecía en la región.

En definitiva, este factor "o/o bien" depende casi exclusivamente del punto de vista del observador, como intentamos mostrar a continuación. La teoría de segmentación "clásica", o más bien, la teoría de linaje segmentario, y el importante tema de la colectividad de los linajes agnados como un *sine qua non*, tiene poco que ver con el tema que tratamos; más adelante se hará manifiesta nuestra desaprobación y rechazo por ser factores inadecuados, o incluso, usando la terminología de Munson, "irrelevantes" en el contexto de la estructura social rifeña, también mostraremos nuestro rechazo general a la mayoría de las teorías antropológicas relacionadas con la estructura social. Estamos de acuerdo con la crítica implícita de Munson en que nos tendríamos que haber dado cuenta de este hecho antes de escribir nuestro libro y que no nos tendríamos que haber cegado por la teoría de la segmentación. Pero en nuestra defensa, tendríamos que llamar la atención tanto de Munson como del lector en general a, al menos, cuatro citas de nuestro libro donde mostramos que existen patrones de comportamiento básicos en el Rif que se parece a una explicación "totalmente segmentaria" de la organización y vida sociopolítica precolonial en la región:

1) "(...) Cada clan está segmentado en subclanes: cada uno de éstos está segmentado en grandes linajes, los cuales a su vez se segmentan en pequeños linajes, y así hasta llegar al nivel de padre, madre e hijos solteros" (Hart 1976: 10). Podemos señalar que hoy no traduciríamos *rba'* como "clan" sino como "sección" y también rechazaríamos la

traducción de Munson como "quarter", término bastante preciso (especialmente por sugerir la noción de "cuarto" o "cuarta parte" inherente en la raíz árabe), pero con connotaciones urbanas que no encajan con la situación rural que observamos, primero en 1953-55, y más tarde en 1959-67. (Sin embargo, dichas connotaciones urbanas podrían encajar en la multitud de nuevas construcciones en toda la región, con edificios de hasta tres y cuatro pisos en todos los centros comerciales, que nos sorprendieron, no sin efectos traumáticos, en una breve visita veinte años después, en 1987. Sin embargo, nuestro fin primordial era describir las situaciones "tradicionales".)

2) "Otro refrán" (referente a uno citado anteriormente, *r-'adhu nj-'adhu-inu, imdukkar-inu*, "los enemigos de mis enemigos son mis amigos"), "normalmente atribuido a los árabes, y que viene a significar 'Todos odian como hermanos', no se conoce en el territorio Uriaguél (...) pero esto es exactamente lo que ocurre, más a menudo de lo que los mismos Ait Uriaguél pudieran pensar. Aunque se sienten tristes y avergonzados por el hecho de que ocurre, no intentan ocultarlo. Esto es precisamente lo que sucedió en la rivalidad dentro de los Ait Turirth que comenzó entre los linajes de Dharwa nj-Hajj An'awsh de Bulma y los Imjjat (o Dharwa Ufqir Azzugwagh) de el-'Ass. En este caso en particular, el cambio de alianza fue crucial en cuanto a la nueva dirección que esta lucha iba a tomar, ya que esta nueva dirección suponía una violación de los principales principios del linaje segmentario" (es decir, la rivalidad se convirtió en una lucha interna en Imjjat, cruenta y visceral). "Estaba claro que no suponía un caso aislado" (Hart 1976:322).

3) Tratamos seis de dichos casos, aparte del caso de la lucha en Imjjat (para más información cf. Hart 1976:329-338), todos subrayan la fragilidad del linaje más agnado Hart 1976: 324-325), mientras que en la primera parte de este artículo hemos deducido que muchos otros casos deben haber sucedido entre los Ait Uriaguél en el período precolonial.

4) "Los miembros del linaje Imjjat que aún viven dicen (...) que si sus antepasados hubieran permanecido unidos como buenos parientes se habrían convertido en el linaje más fuerte de todo el territorio Uriaguél...Esta afirmación podría discutirse, sin embargo demuestra el hecho de que ellos eran completamente conscientes de que su unidad agnática (tan proclamada por los antropólogos sociales) se convertía en una simple imitación. Aunque ellos mismos se reprochan el ser un

caso único o al menos el más importante, ya hemos visto que no es así. *Es casi seguro que ésta fue más bien la norma que la excepción.* Los asesinatos como venganza dentro de linajes podrían ser considerados deplorables por parte de los miembros supervivientes (...) pero los datos sobre los Ait Uriaguel (...) demuestran que dichos actos ocurrían demasiado a menudo como para ser considerados como simples excepciones de la regla (...)” (Hart 1976:337).

Por lo tanto, a la luz de los anteriores razonamientos y pruebas, parece claro que si optamos por la existencia de un sistema de linaje segmentario en el Rif precolonial, debemos hacerlo teniendo en cuenta que la unidad de linaje era casi inexistente y por lo tanto totalmente irrelevante (lo cual es precisamente la idea principal de Munson), y que el linaje podría descomponerse hasta sus individuos y constituyentes, miembros agnados, con sorprendente facilidad y de más de un modo. Sin embargo debemos subrayar la primera parte de otro refrán árabe, no citado en nuestro libro ya que los Ait Uriaguel parecían no conocerlo, dice “Yo contra mis hermanos” y luego continúa “mis hermanos y yo contra nuestros primos; mis hermanos, primos y yo contra los otros patrilinajes de nuestro clan; nuestro clan contra los otros clanes de nuestra tribu; nuestra tribu contra otras tribus vecinas” y así sucesivamente, todo expresado en un verdadero movimiento hacia arriba y en una progresión cada vez más inclusiva y organizada segmentariamente, con un equilibrio y oposición entre todos los segmentos del mismo orden de clasificación, como fue afirmado por Evans-Pritchard y posteriores defensores de la línea ortodoxa de segmentariedad (que también incluía, hasta muy recientemente, al autor del presente artículo). ¿Qué podría demostrar más claramente que este ejemplo la potencial fuerza y tendencia (aunque en ciertos casos alcanzara el punto de ruptura) en la llamada “unidad colectiva” de cada organización o sistema de linaje en el contexto árabe o islámico de oriente medio? El linaje se podría haber unificado en un sentido *de jure*, pero siempre estaba presente su posible ruptura.

En este sentido, se debería hacer una observación más (aquí se debería conceder un poco de crédito a la formulación de Jacques Vignot-Zunz). Consiste en que Munson está intentando obviamente aislar, tipológicamente, la organización social de agricultores sedentarios en el Oriente Medio rural y/o tribal de aquella de los pastores nómadas o transhumantes de la misma zona. Obviamente, también quiere ser capaz de afirmar que los principios que organizan dichas sociedades que

entran en la primera categoría no se ajustan a las normas de segmentariedad, mientras que las sociedades que se organizan dentro de la segunda categoría sí se ajustan a estas normas. Esta puede ser una idea atractiva, pero también puede ser peligrosa y Munson podría pisar arenas movedizas al proponer que existe una forma de organización entre los agricultores sedentarios diferente de la que existe entre los habitantes de tribus de pastores o transhumantes, cuando la diferencia, en Marruecos al menos, reside en el grado y no en la forma. Muchas tribus nómadas y transhumantes del sur de Marruecos, ya sean bereberes o beduínas, mantienen el principio de descendencia de un antepasado por línea paterna común; pero es normal que sus miembros no sean capaces de remontarse hasta su antepasado genealógicamente. Los Ait ‘Atta (Hart 1981, 1984 (a)), los Ait Hadiddu (Hart 1978) y los Ait Sukhman (Hart 1984 (b)) del Atlas central, sur-central y este-central, los Ait Ba ‘Amran del enclave de Ifni (Hart 1973) y los Rgybat del Sáhara occidental (Hart 1962, 1987) proporcionan variaciones de este mismo tema, sobre el que no necesitamos extendernos.

Por otro lado (y aquí tratamos la parte “o bien” del factor “o/o bien”), si (1) seguimos la línea de Munson y descartamos la teoría de segmentariedad como “irrelevante”, a la vez que aceptamos la primacía de las alianzas *liff* que podían, y normalmente ocurría, dividir los *dharfigin* (pl. de *dharfigh*) o linajes Ait Uriaguel en dos bloques de desigual tamaño; y si (2) también admitimos que esta mortífera variedad de fisión, por sí misma aumentaba el resultado de división de la herencia de propiedades (las cuales, como señala Munson, se podían comprar y vender por individuos), se reflejaba en el reparto que se hacía entre los *imgharen* u “hombres importantes” de los mercados locales de multas *haqq* por cometer un asesinato, entonces surgen dos puntos más: cuando comienza un conflicto en un linaje que posteriormente se divide, ¿nos tenemos que referir a él como a una “lucha hereditaria” o como a una “vendetta”? Más aún, ¿nos referimos al comportamiento y acciones de aquellos que toman parte en el conflicto como “insegmentario” o “no segmentario” o, más intencionadamente, como “anti-segmentario” o “contra-segmentario”? Nuestra elección del vocabulario es bastante deliberada, tenemos que señalar que en el primer caso Munson, siguiendo a Peters (1975: XIII-XIV), opta por “vendetta” y en el segundo opta por “insegmentariedad”. En el primer caso podría tener parte de razón; pero en el segundo creemos que se equivoca completamente.

Estamos bastante de acuerdo con Peters (y con Black-Michaud) en el primer caso en que las vendettas tienen lugar entre individuos, no entre grupos, y en que son finitas (cf. también Boehm 1984: 198). En este sentido Munson tiene sin duda razón cuando quiere sustituir "vendetta" por nuestra "lucha hereditaria" al tratar la situación que imperaba en el Rif precolonial (aunque como hemos señalado en nuestro trabajo anterior no podemos respaldar a Peters cuando afirma que las luchas hereditarias son "interminables"). También señalamos que Pascon y van der Wusten se refieren al fenómeno como "vendetta" (Pascon y van der Wusten 1983:75-81); pero sospechamos que lo hacen simplemente porque no existe una traducción adecuada en francés para la palabra *feud* [traducido aquí por "lucha hereditaria"]. Boehm también trata un punto importante al señalar que "asesinato por venganza" es un término apropiado para los asesinatos que resuelven de forma permanente un homicidio. Para la mayor parte de la gente, sin embargo, "vendetta" significa un conflicto prolongado en el que existen múltiples asesinatos y es sinónimo de *feud* (Boehm 1984:218). Estamos completamente de acuerdo, también desde nuestro punto de vista *feud* y "vendetta" son más o menos intercambiables, Peters, Black-Michaud y Munson creen que la diferencia entre ellas consiste en si los linajes colectivos están involucrados. En la situación del Rif, el tema de la colectividad es inexistente, pero no se puede decir lo mismo del tema del linaje.

Sin embargo, en cuanto al segundo caso creemos que existe una gran diferencia entre un comportamiento que es "insegmentario" o "no segmentario" en el sentido en que Munson usa estos términos en su ensayo y lo que es "anti-segmentario" o "contra-segmentario". Esta diferencia va más allá de ser simplemente terminológica, ya que "insegmentario" se puede referir a todo lo que quede fuera de la esfera de segmentariedad, mientras que "anti-segmentario" o "contra-segmentario", por otro lado, implica un conocimiento total y explícito, de parte de los actores en cuestión, de los principios de segmentariedad con la intención de violarlos o combatirlos. Sugerimos que esto último es lo que ocurrió en la mayoría de los casos de Ait Uriaguel a los que nos hemos referido anteriormente en este artículo y discutido en nuestro libro (Hart 1976: 324-325), con especial distinción de la lucha dentro de Imjjat (Hart 1976: 329-338): los actores eran plenamente conscientes de los principios pero eligieron ignorarlos. El comportamiento anti-segmentario o contra-segmentario (al disparar a un hermano, al tío, o

al primo es un acto violento de anti-segmentariedad) junto con una ideología de segmentariedad abstracta, son los principales factores que caracterizan la sociedad rifeña precolonial, marcada por lo que podríamos llamar el síndrome de las *Four F*: *finés, factions, fraticide* y *feud*, es decir, multas, facciones, fraticidio y luchas hereditarias. Todas estas características florecieron en una atmósfera de "disidencia institucionalizada" que caracteriza el Rif, especialmente durante el periodo de la *Ripublik* entre 1898 y 1921, en una época en que el control del gobierno central era tan débil que podríamos considerarlo nulo.

Deberíamos volver a señalar que aunque Munson tiene razón fundamentalmente en su análisis y afirmación, el factor "o/o bien" expuesto anteriormente y, como respuesta parcial a sus observaciones, depende del punto de vista del observador. (Posiblemente también dependa de su edad ya que Henry Munson es casi veinte años más joven.)

CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Como hemos mencionado, debemos admitir, de manera honesta aunque a regañadientes, y como resultado de la cuidadosa lectura realizada por Munson de nuestros anteriores datos, que gran parte de la crítica realizada por Henry Munson sobre el análisis estructural, aunque no de la etnografía, de nuestro trabajo *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif* debe ser esencialmente correcta. El *liff* o facción sin duda prevalecía sobre el *dharfigh* o patrilineaje, el cual, al contrario de la definición "clásica", no era colectivo ni realmente segmentario. Además, la distribución y/o pago de las multas *haqq* por el asesinato cometido en los mercados se organizaba siempre según éste, a cualquier nivel. De igual forma, el *rba'* o "quarter" (o sección), unidad puramente territorial de las que existían once en los Ait Uriaguel, prevalecía sobre la agrupación arbitraria de estos *rbu'* (pl. de *rba'*) en cinco *khmas* o *khams khmas* (sing. *khums*), a los que se recurría sólo en las raras ocasiones en las que toda la tribu, la mayor de la región, se repartía una multa. Lo que significa que sus *imgharen* (sin *har*), o consejeros de cada *rba'* o *khums*, quienes antes de 1907 ban la *Realpolitik* de la unión en cuestión y del Rif en general, tenían la parte de la multa en cuestión en nombre del *rba'* e i a sus bolsillos como "ganancias extras".

En muchos casos los linajes, o *dharfigin*, se dividían a causa de alguna lucha en los *ijujga* (sing. *jaigu*), subsegmentos o ramificaciones o incluso familias. Por lo tanto, los cuatro casos que relatamos en las páginas 324-325 de *The Aith Waryaghar* podrían considerarse completamente normales, por no mencionar la lucha en Imjjat, en las comunidades de Hibir, en la sección Asht 'Asim de los Igzinnyen y el-'Ass en la sección Ait Turirth de los Ait Uriaguel, tratado en detalle en las páginas 329-338 del mismo trabajo, o la que tuvo lugar dentro del linaje de Dharwa n-Bu Qabut en Bu Sa'ida de la sección Ait 'Arus, ya mencionada en este artículo. De nuevo nos encontramos con otra referencia en nuestras notas: *Gi I'awdathen n-Tamarkat, Dharwa n-Muh n-Sillam dh-Dharwa n-'Allush n-Sillam, minghan jarasen*, se refiere específicamente a dos segmentos del linaje I'awdathen de la comunidad de Thamarakat, en la sección Iraqrqen de los Ait Hadhifa, los Dharwa n-Muh n-Sillam y los Dharwa n-'Allush n-Sillam, obviamente se trata de los nombres de los hijos de dos hermanos que lucharon entre sí. Por otro lado, en la comunidad de Ikattshumen en la sección Isrihan de los Ait Yusuf w-'Ari, encontramos: *Ait u-Gharf minghan jarasen, dh-Ishshuyen minghan jarasen*; mientras que entre los Ait Yikhrif w-'Amar, los *Isrihan n-Ait Hishim minghan jarasen*, los *Ait Bu Dhimmus minghan jarasen*, los *Dharwa n-Muhammadi 'Allush minghan jarasen*, y los *Isrihan n-Buham minghan jarasen*. O también en los Ait 'Adhiya de los Ait Bu 'Ayyash, *Ait Ughzar n-Ait Diyyan, zq-Iriyanen, minghan jarasen*. O en la sección de los Altos Imerabten, *Ait Bu Siqsagen n-Kammun minghan jarasen*, o *Ibarhuithen q-Idardushen minghan jarasen*.

Estos ejemplos podrían continuar *ad infinitum*: es tan frecuente que se podría considerar la norma; también era muy normal que los perdedores fueran expulsados de sus hogares (los cuales eran a menudo quemados por los vencedores) como *idhriben* (sing. *adhrib*) o exiliados a algún otro lugar. Como señala Munson, existían muchos más asesinatos entre los parientes cercanos que matrimonios entre ellos; esta situación es bastante paralela al *tarburwali* o rivalidad entre agnados que se da en los Pukhtuns tribales de la provincia fronteriza al noroeste de Paquistán (cf. Ahmed 1976: 43-45; 1980: 181-212; 1983: 24-39; Lindholm 1982: 55-93; y Hart 1985: 53-59, 65-66, 80-85); aunque éstos muestran una mayor preferencia por el matrimonio entre primos poco común entre los Ait Uriaguel, menos del 10% del total de matrimonios. (Para mayor información sobre los Mohmand, por ejemplo, cf. Ahmed 1980: 181-212, y sobre los Afridi, cf. Hart 1985: 39-58).

Cuando se activaban los *liffs* del nivel superior y toda la tribu Ait Uriaguel se veía involucrada, como ocurrió casi seguramente al menos una vez en la última mitad del siglo XIX, invariablemente las subsecciones del mismo *rba'* cuyos territorios eran fronterizos se oponían *ipso facto* (como Munson ha demostrado en la combinación reconstruida de nuestro mapa en la pág. 251 y en la tabla de la pág. 316 de nuestro trabajo *Aith Waryaghar*) mientras que, por otro lado, las secciones vecinas de las tribus vecinas que se involucraban lo hacían siempre como aliadas de la sección Ait Uriaguel de la que eran vecinas. Ya que la competición interna, dentro de la tribu, dependía de las aspiraciones de un poderoso *amghar* a la posición o bien de *qaid* de su *rba'* o de su *khums*, o incluso a la de alto *qaid* o *qaid l-quyad*, de la tribu, no existía ninguna competición con los *rbu'* de las tribus vecinas, cuyos *imgharen* también aspiraban a tener la posición de *qaids* de sus bailías. En otras palabras, no existía competencia entre tribus porque las mismas tribus rifeñas, todas ellas de orígenes extremadamente heterogéneos, podrían incluso haber sido creadas a efectos administrativos por el *makhzan* en primer lugar (aunque este hecho todavía no ha sido documentado); y a esto también se debe, por ejemplo, que en las tierras altas de Ait Uriaguel las tribus vecinas de los Axt Tuzin y los Igzinnyen pudieran reclamar una parte de la *haqq* del mercado o *suqs* de Arba'Tawrirt y de Izimmuren respectivamente, así como la subsección de Timarzgá de los Ait Uriaguel podía reclamar una parte en el mercado de los Igzinnyen de Had Thiddas.

Como ya hemos señalado en una publicación anterior, la unidad mediante linajes de agnados en el Rif era una parodia de todos los principios de linajes segmentarios: lejos de ser colectivo, el linaje como entidad segmentaria de hecho era inexistente (Hart 1970: 68-74, esp. pág. 70). Hay que reconocer el mérito de Munson quien fue capaz de seguir nuestros datos de campo y, como resultado, atravesar nuestras preconcepciones teóricas, al apoyarse en dichos datos; por lo tanto ha demostrado que estábamos equivocados en cuanto a la importancia y probablemente incluso a la existencia de linajes segmentarios. Esto ha tenido sobre nosotros un efecto algo traumático pero a la vez catártico: queremos, si no descartar para siempre el espectro de la teoría del linaje segmentario, al menos sí relegarlo a una esfera de menor importancia (dicha teoría, especialmente en el Medio Oriente e incluso entre los Nuer de Evans-Pritchard, ha recibido continuos ataques en los últimos años, desde todos los flancos: cf. Holy 1979 (a) y (b); Kemp y

Maynard 1983) para concentrarnos pura y simplemente en los hechos etnográficos que tan a menudo le han sido contradictorios. En el pasado poníamos como excusa que el modelo segmentario es el nativo, el de nuestros informadores y por lo tanto se le tenía que prestar una atención especial; pero también es raramente el modelo *real*, porque pocas veces se corresponde con la realidad socio-estructural que se veía sobre el terreno. En resumen, es una idealización así como una construcción ideológica, una especie de "tapadera" de lo que "realmente" ocurría. Tendría que desaparecer aunque aún está lejos de existir un modelo sustitutorio que ocupe su lugar. Sin embargo, al contrario de Gellner (1981: 85) mantenemos que ningún modelo es mejor que uno que ha demostrado no funcionar.

Sería de gran valor comprobar si las estructuras de Munson también se pueden aplicar a otras dos sociedades tribales de agricultores sedentarios y de habla bereber del noroeste de África, también ambas son muy adictas a las luchas hereditarias: los Ishilhayen o Swasa del Anti-Atlas marroquí (un ejemplo lo podemos encontrar en los Ammeln: cf. Hart 1980) y los Kabilios de Argelia. Creemos que la mayoría de los puntos tratados anteriormente pueden aplicarse fácilmente a estos dos grupos, ambos muestran poca base ecológica, alto nivel de superpoblación (Kabília representa el extremo rural del norte de África, con el Rif en segundo lugar) y migración de trabajadores de larga duración. Favret (1968) ha puesto énfasis en los aspectos cíclicos y de *quid pro quo* de las luchas hereditarias kabilias, por ejemplo, sin embargo no ha profundizado en quién asesinó a quién ni en el por qué. Si volvemos a la etnografía clásica de Hanoteau y Letourneux (2ª ed., 1893, III), encontramos que lo que se podría realmente denominar un comportamiento anti-segmentario o contra-segmentario, o incluso el síndrome de las 4-F (*Fines, Factions, Fratricide y Feud*) [es decir, multas, facciones, fraticidio y lucha hereditaria] era tan común en Kabília como en el Rif (se cita un ejemplo clásico en el vol. III: 104-105, al igual que podemos encontrar citas impidiéndolo en numerosos *qanuns*: cf. III: 332, 336, 342-343, 368, 394-396, 424, así como en los apéndices de Masqueray 1886/1983: 299, 310, 311.) De nuevo, creemos que el comportamiento "anti-segmentario" o "contra-segmentario" son términos más apropiados en el contexto actual que comportamiento "no-segmentario", tanto por ser más específicos como por implicar precisamente el haber encallado en la ideología o incluso teoría segmentaria, algo necesari-

rio para ponerla de nuevo a flote o rechazarla. Incluso existen algunas señales en nuestros materiales de que también la unidad de linaje entre los Ammeln es bastante frágil (Hart 1980). Por ahora debemos dejar el tema reposar.

Tanto los Ishilhayen como los kabilios tenían alianzas por facciones, en el primer caso se denominaba *liff* y en último *saff*; ambos imponían fuertes multas por el asesinato cometido en el mercado, también los consejeros quemaban la casa del asesino si no podía pagar; de igual modo el asesino tenía que exiliarse sin que le acompañara ningún agnado; ambas sociedades contrataban asesinos a sueldo al estilo de la Mafia (Rif. *nghith s-tin'ashin*, "mata por dinero"). Por último, ambas sociedades tenían exactamente la misma terminología referida al parentesco que los rifeños, con el término asimétrico y clasificatorio de *ayyaw(-inu)* referido a todas estas acepciones a la vez: "el hijo de (mi) hermana, el hijo de la hermana de (mi) padre, el hijo de (mi) hija y el hijo de (mi) hijo".

Es posible que el material de los archivos franceses y del norte de África puedan proporcionar alguna clave para responder correctamente a estas cuestiones sobre las luchas hereditarias, actualmente (1988) la mayoría de los informadores que podrían haber sido testigos directos casi seguramente han desaparecido.

El único asunto que aún nos queda por tratar en este artículo es personal pero de repercusiones profesionales. Nos referimos a nuestra desaprobación y rechazo hacia la actual teoría antropológica sobre la estructura social. Nuestro punto de vista no ha surgido de la noche a la mañana sino que ha tenido un largo período de gestación. Rechazamos completamente las teorías marxistas sobre las relaciones de producción, también las de la escuela cognitiva sobre la importancia del simbolismo en la interpretación de "culturas", concepto que en ningún caso hemos intentado evitar; por otro lado tampoco nos dicen nada las teorías transaccional y de red de enlace. Sin embargo, creemos que las interpretaciones estructural-funcionalistas deberían funcionar, al menos hasta cierto punto, de igual manera que las de los otros.

El problema es que ninguna de las teorías creadas por cualquiera de estas "escuelas" corresponde a ningún tipo de realidad socio-estructural actual. Hubo un tiempo en que la etnografía se veía como el núcleo de la disciplina de la antropología sociocultural. Sin embargo, para que un investigador pueda producir una etnografía medio decente es

necesaria una cierta quietud por parte de la sociedad estudiada, es decir, ser estudiada mientras está temporalmente "en reposo" (Coon 1962:8)

Sólo son palabras puesto que no existe nada en ningún sitio que esté en reposo, todo está en continuo cambio en todas partes, un cambio tan rápido que es imposible registrarlo y la etnografía *per se* se ha escapado del fondo de la cesta antropológica. No sólo es ya imposible llevar a cabo una "verdadera" investigación etnográfica dentro del marco de los rápidos y desconcertantes cambios sociales sino que además las autoridades de los países en cuestión normalmente suprimen a los aspirantes a etnógrafos/investigadores e incluso los investigan.

Creemos que ésta es la raíz del problema: desde nuestro punto de vista la etnografía es o fue el verdadero corazón de la antropología sociocultural y, ahora este corazón ha dejado de latir. La teoría antropológica es solo fachada, o al menos eso nos parece, en comparación con los hechos etnográficos, particularmente si se demuestra, como a menudo parece ocurrir, que no funciona en la mayoría de los casos. De cualquier forma, la encontramos muy ausente y, uniéndonos a Peter Worsley y a otros que decidieron abandonar el tema hace veinte años (tras la Independencia pero antes de la Descolonización) para cambiarse a las disciplinas más cómodas (para nosotros) de la sociopolítica y etnohistoria, la historia *tout court*, sólo podemos hacernos eco de la cita de Evans-Pritchard de Maitland, quien afirmó hace años que la antropología debe convertirse en historia o en nada (Evans-Pritchard 1962: 152).

Por último, debemos volver al uso del pronombre personal en primera persona ya que estoy completamente de acuerdo con el veredicto de Maitlan; parece apropiado y me es personalmente muy satisfactorio que treinta años después de que las autoridades de la Universidad de Pennsylvania decidieran no aprobar mi doctorado en unos exámenes necesarios en dicha institución en 1958, yo abandoné el campo de la antropología, por propia voluntad, en 1988. Nunca fui un "joven particularmente enojado" sin embargo me he convertido en un anciano enojado y desilusionado. El artículo de Munson, que ha iniciado esta discusión, y para el que no tengo más respuestas, ha sido un buen catalizador al ayudarme a aclarar mis persistentes dudas, no solo sobre la naturaleza de la sociedad rifeña y sobre algunos resultados de mi trabajo de campo original, sino sobre toda la teoría antropológica en general, ya sea cultural o social.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Akbar S., *Millenium and Charisma among Pathans*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1976.
- *Puktun Economy and Society*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1980.
- *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- BLACK-MICHAUD, Jacob, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and in the Middle East*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- BOEHM, Christopher, *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.
- COON, Carleton S., *Caravan: The Story of the Middle East*, "2nd Revised ed.", New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press, 1962.
- FAVRET, Jeanne, "Relations de Dependance et la Manipulation de la violence en Kabylie", *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, VIII, 4, 1968: 18-44.
- GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- HANCTEAU, A., and LATOURNEUX, A., *La Kabylie et les Coutumes Kabyles*, 2nd Ed., 3 vols., Paris: Augustin Challamel, 1893.
- HART, David M., "The Social Structure of the Rgibat Bedouins of the Western Sahara", *Middle East Journal*, XVI, 4, 1962: 515-527.
- "Clan, Lineage, Local Community and the Feud in a Rifian Tribe (Aith Waryaghar, Morocco)", in SWEET, Louise E., Ed., *Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader*, 2 vols., New York: Natural History Press, 1970, II: 3-75.
- "The Ait Ba Amran og Ifni: An Ethnographic Survey", *Melanges Le Tourneau*, II, in *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée (R.O.M.M.)*, XV-XVI, 2, 1973: 61-74.
- "The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History", *Viking Fund Publications in Anthropology* No. 55, Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1976.
- "Notes on the Socio-Political Structure and Institutions of Two Tribes of the Ait Yafalman Confederacy: The Ait Murghad and the Ait Hadi-du", *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée*, XXVI, 2, 1978: 55-74.
- "The Traditional Sociopolitical Organization of the Ammeln (Anti-Atlas): One Informant's View", *The Maghreb Review*, V, 5-6, Sept.-Oct. 1980: 134-139.

- *Dadda 'Atta and his Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait 'Atta of Southern Morocco*, Outwell, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, Ltd., 1981.
- *The Ait 'Atta of Southern Morocco: Daily Life and Recent History*, Outwell, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, Ltd., 1984(a).
- "The Ait Sukhman of the Moroccan Central Atlas: An Ethnographic Survey and a Case Study in Cultural Anomaly", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, XXXVIII, 1984(b): 138-152.
- *Guardians of the Khaibar Pass: The Social Organization and History of the Afridi of Pakistan*, Lahore: Vanguard Books, Ltd., 1985.
- "La Estructura Social de los Rguybat, Nomadas Arabofonos del Sahara Occidental y los Antecedentes del Frente Polisario", en Manuel OLMEDO JIMENEZ, Ed., *España y el Norte de Africa: Bases Históricas de una relación Fundamental (Aportaciones sobre Melilla)*, Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las Culturas Mediterráneas 'Fernando de los Ríos Urruti' (11 al 16 de Junio de 1984), 2 vols., Granada: Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987, I: 463-482.
- "Rejoinder to Henry Munson, Jr., 'On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif'", *American Anthropologist*, vol. 91, No. 3, September 1989: 765-769.
- HOLY, Ladislav, "The Segmentary Lineage Structure and its Existential Status", in HOLY, Ladislav, Ed., *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4, Belfast: The Queen's University, 1979(a): 1-22.
- "Nuer Politics", in HOLY, Ladislav, Ed., *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4, Belfast: The Queen's University, 1979(b): 23-48.
- KARP, Ivan, and MAYNARD, Kent, "Reading The Nuer", *Current Anthropology*, 24, 4, Aug.-Oct. 1983: 481-503.
- LINDHOLM, Charles, *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1982.
- MASQUERAY, Emile, *Formation des Cites chez les Populations Sedentaires de l'Algerie*, Presentation par COLONNA, Fanny, Reimpression de l'Ouvrage Publie en 1886 chez l'Editeur Ernest Leroux à Paris, CNRS: Archives Maghrebines, Aix-en-Provence: Edisud, 1983.
- MONTAGNE, Robert, *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris: Felix Alcan, 1930.
- MUNSON, Henry, Jr., "On the Irrelevance Of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif", *American Anthropologist*, vol. 91. n° 2, June 1989: 386-400.
- PASCON, Paul, and VAN DER WUSTEN, Herman, *Les Beni Bou Frah: Essai d'Ecologie Sociale d'une Vallée Rifaine (Maroc)*, Rabat: IURS and

- INAV, and Amsterdam: Faculté de Geographie Sociale de l'Université d'Amsterdam, 1983.
- PETERS, Emrys L., "Foreword", in BLACK-MICHAUD, Jacob, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and in the Middle East*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- WESTERMARCK, Edward, *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs*, London: George Routledge and Sons, 1930.

LA ETNOGRAFÍA COLONIAL ESPAÑOLA EN LA ZONA
RURAL Y TRIBAL DEL NORTE DE MARRUECOS,
1912-1956: UNA VISIÓN GENERAL

DAVID M. HART

I.

Hay que señalar que no abundan las investigaciones de carácter erudito recientes sobre el protectorado español en el norte de Marruecos, si lo comparamos con el considerable número de estudios sobre el protectorado francés que se extendía al sur del país. A nuestro entender todo lo que existe, a parte de un resumen elaborado por uno de los altos funcionarios españoles y actor en el drama un año después de que terminara (García Figueras 1957), es un único estudio general importante realizado por Morales Lezcano (1984), a ello hay que añadir nuestro modesto intento de evaluación del papel y función del protectorado tal y como es visto a través de la carrera y del resultado etnográfico de uno de los más afortunados administradores de la tribu, para el cual la evaluación en cuestión sirve de introducción (Hart 1958; Hart/Blanco Izaga, 2 vols., 1975, I: 1-44). Una buena razón de toda esta situación, poco afortunada al igual que la fecha de los escritos, se debe a que los archivos sobre el protectorado español, amontonados y actualmente guardados en el Archivo de la Administración en Alcalá de Henares, no han sido aún clasificados y catalogados, sólo están a disposición de los investigadores para su estudio. Este estudio intentará cubrir las lagunas que existen en cuanto a los archivos etnológicos y etnográficos publicados en relación con las zonas rurales y tribales de la parte española, aunque en más de una ocasión se aludirá a ciertas obras históricas de importancia, al

igual que se mencionarán algunas obras que no fueron publicadas o informes si el acceso a éstos es posible. No obstante, antes de estudiar estos documentos que se hallan muy dispersos y cuya calidad es muy variopinta, en primer lugar nos incumbe tener en cuenta una serie de puntos de una naturaleza más general y que tienen una relación directa con el tema que estamos tratando.

Hasta un nivel considerable, el protectorado español puede ser considerado como un reflejo de dimensiones reducidas del protectorado francés, del cual, en virtud del tratado de Algeciras de 1906, era una especie de socio menor y ésto se puede apreciar en su administración con su califa en la ciudad de Tetuán, quien actuaba como representante del Sultán de Marruecos en Rabat. Por otro lado, el Alto Comisario español funcionaba como la réplica del Residente General y el cuerpo de investigaciones militares, quienes representaban la estructura de la administración de la tribu en toda la zona, fue modelado de acuerdo con el *bureaux arabes* militar francés que data del siglo anterior en Argelia. El plan del sistema de intervenciones fue obra del capitán Cándido Lobera Girela, el influyente fundador-editor del diario melillense *El Telegrama del Rif*, que fue desarrollado por él justo un año antes del tratado de Algeciras (cf. Lobera Girela 1905: 31-42): por la validez no muy considerada de sus exigencias a ellos, España había ocupado sus dos presidios principales o plazas de soberanía, los enclaves de Ceuta (*Sibta*) y Melilla (*Mlilya*) más otros tres menores que se encuentran en la costa mediterránea de Marruecos desde el siglo XV.

Una guerra de escala mayor en 1859-1860, la llamada Guerra de África, cuyo escenario fueron los alrededores de Tetuán, que resultó en una derrota desastrosa para los marroquíes y la ruina de su tesoro, unas cuantas campañas en la parte Este cerca de Melilla en 1893 y en 1909-1912 conllevó a la implantación del protectorado español en el último año mencionado, tan pronto como su socio francés se había instalado en el sur. Pero desde un punto de partida de seguridad, esta implantación se basaba más bien en un estado *de jure* que en un estado *de facto*, puesto que entre la temprana resistencia a España establecida sobre una base intermitente encabezada por Raysuni en el Yebala desde 1913 hasta 1919 y la resistencia posterior, más feroz y constante, encabezada por 'Abd el-krim en el Rif, primero a España y después de forma simultánea a Francia desde 1921 a 1926, la "pacificación" total de la zona española no se consiguió hasta julio de 1927 (hasta que no fue asésinado en junio de 1929 el último y único disidente en la tribu

l-Khmas, cercana a Bu Halla y por encima de Bab Taza). En vista de ésto, la reciente y perceptiva crítica dirigida por Rabia Hatim hacia las obras españolas sobre el Marruecos de este período y de alguno anterior, puede casi, como veremos, ser transferidos al pensamiento español sobre etnografía marroquí. El mito en Marruecos era una combinación de visiones del Próximo Oriente Musulmán ideal y romántico y de una Granada Musulmana igual de ideal y romántica junto con sus diferentes patios de la Alhambra, mientras que en Marruecos la realidad anti-colonial estaba personificada en 'Abd el-krim y el calor, el polvo y la poca piedad de los rifeños en la guerra (Hatim 1990: 148).

Desde el comienzo del protectorado español en 1912 hasta su fin en 1956, es importante ante todo señalar que el desarrollo dentro de su ámbito estaba mucho más relacionado con el que tenía lugar en España, que con los desarrollos que tenían lugar en la zona francesa. A pesar de que éste no es el lugar más adecuado para discutir esta cuestión, curiosamente este fue el caso, a pesar de la acostumbrada e intencionada falta de comunicación entre el club exclusivo de los Arabistas en las universidades de la Península y los Africanistas y Colonialistas, mucho más vociferantes, tanto en Madrid como al otro lado del estrecho (López García 1990: 35-69). Éstos últimos estaban decididos a llevar a cabo la aventura colonial en Marruecos como una recompensa infinitesimal por la pérdida de sus colonias, tanto en el Nuevo Mundo como en Filipinas en 1898 y a pesar de las fuertes protestas del pueblo. En segundo lugar, la problemática zona del norte de Marruecos había (y ha) sido considerada como una de las más pobres del país y una de las más pobladas; así, la falta casi total de desarrollo económico en la zona del protectorado de España, comparado con la mejora francesa del Gharb como una parte íntegra de la concepción del Mariscal Lyautey de *le Maroc Utile* (el Marruecos útil) en el cual, evidentemente, la utilidad en cuestión era a favor de los colonos franceses que se establecieron allí, era opuesto, en cierto sentido, al uso, sobre todo, como campo de entrenamiento del ejército español. Hay poca duda sobre el hecho de que eran tropas Hispano-Marroquíes, la mayoría de los cuales eran rifeños, los hijos de los mismos hombres que habían luchado contra España sólo una década antes, quienes habían ganado la Guerra Civil Española de 1936-1939 para Franco y la causa Nacionalista.

Además, casi la totalidad del cuerpo de interventores estaba compuesta por oficiales del ejército español nacionalista, quienes habían

mandado estas mismas tropas marroquíes o habían luchado contra sus padres en la guerra del Rif. Sólo existían algunas publicaciones en español sobre la etnografía marroquí antes de 1939, cuando acabó la Guerra Civil, pero tanto antes como después de ese año hasta la independencia de Marruecos, los libros y artículos que circulaban estaban escritos, en su mayoría, por los generales, capitanes e incluso por tenientes. Gran parte de estos hombres eran Africanistas de derechas cuyo deber, como ellos lo consideraban, era servir a la nación y quienes se metían en la etnología local era puramente como consecuencia secundaria de sus tareas administrativas como interventores (para una sinopsis y crítica del Africanismo español, cf. Laarbi 1990). Es importante señalar que no había ni un solo sociólogo o antropólogo entre ellos, aunque Julio Caro Baroja pasó un mes en el Gomara en 1955 (cf. Caro Baroja 1957). Después de su intenso trabajo de recopilación en el Sáhara occidental, que no duró mucho, pero que le ayudó a escribir lo que todavía es considerado como la mejor parte de la antropología colonial de lo que ha llegado a ser hoy, efectivamente, parte del Gran Marruecos (Caro Baroja 1955, reeditado en 1990). Es irónico el hecho de que antes de la independencia de Marruecos, la única obra de recopilación propiamente antropológica de la zona fuera realizada en el Rif por dos norteamericanos, Carleton Coon (Coon 1931, también 1932, 1933 y 1962: 311-319), quien, sin embargo, se concentró en la antropología física (Coon 1931, 1939: 480-489) y el presente autor que era uno de los discípulos de Coon (cf. Hart 1954, reeditado en Hart/Blanco Izaga 1975, I: 45-95; y Hart 1976 (a), para más bibliografía) y en el Yebala por un discípulo inglés de Westermarck, Walter Fogg (Fogg 1938, 1940, 1942), quien se centró sobre la organización económica de un mercado único, *Suq t-Tnin Sidi l-Yamani*. Otro norteamericano, un geógrafo, Marvin Mikesell, también realizó una obra de recopilación antes y durante la independencia, sobre la geografía humana y cultural de la zona (Mikesell 1958, 1961). Más tarde dos antropólogos también elaboraron obras de recopilación, uno francés de nombre Raymond Jamous (Jamous 1981) y otro inglés, David Seddon (Seddon 1981), en la zona este del Rif mucho después de la independencia, pero el empuje principal de su trabajo está dirigido hacia el periodo precolonial y colonial. Lo mismo se podría decir, aunque en menor medida, de otro antropólogo norteamericano, Roger Joseph (Joseph & Joseph 1987) quien trabajaba sobre las ceremonias matrimoniales en el Rif central, y de un marroquí, Paul Pascon, que trabajaba

en la ecología sobre los Beni Bu Frah (Pascon y van der Wusten 1983). La gran orientación desde 1970 hacia la migración de mano de obra en la Comunidad Económica Europea ha sido cubierta por la investigación de unos eruditos alemanes, principalmente Heinemeijer et al. (1977) y Paolo de Mas (1978, 1981).

Sin embargo, lo que nos concierne específicamente aquí son las contribuciones españolas a la etnografía del norte de Marruecos, así que centrémonos sobre la bibliografía española sobre el tema. Se ha de señalar desde el principio que la gran masa de esta bibliografía, desafortunadamente, está caracterizada por un grado extremo de mediocridad: los españoles, sin experiencia, poco imaginativos y formados ellos mismos en las ciencias sociales, se basaron durante un buen tiempo en las traducciones de obras escritas por extranjeros más que sobre las investigaciones originales realizadas por españoles. Por lo tanto siempre hubo una conciencia por parte del ejército español *aficionados a la etnología* de que sus colegas franceses, primero bajo la tutela del mismo Lyautey y de miembros de su *zawiya* (cf. Monteil 1962; Bidwel 1973) y después bajo la del académico perteneciente a la Residence-Generale, Robert Montagne (cf. Montagne 1930, 1931, 1973, 1986) elaboraban una etnografía mucho mejor en su zona durante los años 20 y principios de los 30 que la que ellos estaban haciendo, les faltaba la antropología necesaria y, muy a menudo, la formación lingüística, algo que no podían evitar. La etnografía española en la zona norte puede compararse, de un modo ciertamente más acentuado en calidad, con lo que el colonialismo francés llevó a cabo en Túnez (Albergoni y Pouillon 1976; Pouillon 1984) que con lo que el gobierno francés llegó a producir en Marruecos, donde sus principales talentos en esta línea se desarrollaron. Efectivamente, en algunos casos, como aquel estudio prematuro pero interesante elaborado por el capitán Mauricio Capdequi y Brieu sobre *Yebala* (1923) —una obra que también era póstuma ya que su autor fue asesinado en acción cerca de la ciudad de al-'Ara'ish (Larache) un año antes de que su obra saliera a la luz— hay evidencia de un plagio absoluto sin conocimiento, en este caso en particular el plagio se hizo de una monografía anterior realizada por Edouard Michaux-Bellaire (1911) quien fue el instigador-fundador de la *Mission Scientifique au Maroc* francesa con sede en Tánger y que data de principios de siglo. No obstante, la obra de Capdequi sigue siendo un compendio útil del material de Michaux-Bellaire, lo estudiaremos con mayor detenimiento.

También hay que dejar muy claro que no vamos a intentar cubrir aquí todo el material disponible puesto que gran parte de ello está muy disperso en una serie de revistas tales como el mensual *África* (aproximadamente 1941-1956), las series *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (ca. 1948-1965?) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la serie *Cuadernos de Estudios Africanos* (ca. 1946-1960?) del Instituto de Estudios Políticos, todos se hallan fuera de Madrid. La serie *Selección de Conferencias Pronunciadas en la Academia de Interventores* (1946-1953) y los archivos del *Diario de África* (estos últimos son excelentes por la cobertura de hechos en la vecina zona francesa, 1945-1956), ambos fuera de Tetuán; y el bimensual *Mauritania* (ca. 1945-1960?) fuera de la misión franciscana en Tánger. Los ficheros de todas estas publicaciones están disponibles para quienes los quieran estudiar en la Colección García Figueras en la Sección África y Mundo Árabe de la Biblioteca Nacional de Madrid, que también alberga mucho material disperso, tanto publicado como no, en su serie *Folleto y Miscelánea*. Los archivos del ejército español se encuentran en el Servicio Histórico Militar, también con sede en Madrid, está disponible para su estudio e investigación.

Sin embargo, la mayoría de los archivos no publicados del protectorado español en Marruecos (incluyendo la valiosa serie *Monografía de Kabila*, ca. 1952-1955, realizada como una competición premiada entre los distintos interventores de la zona por mandato de Tomás García Figueras, el entonces Delegado de Asuntos Indígenas en Tetuán— así como las mejores monografías, siendo probablemente aquellas del capt. José Rodríguez Erola, *El Caidato del Alto Guis (Beni Uriaguel): Estudio Económico-Social*, ms. 1953, y la de José Ojeda del Rincón, *La Kabila de Beni Tuzin: Estudio Económico-Social*, ms. 1954) están albergados junto con materiales similares de las antiguas colonias de Ifni y del Sáhara ex-español, en los Archivos de la Administración en Alcalá de Henares; y según nuestro conocimiento, están aún todos cerrados. La última vez que lo averiguamos, en 1985, gran parte del material en cuestión estaba todavía disperso en cartones de embalaje sin haber sido siquiera catalogados.

A continuación vamos a realizar un rápido estudio de una de las mejores obras en el repertorio español etnográfico de la parte norte de Marruecos. Nos concentraremos sobre los libros, abordaremos los artículos sólo si son de gran interés, pero una bibliografía bastante representativa está incluida. Puesto que la zona misma fue en general divi-

dida en dos grandes partes, una al oeste, de habla árabe, el Yebala (que comprende los antiguos territorios y actuales provincias del Yebala, el Lukkus y Gomara— o Tetuán, al-'Arai'ish/Larache y Shawen, respectivamente) y la otra al este, de habla Bereber, el Rif (incluyendo los anteriores territorios y las actuales provincias del Rif y el Kart o Alhucemas y Nador respectivamente). Indicaremos en cada ejemplo si la obra en cuestión es de interés regional o de toda la zona. Las obras se estudiarán también desde el punto de vista regional y cronológico para su publicación; también se ha de notar que si hay un énfasis mayor sobre el Rif que sobre el Yebala en este artículo, se debe simplemente a que nosotros conocemos la primera zona mucho más, así como las investigaciones que hay sobre ella, ya que el trabajo de recopilación inicial y más largo que realizamos fue en esa zona, entre los Ait Uriguel (Beni Uriaguel) durante dos periodos separados pero largos; el primero hacia el final del periodo colonial, en 1953-1955 y el segundo después de la independencia, en 1959-1965 (cf. especialmente Hart 1976).

II.

A pesar de que no pudimos consultarlo personalmente, posiblemente la obra de etnografía descriptiva más antigua en español sobre yebala, está elaborada por un residente español establecido durante largo tiempo en la ciudad de Tánger, Ricardo Ruiz Orsatti, "la kabila de Uadras" (Wadras), Boletín Oficial de la zona de influencia española en Marruecos, mayo del 10 al 25, de 1913 (que está dedicada por su gran número de referencias al bandidaje en la zona en cuestión, muy frecuente en esa época y efectivamente un diagnóstico sociocultural del período, en Beraldo de Quiros y Ardila 1987:220; y cf. también. Hart 1987: 6-26). Un informe etnográfico mejor y más completo de la parte noreste de Yebala apareció diez años más tarde, con la publicación en 1923, del capt. Capdequi de la obra póstuma *Yebala*. Aunque gran parte de esta obra, tal como hemos mencionado, no es original y parece simplemente haber sido copiada por él sin conocimiento, de un informe más anterior y mucho más detallado realizado por Michaux-Bellaire (1911). Tiene sin embargo, la gran virtud de ser un excelente resumen de la etnografía de los grupos tribales tales como Beni Gurfat, Beni Arus, Sumata, Beni Yisif, Ahl srif, Beni Yidir, l-Ghzawa y l-

khmas y precisamente el tipo de trabajo que podría llevar a una investigación posterior muy bien detallada. A este lector, el factor revelador que indica que Capdequi copió su libro de Michaux-Bellaire es un uso no reconocido de la noción de éste último que Yebala constituía una zona intermedia entre Bilad al- makhzan y bilad- al siba, no es completamente ni la una ni la otra pero comparte elementos de ambas, especialmente en cuanto a los impuestos religiosos decretados por el Islam, en forma de *Zkah* y *asur*, dinero que no se depositaba en bit al- mal, el tesoro del sultán, sino que se daba a los *shurafa'* locales y a las *zawiya*s ambos eran y son muy abundantes en la zona. Independientemente del hecho de la crudeza de la dicotomía del *makhzan.siba* resultó en un aparato clasificador reforzado por el colonialismo para apoyar la teoría de divide y vencerás, que desde la independencia Marroquí, ha estado sujeta a un revisionismo riguroso, si no ha sido completamente descartado (puesto que en formas atenuadas y en ciertos casos puede que siga siendo útil).

Pero Michaux-Bellaire, por muy interesante o debatida que su obra sea, no era español sino francés, por lo tanto él no se ha de involucrar en esta situación. Lo importante aquí es mencionar que lo que Capdequi hizo fue presentar en una "cápsula" interesante la etnografía de Michaux-Bellaire de las tribus de Yebala, tocando toda faceta de su vida (economía, agricultura y sus asociaciones relacionadas, organización de los pueblos, la *jama'a* la división de la tribu entre *tlat*, *rbu'* o *khmas* o terceros, cuartos o quintos, *qaida*s y *shaykhs* y la relación con la tribu y con el resto del mundo, el papel de los *shurafa'* de las *zawiya*-s y las órdenes religiosas, instrucciones coránicas, etc.) Salvo quizás el parentesco que aún no es un tema de un estudio especial tanto en la etnografía europea de la época o en sus manifestaciones bajo el mandato colonial. Lo esencial es que la obra de Capdequi sobre Yebala todavía se puede leer con provecho si el lector tiene muy presente, que gran parte de la sociología, si no es la mayor parte, se limitó a la descripción etnográfica de la región durante el período precolonial inmediato, y no estaba de ninguna manera relacionado con ningún cambio socioeconómico o sociopolítico causado por el contacto con el poder precolonial. Efectivamente, la misma advertencia puede ser dirigida a casi todo el resto de la documentación que está bajo consideración aquí.

Una obra relativamente posterior sobre Yebala que merece ser mencionada es *Cofradías Religiosas de Yebala y Diversos Taifas de Xor-*

fas, Zauias y Santuarios del comandante Uriarte (Ceuta 1930), que como su título indica, se concentra sobre los lugares santos de los *Shurfa'*, y las *zawiya*-s de una región que cuenta con las tres, con el santuario de Mawlay 'Abd el salam ben Mashish en Beni 'Arus, reconocido como el santuario más importante de las dos primeras categorías (con siete peregrinaciones a su santuario en siete años sucesivos equivale, según el pensamiento popular, a una a la Mecca) y Awlad al- Baqqal, cuya *Zawiya* principal se halla en l-Ghzawa, como el más representativo de la tercera. En esta misma línea, una obra posterior, que data aproximadamente de finales del protectorado, es *Los Heddawa de Beni Aros y su extraño Rito* (Tetuán 1955) de Ramón Torceda Fontenla, un estudio de una orden itinerante que se localizaba también en Beni 'Arus, no lejos del santuario de Mawlay 'Abd el-salam, y que floreció hasta el final del colonialismo, pero que fue disuelta y liquidada en 1956, fecha de la independencia, por el ejército Marroquí de liberación, debido, por lo menos aparentemente, a la desagradable imagen que causaban sus miembros, quienes nunca se bañaban, se vestían con arapos y fumaban *Kif*, practicaban sodomía y siempre estaban rodeados de bandas de gatos hambrientos. Sin embargo es una lástima que el estudio de Tonceda no tuviera el interés que merece ya que otro gran libro sobre el mismo tema fue publicado en francés en el mismo año por Rene Brunel, *Le Monachisme Errant dan L'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa* (Paris, 1955) sobre los adeptos Heddawa errantes en las zonas más sureñas del protectorado francés donde también tenían una o dos *zawiya*-s pequeñas.

Pero quizás la obra más importante sobre la etnografía de Yebala, a pesar de su título mucho más inclusivo sea *Sociología Marroquí* (Ceuta 1952) del comandante Valentín Beneitz Cantero. Fue también autor de muchos artículos casi todos sobre Yebala, tanto en *África* y en los Archivos del Instituto de Estudios Africanos, pero este libro que tenía que llevar como título *Etnología de Yebala*, fue su obra magna, tal como se puede sugerir del índice de sus materias: territorio, población, lenguas y dialectos, psicología (subencabezados por "idiosincrasia marroquí" y las "supersticiones"), religión, derecho, enseñanza e [instrucción] (para ello cf. también Valderrama Martínez 1955), gobierno, economía, asociaciones (como por ejemplo los gremios de Tetuán, mucho más pequeños de los que había en Fez, pero casi igual de representativos), artes, vida social y ritos, los Judíos y la evolución de Marruecos (bajo tutela del estado español, obviamente). El libro basa-

do sobre un manual de dos cursos del mismo nombre, *Sociología marroquí* publicado por el Instituto Hispano Marroquí de Enseñanza Media de la Delegación de Educación y Cultura en Tetuán en 1949. Es enteramente descriptivo y está diseñado como un manual más que otra cosa, una compilación de materiales reales no revelados y no influidos por ningún tipo de teoría, y en él, el informe presentado sobre la vida en la zona de Yebala está realizado para ser leído como la norma para dicha zona. Sin embargo, según las creencias de Beneitz, en cualquier sitio y en cualquier momento la etnografía de otras regiones que se hallan más al este, Gomara, Sinhaja Srir y, en particular el Rif, demuestran divergencias significativas en comparación con las de Yebala, éstas están generalmente indicadas como tales en el texto. Hay una bibliografía que, a excepción de Pere Ange Koller, O.F.M., *Esai sur L'esprit des Berberes Marocains*, (1949), que había tenido un impacto sobre la zona española y que el Padre Esteban Ibáñez, también O.F.M., la tradujo al español como los *Beréberes Marroquíes, Estudio: Etnográfico*, (Tetuán 1952), consiste en su totalidad en entradas españolas.

A pesar de estar basado en hechos reales y de leerse de una forma rígida, la obra de Beneitz consigue contener gran cantidad de información de fondo que cualquier trabajo principiante de recopilación en esa región tendrá que hacer grandes esfuerzos para asimilarlo. Además contiene muy pocos errores de carácter histórico, aunque para nuestro parecer un estudio más detallado sobre un buen número de temas en él debatidos no vendría nada mal, puesto que en algunos aspectos la obra parece ser un poquito más que un resumen (cosa que no es de sorprender, dada la intención del autor quien quería facilitar un manual para el Cuerpo de Intervenciones. Si volvemos por ejemplo a Capdequi, Michaux-Bellaire y la dicotomía *Makhzan-Siba*, beneitz mencionó esto brevemente en la Página 51 pero luego parece suponer que el lector está al corriente de ello, ya que lo abandona después de definir solamente la primera categoría pero no la última, acerca de la cual da la primera y la más errónea impresión en la página 34, de que fue construida sobre una gran superficie del país en su totalidad, no solamente aquella del protectorado español en el norte, mediante una especie de red de tipo *liff* generalizado y omnipresente de sistemas de alianza faccional entre tribus, como si el Marruecos rural en general hubiera estado formado exclusivamente por regiones de habla Beréber como el Rif y el Alto Atlas de la parte Oriental. Esto no podía haber sido a propósito, obviamente, pero ya que el libro de Beneitez es considerado

como una obra segura y de gran precisión en gran parte de los temas que trata, de manera que se ha de decir que a veces demuestra signos de perder la noción del panorama general. Como se ha mencionado, su obra está totalmente relacionada con la etnología de Yebala más que con el molde de la sociología Marroquí, y como tal y como manual, para las intervenciones militares, no se ha de leer de forma peyorativa, aunque ahora se ha quedado anticuado, sus ideas son pocas y sus avances teóricos sobre el trabajo de Capdequi, veinte y cinco años antes, son prácticamente nulos. En cuanto a Gomara los vecinos costeros de Yebala al oeste, tenemos el artículo de Caro Baroja ya mencionado sobre la historia y la tradición (Caro Baroja 1957), un estudio realizado por Carlos Pereda sobre los almacenes en Beni Zjil (Pereda Roig 1939) y un análisis de un *qanun* ó documento de derecho consuetudinario realizado por Manuel Llord O'lawlor (1957).

También es interesante la importante obra de Mohamed Ibn Azzuz Hakim sobre el folclore, los cuentos populares, los proverbios, la poesía popular, máximas, etc., de las regiones de Yebala Gomara (Ibn Azzuz Hakim 1953, 1954, 1955 (a), 1955 (b), 1958, 1959, y Gil e Ibn Azzuz 1977) al igual que en la historia Marroquí (Ibn Azzuz 1949), mientras los informes globales y adecuados de la geografía e historia de la zona están cubiertas por Cabello Alcaraz (1950-1951, 1953). También hay que señalar, solamente de pasada, que la historia del noreste de Yebala durante los primeros veinticinco años del presente siglo está muy ligada con la bibliografía de un hombre, El *sharif* Mawlay Ahmed ar-Raysuni de Beni Arus (ca.1871, 1925), quien era al principio un bandido y siempre lo mantuvo en el fondo, a pesar de conseguir el estatus de jefe guerrero y estar en una guerra intermitente con España hasta su captura por su joven rival el líder Rifeño bin Abdel-krim en 1924 y su muerte en una de las cárceles de este último a principios del año siguiente (para más detalles: Hart 1976: 390-394 y 1987:19-26). En relación con ello también es interesante mencionar no solamente a Rosita Forbes, *El Sultán de Las Montañas* (1924) sino también a Tomás García Figueras, *Del Marruecos Feudal: Episodios de la Vida del Cherif Raysuni* (1930), al igual que un estudio más corto de éste ultimo autor sobre el antiguo teniente de Raysuni Hamidu l-khriru, quien se pasó a las filas de Abd el-krim en 1924 y se convirtió en una pieza fundamental en la captura de su anterior jefe el mismo año (García Figueras 1953) y en una obra colectiva realizada por las Intervenciones Militares de la Región de Yebala Central, *Me-*

moria Relativa a las Kabilas (1934), que está relacionada con las tribus de Anjra, Fahs de la zona Española, Beni Msawwar, Jbil Habib, Beni Yidir, Beni Hassan, Beni Layit, Beni Arus, Beni Yisif, Beni Zakkar y Sumata proporcionando información etnográfica adicional e histórica sobre todos ellos.

III.

Podemos ahora pasar al Rif, y aquí el nombre español que más destaca como hito para la etnografía de la zona es indudablemente el del coronel Emilio Blanco Izaga (1829-1949). Como ya hemos debatido la obra de Blanco, tanto publicada como sin publicar, en gran profundidad y detalle en dos publicaciones nuestras anteriores (Hart 1958 y Hart/Blanco Izaga 1957, I:1-44), la segunda y más extensa de la cual tenemos nuestra propia traducción editada y comentada de todo lo que escribió (o de todo lo que pudimos encontrar en sus documentos) perteneciente a la estructura precolonial Rifeña sociopolítica "tradicional" (Hart/Blanco Izaga, 2 vols., 1975), vasta dedicarle un rápido estudio aquí. A pesar de que, para estar más seguros, un cierto número de obras etnográficas sobre el Rif elaboradas por otros investigadores españoles (tales como, Sánchez Pérez, 1943, sobre la institución especial de las mujeres del mercado de Ait Uriaguel, Martos de Castro 1946 sobre la estructura social y Paniagua y Santos 1948 y 1950, sobre ciertas características del derecho consuetudinario) y aunque algunos de estos trabajos son sin lugar a dudas interesantes (tales como Rodríguez Padilla, 1930, sobre las órdenes religiosas *Shurfa'* y *Zawiya-s*; Vidal, 1945 sobre la lingüística, que contiene un detallado análisis de la compleja mezcla de las afiliaciones lingüísticas del Árabe y el Beréber entre las tribus de Sinhaja Srir; un estudio igualmente detallado elaborado por Erola, 1952, sobre los *shurfa'* *khamalsha* o *Ikhamlishen* de la misma zona, Ojeda del Rincón, 1952, sobre las tribus Rifeñas trashumantes del este de Ibdharsen o I-Mtalsa y Ait/Beni Bu-Yihyi; Sánchez Pérez, 1951, sobre la cooperación en las tareas de agricultura, Benedicto Pérez, 1949, sobre la migración de mano de obra en Argelia; y por último, cuatro artículos en inglés, uno de Vidal, 1950, sobre las órdenes religiosas en la política marroquí, dos nuestros, Hart, 1954 y 1957, sobre un estudio etnográfico de los Uriaguel y su peregrinación anual a sidi Bukhiyar, y un tercero realizado

por nosotros en cooperación con Erola sobre las Morales Rifeñas, Hart y Erola, 1956), gran parte de ello pierde su importancia al compararlo con la calidad del resultado final de Emilio Blanco.

La obra principal publicada de Blanco sobre el Rif consiste en tres puntos: Un tratado sobre la casa Rifeña y sus muebles, y sobre los tipos de casas Rifeñas y sus muebles, *La vivienda Rifeña*, 1930, que está maravillosamente ilustrada con sus propios dibujos lineales; una traducción y un comentario sobre una serie de *qanun-s* del Rif o documentos del derecho consuetudinario *El Rif: La ley Rifeña— los Cánones Rifeños Comentados*, 1939) que iba a ser el segundo volumen de un estudio sobre el derecho consuetudinario Rifeño y del cual solamente una parte del primer volumen había sido terminada en la fecha de su muerte y que está traducida y comentada (Hart/Blanco Izaga, 2 vols., 1975), y un estudio de tres fascículos sobre las danzas Rifeñas y las formas de danzas "Las danzas Rifeñas", *Africa* 1946, también ilustrada con unos destacados dibujos lineales, ya que Blanco era un artista consumado al igual que era un etnógrafo extraordinariamente perceptivo. Ésta última obra va efectivamente más allá de las meras formas de danzas para convertirse hasta cierto punto en la interpretación de su autor de todos los genios Rifeños, una interpretación que, podemos añadir, es no obstante, más estética que antropológica. Los estudios sobre los *qanun-s Rifeños* y sobre la danza son ambos de primera clase, pero es la anterior en particular que, en nuestra opinión, pone a Blanco en el primer plano de la actualidad como etnógrafo y al que vamos a estudiar ahora con más profundidad. Sin embargo, nuestras observaciones se limitan solamente al estudio publicado en 1939 del *qanun-s*, y no incluye el total del *corpus* de su otra obra no publicada anteriormente que trata los mismos temas que nosotros publicamos en 1975 (Hart/Blanco Izaga, 2 vols., 1975).

los Cánones Rifeños Comentados tiene quince capítulos, el primero es una introducción general mientras que los otros son ensayos, aunque no se refieren a ningún *qanun-s* en particular o específico. Como documentos, tratan de la pesca en la Bahía de al-Ocemas, con la división del agua de regadío de la llanura del mismo nombre que rodea esta bahía en el sur constituyendo así el estrecho de las zonas bajas del norte del territorio tribal de Ait Uriaguel, y con la caza y la división de lo conseguido en la misma, que normalmente suelen ser perdices y conejos. Los once capítulos restantes consisten en las fotocopias del *qanun-s* original en árabe, sus traducciones (que Blanco anota en el

prefacio y que fue hecha por un traductor oficial del ministerio, Juan Gómez Jaén) y los comentarios de Blanco. Se ha de señalar que aunque el derecho consuetudinario de las comunidades musulmanas, en contraste con la *shari'a*, es concebida en general como oral, o por lo menos no escrita, existiendo incluso entre los grupos marroquíes de habla beréber, numerosas excepciones individuales a esta regla; y es con estas excepciones (solamente por su calificación, para decirlo de una forma) con lo que el estudio de Blanco está relacionado. En cuanto al contenido, no excepcional en absoluto: la mayoría de los *qanun-s* consisten en listas de "prohibiciones", listas de diferente longitud, de ofensas y castigos, normalmente en forma de multas para ser impuestas sobre los infractores por la asamblea de ciudadanos. El *qanun-s* en el estudio de Blanco encaja totalmente con esta categoría.

Aunque dos documentos anteriores cortos del *qanun* relacionados con el agua de regadío datan de 1130 A.H/1737 C.E. respectivamente, y aunque uno de los *qanun-s* referente a la comunidad local (Thamasid, en el centro de Ait Uriaguel del territorio tribal) data de 1285/1868, gran parte del resto tiene lugar en un período posterior y datan de las primeras dos décadas del presente siglo. De este modo caen justamente en el período de 1898-1921 (agrupada en primer lugar por Bushta l-Baghdadi's, la expedición de castigo de contra los piratas de Bocoya y en segundo lugar por el comienzo de la guerra del Rif) a la cual los rifeños se refieren, posiblemente de forma retrospectiva, como *La Ripublik*. Este período precede inmediatamente a aquel de Muhammad bin Abd el-krim al-khattabi y su "estado republicano rifeño" (que no tenía ninguna conexión con la anterior administración de la *Ripublik*, a pesar de la similitud superficial en nomenclatura: cf. Hart 1976 (b), creado como una medida en tiempo de guerra a principios de 1923 durante la guerra del Rif de 1921-1926 contra España primero y después contra Francia. Era un período generalmente de agitación y violencia en Marruecos, y en particular en el Rif, aunque el colonialismo aún no se había implantado, no obstante detestaban su presencia. Una violenta resistencia a este colonialismo que ya se había producido en dos ocasiones previas en la parte más lejana al este, en 1893 y en 1909-1912, alrededor de Melilla y Nador, donde la ocupación española era más efectiva, estaba a punto de ocurrir en el interior de esta zona montañosa que se halla detrás de la Bahía y la Llanura de al-Océmas (que no surgió como ciudad hasta después de que se reformara el colonialismo de manera efectiva). Puesto que la mayor parte o

gran parte de esta zona interior en cuestión compone el territorio tribal de Ait Uriaguel, del cual saldrá pronto el líder de la resistencia rifeña ben Abd el-krim, es por lo tanto muy apropiado que todos, salvo dos de los *qanun-s* discutidos por Blanco emanaron de y están enfocados en distintas secciones de esta mismísima tribu. También datan todos ellos de este período de gobierno precolonial inmediato de las asambleas *aitharbi in*, de una serie de alianzas faccionales *Liff* tanto dentro de las tribus como extendiéndose un poco más allá de las fronteras tribales individuales, de una enemistad hereditaria tan grande como grandes eran las multas para el asesinato o cualquier otra infracción en caso de ser cometida en los mercados tribales, *suq-s*. Este ambiente violento, que muestra grandes diferencias institucionales de aquellas que predominan en el Yebal, está expresado de manera poderosa a lo largo de la obra de Blanco, como es la intensa y autodirigida vida de la comunidad Rifeña local, tal como está manifestada en los *qanun-s*, de Ait Uriaguel de las *jama'ath* (pl. de *jama'th*, del Arabe, *jama'a*, "asamblea" de Imhawren (sin fecha), Thamasid (1285/1868) y Thazurakhth (1336/1918).

Unos cuantos ejemplos serán suficientes. En el *qanun* de la sección Ait 'Abdallah, que data de 1335/1917, está legislado que todo aquel que cometa un asesinato en el mercado se le disparará en el acto si es detenido; pero si ya ha escapado como fugitivo buscando refugio en una sección o tribu vecina (cosa habitual que hacen los homicidas), se le multará con 2000 duros hassani y se incendiará su casa completamente por los miembros del consejo. La misma multa se aplicará si el homicida comete su crimen en los alrededores del mercado tanto en día de mercado (martes en este caso), el único día de tranquilidad y tregua durante la semana, o durante alguno de los días ya sea el inmediatamente anterior o posterior (en este caso lunes y miércoles); y si hay más de una persona involucrada en el asesinato, a cada uno se le multará con 2000 duros. En cuanto a las heridas, si ocurren bajo las mismas circunstancias, se multarán con la mitad de esta cantidad, solamente 1000 duros. *El qanun* de la sección Ait 'Adhiya, con fecha entre 1332/1914, es solamente un poco severo: de acuerdo con el convenio registrado entre los miembros de las ocho comunidades locales que pertenecen a esta sección, dicho convenio será más tarde santificado mediante el sacrificio ritual de dos toros en el santuario de Sidi-Hajj 'Amar en ar-Rabda, todo aquel que cometa un asesinato lejos del mercado o no delante de los testigos se le incendiará tanto su

casa como la de sus parientes, al igual que la imposición de una multa de 1000 duros impuesta por el *ait arbi 'in*, una multa que se doblará a 2000 duros si el asesinato es cometido en el mercado o delante de testigos. El anterior *qanun* de Ait khattab, el propio sector de ben 'Abd el-krim y el origen de su *nisba* de al-khattabi, que data de 1325/1907, baja la multa por asesinato en el mercado hasta 500 duros, de modo que entre esta fecha y la del *qanun* de Ait 'Adhiya, elaborado justo antes del comienzo de la primera guerra mundial, el Rif podía haber pasado por algo parecido a una inflación monetaria, un hecho económico que representa una de las pocas contingencias que no fueron recogidas en el extraordinario comentario de Blanco.

No obstante el talento de Blanco como etnógrafo probablemente alcanzan su punto culminante en su largo capítulo sobre la división del agua de regadío de los ríos Ghis y Nkur en la llanura de al-Ocemas (Blanco Izaga 1939:101-136; Hart/Blanco Izaga 1975, II: 350-3790). Esta es una obra maestra de análisis etnográfico, particularmente respecto a los derechos intermitentes e intercalados de un linaje intruso, regadío de una acequia en particular que emana del río Ghis, al igual que otros tres linajes, todos pertenecientes a sectores diferentes, tradicionalmente reciben agua de la acequia en cuestión: porque los modelos mediante los cuales los tres usuarios residentes del linaje dejan espacio al grupo intruso durante el período de escasez de agua, están revelados, paso por paso pero con cierta dificultad por, Blanco con un gran margen de fiabilidad (Blanco Izaga 1939:113-118; Hart/Blanco Izaga 1975, II: 363-367). Esto es tan bueno en su forma como su última descripción y discusión sobre la danza, tanto de las danzas tradicionalmente interpretadas por muchachas solteras, todas ellas con un velo puesto, entre el Ait Uriaguel durante la época de los matrimonios a finales de verano después de la recogida de la cosecha, y la danza de la guerra de los Ibarudiyen, tradicionalmente interpretada a pie por dos hombres de la misma tribu, mientras esgrimen y disparan sus armas de fuego. Esta danza fue declarada ilegal por 'Abd el-krim como una medida de tiempos de guerra para guardar munición, y desde entonces no se ha vuelto nunca a reanudar, ya que todas las armas de fuego había que entregarlas a las autoridades españolas una vez el Rif central fue efectivamente ocupado (Blanco Izaga, "Las Danzas Rifeñas", *Africa*, 59-60, 1946:547-551; cf. también Hart 1958:228-237). En resumen el coronel, Emilio Blanco Izaga fue el mejor

etnógrafo que ha producido la administración colonial española en el norte de Marruecos.

Como hicimos con Yebala, hemos aún de mencionar una de las fuentes españolas más importantes sobre la historia del Rif. En cuanto a la primera época islámica, el lector ha de consultar a Sánchez Pérez (1952), al igual que los estudios tribales monográficos históricamente orientados, realizados por Ghirelli sobre el Axt/Beni Tuzin (Ghirelli, 1955) y sobre Ait/Beni Yittuft (Ghirelli, 1956), asimismo a Vidal sobre el último grupo mencionado (Vidal, 1947). En cuanto a finales del siglo XIX y principios del XX, dos grandes fuentes están contenidas tanto en biografías del *Rogui* Marroquí o el pretendiente Bu Hmara (el hombre sobre la burra) primero por el comandante Luis Jiménez Benhamu (1949), en un largo artículo, y en segundo lugar, en forma de libro, por el coronel Eduardo Maldonado Vázquez, *El Rogui* (1952), cuyas dos colecciones adicionales de ensayo publicadas bajo un seudónimo, *et-tobyi* ("el artillero"), *Miscelánea Marroquí* (1953) y *Retazos de historia Marroquí* (1955), también vale la pena consultarlos. Las dos bibliografías de Bu Hmara están disponibles, en particular la de Maldonado, porque aunque está mal organizada y está escrita en un estilo enrevesado, además de no estar distribuida en capítulos y le falta el índice, el libro contiene información relevante que a nuestro entender no se puede hallar en ninguna otra fuente publicada.

La carrera de Bu Hmara empezó y acabó en la primera década del siglo XX y recientemente ha sido resumida de una manera muy concisa, en dos artículos por Dunn (1980-1981): aunque solamente siendo un "Yibli", un campesino o miembro de una tribu de Zarhun, Bu Hmara afirmaba a partir de 1902 ser el hijo del Sultán Mawlay al hassan I (1873-1894), y como tal pudo ganar muchos seguidores en la zona al rededor de tza para combatir a Mawlay 'Abd al-'Aziz, y luego luchar por el trono en Fez. Pero antes de que este último fuera expulsado por su propio hermano, Mawlay 'Abd al-Hafiz, en 1902, Bu Hmara, quien mediante su connivencia y sus maniobras contra el sultán, había ganado un apoyo financiero e incluso un apoyo militar por parte de los dos futuros protectorados, Francia y España. Allí, en septiembre del mismo año y en las orillas del río Nkur, le dieron una buena paliza los Ait Uriaguel, quienes estaban al lado del *makhzan* y quienes evidentemente reconocían el fraude que Bu Hmara era. Terminó capturado en Yebala, su zona de origen, por Mawlay 'Abd al-Hafiz el año posterior y luego lo pusieron en una jaula para darlo como comida a los leones de este

último. Lo que interesa son sus vicisitudes en el Rif, que están elaboradas de una manera detallada por Jiménez Benhamu y Maldonado, y que están también resumidos en una gran obra nuestra, que dedica todo un capítulo a los acontecimientos que tuvieron lugar en el Rif durante el período de la *Ripublik* (Hart 1976 (a): 355-368).

En cuanto a las ideas españolas contemporáneas o casi contemporáneas sobre Ben 'Abd al -krim y la guerra Rifeña, el mejor informe y el más amplio en todos los aspectos es sin lugar a dudas el del general Manuel Goded, *Marruecos: Las Etapas de la Pacificación* (1932), no obstante se puede conseguir otra información suplementaria en Oteyza (fecha aproximada 1923) sobre 'Abd al-krim y su tratamiento y el subsiguiente rescate de los muchos prisioneros rifeños capturados durante las primeras victorias españolas de 1921, en una obra temprana de Andrés Sánchez Pérez (fecha aproximada 1931), y un informe de cuatro volúmenes de carácter informativo pero no siempre seguro, elaborado por Hernández Mir (1926-1927) *Del desastre a la victoria*, tal como es vista evidentemente, desde el punto de vista español, del cual Tomás García Figueras, *Marruecos: La Acción de España en el Norte de África* (4ª ed. 1955), también realiza un resumen adecuado. Sánchez Pérez quien finalmente obtuvo el rango de general, también elaboró dos artículos más sobre 'Abd al-krim, (Sánchez Pérez 1950, 1973); y los dos contienen información e ideas de gran valor. No obstante, se ha de señalar que la mayor parte del resultado de carácter erudito relacionado con Ben 'Abd al-krim y la guerra del Rif solamente empezó a aparecer pasado un buen tiempo desde la fecha de la independencia de Marruecos y que poco si no nada era en español: Necesitamos citar, para la publicación, solamente Woolman (1968), cuyo análisis del informe militar español es realmente muy bueno, los dos volúmenes de Bu 'Ayyashi (de los tres proyectos de 1974) sobre la guerra Rifeña de liberación, en árabe y por un antiguo *qadi* de Ait Uriaguel que se convirtió en *qa'id* después de la independencia, una conferencia en 1973 en París sobre "'Abd al-krim et la Republique de Rif" (1976), nuestro trabajo sobre el líder rifeño dentro del contexto sociopolítico de su propia tribu Ait Uriaguel (Hart 1976 (a): 369-403), el estudio de Germain Ayache de los orígenes de la guerra Rifeña en Anwal en 1921, al igual que su artículo sobre la sociedad Rifeña y gobierno central de Marruecos, 1850-1920 (Ayache 1983-227), y finalmente el trabajo de Richard Pennel sobre *Un País con un gobierno y una bandera* (1986), que por muchas razones, es considerado por

nosotros como el mejor estudio de la guerra Rifeña que existe hasta esta fecha.

IV.

Ponemos punto final a este estudio de etnografía colonial en el protectorado español del norte de Marruecos, dicho estudio que ha requerido tener en consideración unas cuestiones históricas, con un comentario sobre uno de los más ambiciosos y, según nuestro parecer, uno de los trabajos menos oportunos que ese protectorado ha producido, el estudio de Tomás García Figueras y Rafael de Roda Jiménez contenido en tres volúmenes sobre *Economía Social de Marruecos* (1950-1955). La calidad de estos tres volúmenes funciona en un orden descendiente: El primero nos parece el mejor y el tercero el peor. Por ello algunas explicaciones vendrían muy bien aquí. García Figueras quien escribió mucho y cuya enorme y muy valiosa colección personal forma hoy en día la base, como ya hemos señalado, de la sección África y Mundo Árabe en la Biblioteca Nacional en Madrid, era en ese tiempo el Delegado de Asuntos Indígenas en Tetuán con un gran historial como interventor en la zona de Yebal, mientras que de Roda Jiménez, según podemos determinar, tenía pretensiones de llegar a ser un sociólogo. El volumen I (1950) resultado de sus esfuerzos conjuntos es realidad lo que debería haber sido la obra de Beneitz *Sociología Marroquí* (1952): una cobertura etnográfica general de toda la zona norte tal como era en tiempo de su publicación, unos años después de la segunda guerra mundial. El reportaje tanto de Yebala como del Rif está abundantemente ilustrado con fotografías bien seleccionadas: hay secciones detalladas sobre factores naturales y geográficos, factores humanos, factores espirituales, factores sociales, factores políticos, propiedad, trabajo, producción (en ningún sentido marxista sino rural, industrial y comercial) factores históricos y condiciones de existencia (incluyendo clases de vida) y cada sección tiene su propia bibliografía. Contiene gran parte de detalles que vienen en el libro de Beneitz, pero analíticamente es una producción más completa y hecha para una lectura más interesante, probablemente porque no está diseñada como un manual. Esto no quiere decir que carece totalmente de errores, sino que aún resiste y todavía merece la pena consultarla como un documento histórico.

Desafortunadamente no se puede decir lo mismo de los volúmenes II (1952) y III (1955) del mismo trabajo, ambos dedicados de manera amplia a nociones de economía y desarrollo político que estaban, incluso en el mejor de los casos, solamente en la fase de estudio cuando la independencia sorprendió a los autores en 1956. Son pretenciosos en el ámbito y ejecución, basándose en cuadros estadísticos que pudieran haber sido falsificados hábilmente también y sobre un material muy extraño pero ejemplar obtenido en su mayor parte de España; y podían haber parecido pretenciosos incluso si hubieran estado bajo los auspicios de un protectorado como el de Francia que había hecho mucho más, tanto cuantitativa como cualitativamente en el desarrollo económico de la zona sur de Marruecos mucho mayor que la que España tenía en la tan polémica cadena del norte. Para recordar, dado el mínimo desarrollo de la zona española en conjunto (puesto que tenía en el mejor de los casos, solamente un poquito más de cien kilómetros de carreteras asfaltadas en todo su territorio en el momento de la independencia), así que estos dos últimos volúmenes son de muy poca utilidad, y disminuyen el valor irrefutable del primero. Es triste el tener que pronunciar el veredicto: que bajo el régimen de Francia el desarrollo de la etnografía española y las ciencias sociales en general en la zona norte de Marruecos estaba a la par con su desarrollo económico, lo que viene a decir, salvo unas excepciones, mínimo sino es prácticamente nulo. También es penoso tener que señalar que esos miembros del ejército Español quienes practicaron este tipo de etnografía aficionada sin ser conscientes de que un mero aficionado raras veces puede aspirar al profesionalismo, y los estudios monográficos no pueden ir más allá de la etapa de usos, costumbres y supersticiones de la zona. No obstante ésto era un ingrediente esencial de la actitud paternalista que era muy característico del colonialismo en general.

BIBLIOGRAFÍA

- Abd el-Krim et la Republique du Rif*, Actes du colloque International d'études Historiques et Sociologiques, 18-20 Janvier 1973, París: Francois Maspero, 1976.
- ALBERGONI, G., and POUILLON, F., "Le Fait Berbere et sa Lecture Coloniale", in Moniot, H. (ed.), *Le Mal Voir*, Cahiers Jussieu 2, Collection

- 10/18, París: Union Generale d'Édition, Université de Paris VII, 1976: 349-396.
- AYACHE, G., *Les Origines de la Guerre du Rif*, París: Publications de la Sorbonne, and Rabat: Societe Marocaine d'Éditeurs Reunis (SMER), 1981.
- "Societe Rifaine et Pouvoir Central Marocain (1850-1920), in *idem*, *Études d'Histoire Marocaine*, Rabat: SMER, 1983: 199-227.
- BIN AZZUZ HAKIM, Muhammad, *Építome de Historia de Marruecos*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.
- *Glosario de Mil Quinientas Voces Españolas usadas entre los Marroquíes en el árabe vulgar*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)/Instituto de Estudios Africanos (IDEA), 1953.
- ✕ — *Refranero Marroquí*, tomo I, Madrid: CSIC/IDEA, 1954.
- ✕ — "Refranero agrícola de Gumara", *Cuadernos de Estudios Africanos*, 28, 1954: 65-68.
- ✕ — *Cuentos Populares Marroquíes*, tomo I: *Cuentos de animales*, Madrid: CSIC/IDEA, 1955.
- *Pensamientos y máximas de Sidi Abdurraman el Maxdub*, Madrid: CSIC/IDEA, 1955.
- ✕ — *Diccionario de Supersticiones y Mitos Marroquíes*, Madrid: CSIC/IDEA, 1958.
- *Folklore infantil de Gumara el Haila*, Madrid: CSIC/IDEA, 1959.
- ✕ — "Leyendas y tradiciones de Gumara", *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, XIV, 53, 1960: 41-84.
- BENEDICTO PÉREZ, F., "Trabajadores rifeños en Argelia", Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores, 1948, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 1949: 5-17.
- BENEITEZ CANTERO, V., *Sociología Marroquí*, euta: Imprenta Imperio, 1952.
- BERNALDO DE QUIRÓS, C., y ARDILA, L., *El Bandolerismo Andaluz*, Madrid: Ediciones Turner, 1978.
- BIDWELL, R., *Morocco under colonial Rule: French administration of Tribal Areas, 1912-1956*, London: Frank Cass, 1973.
- BLANCO IZAGA, E., *La vivienda rifeña*, Ceuta: Imprenta Imperio, 1930. ✕
- *El Rif (2ª parte: La ley Rifeña)*. *Los Cánones rifeños comentados*, Ceuta: Imprenta Imperio, 1939.
- "Las danzas rifeñas", *África* (Madrid), V., 55, 1946. ✕
- "Política Africana", *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, I, 1946: 43-56.
- BRUNEL, R., *Le Monachisme errant dans l'islam: Sidi Heddi et les Heddawa*, Publications de L'Institut des Hautes Etudes Marocaines, XLVIII, París: Larose, 1955.
- AL-BU AYYASHI, H. A., *Harb ar-Rif at-Tahririyawa Marahil an-Nidal*, 2 vols., Rabat: Privately Printed, 1935/1975.

- CABELLO ALCARAZ, J., *Apuntes de Geografía de Marruecos*, Tetuán: Editora Marroquí, 1950-1951.
- *Historia de Marruecos*, Tetuán: Editorial Casado, 1953.
- CAPDEQUI Y BRIEU, M., Yebala: *Apuntes sobre la zona occidental del protectorado marroquí español*, Madrid: Editorial San Fernando, 1923.
- CARO BAROJA, J., *Estudios Saharianos*, Madrid: CSIC/IDEA; 1955, Ed. Gijón: Jucar, 1990.
- “Una encuesta en Gomara: Historia y tradición”, *Estudios magrebíes*, Madrid: CSIC/IDEA, 1957: 123-151.
- ✕ COON, C. S., *Tribes of the Rif*, Harvard african studies, IX, Cambridge, Mass: Peabody Museum, 1931.
- ✕ — *Flesh of the Wild Ox: a riffian chronicle of high valleys and long rifles*, New York: William Morrow, 1932.
- ✕ — *The Riffian*, Boston: Little, Brown, 1933.
- *The races of Europe*, New York: MacMillan, 1939.
- *Caravan: The story of the Middle East*, 2nd Revised ed., New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- DUNN, R. E., “Bu Himara’s European connexions: The Commercial relations of a moroccan Warlord”, *Journal of African History*, XXI, 1980: 235-253.
- “The Bu Himara rebellion in Northeast Morocco: Phase I”, *Middle Eastern Studies*, XVII, 1, 1981: 31-48.
- FOGG, W., “A tribal market in the spanish zone of Morocco”, *África* (London), XI, 4, 1983: 428-445.
- “Villages, tribal markets and towns: some considerations regarding urban development in the spanish and international zones of Morocco”, *Sociological Review*, XXXII, 1940: 85-107.
- “The organizations of a morrocan tribal market”, *American Anthropologist*, n.s., 44, 1, 1942: 47-61.
- FORBES, R., *The Sultan of the mountains: The life story of Raisuni*, New York: Henry Holt, 1924.
- GARCÍA FIGUERAS, T., *Del Marruecos feudal: Episodios de la vida del Cherif Raisuni*, Madrid, Barcelona and Buenos Aires: Compañía Ibero-americana de publicaciones, 1930.
- “Un cabecilla de Yebala: Ahmed ben Mohamed el Hozmari El Jeriro”, *Miscelánea de estudios sobre Marruecos*, vol. III, Tetuán: Editora Marroquí, 1953: 73-118.
- *Marruecos: la acción de España en el Norte de África*, Tetuán: Editora Marroquí, 1955.
- *España y su protectorado en Marruecos (1912-1956)*, Madrid: CSIC/IDEA, 1957.
- GARCÍA FIGUERAS, T., y DE RODA JIMÉNEZ, R., *Economía social de Marruecos*, 3 vols., Madrid: CSIC/IDEA, 1950-1955.

- GHIRELLI, A., *Monografía de la Kabila de Beni Tuzin*, Mdríd, 1923. ✕
- “Monografía de la Cabila de Bokoia”, *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, VIII, 32, 1955: 27-83. ✕
- “Apuntes sobre la Cabila de Beni Iteft”, *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, IX, 1956: 7-56. ✕
- GIL GRIMAU, R., and bin Azzuz Hakim, M., *Que por la rosa corrió mi sangre*, Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, 1977. ✕
- GIL RUIZ, S., *Prisioneros en el Rif*, Melilla: Marfe, 1990.
- GODED, M., *Marruecos: Las etapas de la pacificación*, Madrid, Barcelona y Buenos Aires: Compañía Ibero-americana de publicaciones, 1932. ✕
- HART, D. M., “An ethnographic survey of the riffian tibe of Aith Waryaghar”, *Tamuda*, II, 1, 1954: 51-86.
- “An Imarah in the central Rif: The Annual Pilgrimage to Sidi Bu Khiyar”, *Tamuda*, V, 2, 1957: 239-245.
- “Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the central Rif”, *Tamuda*, VI, 2, 1958: 171-237.
- *The Aith Waryaghar of the central Rif: An Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology, n° 55, Tucson: University of Arizona Press, 1976.
- “De ‘Republik’ a Republique: Les Institutions sociopolitiques rifaines et les reformes d’Abd el-Krim”, in *Abd el-Krim et la Republique du Rif*, Actes du Colloque International d’ Etudes Historiques et Sociologiques, 18-20 Janvier 1973, París: Francois Maspero, 1976.
- *Banditry in Islam: Case studies from Morocco, Algeria and the Pakistan North-West frontier*, MENAS studies in Continuity and Change, Outwell, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, 1987.
- HART/BLANCO IZAGA, *Emilio Blanco Izaga: Colonel in the Rif*, Ethnography Series, HRAFlex Books, 2 vols., New Haven: HUMAN Relations Area Files, 1975.
- HART, D. M., y EROLA, J. R., “Riffian Morals”, in Ferm, V., *Encyclopedia of Morals*, New York: Philosophical Library, 1956: 481-490. ✕
- HATIM, R., “Marruecos, mito y realidad: El Oriente y el Rif”, in Morales Lezcano, V., *Africanismo y Orientalismo español*, in *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Anejo al volumen XI, Madrid: Instituto de Cooperación con el mundo árabe, 1990: 131-148.
- HEINEMEIJER, W. F., AMERSFOORT, J. M. M., et al., *Partir pour rester: incidens d’ emigration ouvriere a la campagne marocaine*, Institut Socio-geographique del’Universite d’Amsterdam, Amsterdam: IMWOO/NUFFIC/projets REMPLOD, 1977.
- HERNÁNDEZ MIR, F., *Del desastre a la victoria (1921-1926)*, 4 vols., Madrid: Fernando Fe, 1926-27. ✕

- HOURORO, F. M., *Sociologie politique coloniale au Maroc: Cas de Michaux-Bellaire*, Casablanca: Afrique Orient, 1988.
- Intervenciones militares de la región de Yebala central, *Memoria relativa a las Kabilas que integran esta región*, Tetuán: Casa Gomariz, 1934.
- JAMOUS, R., *Honneur et Baraka: Les structures sociales traditipnelles dans le Rif*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- JIMÉNEZ BENHAMU, L., "Bu Hamara", Conferencias desarrolladas en la academia de interventores durante el curso de 1948, Tetuan: Delegación de Asuntos Indígenas, 1949: 157-215.
- ✕ JOSEPH, R., y Joseph, T., *The Rose and the Thorn: Semiotic structures in Morocco*, Tucson: University of Arizona Press, 1987.
- ✕ KOLLER, Padre Ángel, O. F. M., *Los bereberes morroquies: Estudio Etnológico*, Tetuán: Instituto General Franco/Editora marroquí, 1952.
- LAARBI, A. M., "Contribución para la comprensión del africanismo español", *Aldaba*, VIII, 15, (Melilla), 1990: 83-88.
- LOBERA GIRELA, C., *Memoria sobre la organización y funcionamiento de las oficinas de asuntos árabes en Argelia: Proyecto de bases para la creación de organismos análogos en las plazas en el Norte de África*, Melilla: Tipografía "El telegrama del Rif", 1905.
- LÓPEZ GARCÍA, B., "Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un Gremio escaso y apartizado", in Morales Lezcano, V., *Africanismo y Orientalismo Español*, in *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, anejo al Volumen XI, Madrid: Instituto de cooperación con el mundo árabe, 1990: 35-69.
- LLORD O'LAWLOR, M., "Un canon Bereber Tripartito", *Tamuda*, V, 2, 1957: 305-309.
- MALDONADO VÁZQUEZ, E., *El Roqui*, Ceuta: Imprenta Imperio, 1952.
- (pseud. Et-Tabyi), *Miscelánea Marroquí*, Tetuán: Instituto General Franco/Editora Marroquí, 1953.
- (pseud. Et-Tabyi), *Retazos de Historia Marroquí*, Tetuán: Instituto General Franco/Editora Marroquí, 1955.
- "Constantes Norteafrikanos", *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, XVI, 61, 1962: 47-62.
- ✕ MARTOS DE CASTRO, J., "Lo bereber en Marruecos y sus relaciones con lo íbero", in Alta comisaría de España en Marruecos, *Labor de España en África*, Barcelona, 1046: 309-333.
- ✕ DE MAS, P., *Marges marroquines: Limites de la cooperation au Developpement dans une Région peripherique. Le cas du rif*, The Hague: NUFFIC/IMWOO/Project REMPLD, 1978.
- DE MAS, P., PASCON, P., y VAN DER WUSTEN, H., *A balance of curses and blessings: Government policy and development in Beni Bou Frah*, Social-Geographisch Institut, University van Amsterdam, paper n°1, 1981.

- MICHAUX-BELLAIRE, E., *Quelques tribus de montagne de la region du Habt*, in *Archives Marocaines*, XVII, París: Honore Champion, 1911.
- MIKESELL, M. W., "The role of tribal markets in Morocco: Examples from 'Northern Zone'", *Geographical Review*, 48, 1958: 494-511.
- *Northern Morocco: A Cultural Geography*, University of California publications in Geography, Vol. 14, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.
- MONTAGNE, R., *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc: Essai sur la transformation politique du groupe Chleuh*, París: Félix Alcan, 1930.
- *La vie sociale et politique des berberes*, París: Editions du comite de l'Áfrique française, 1931.
- *The berbers: Their social and political organization*, Translated with introduction by Seddon, D., London: Frank Cass, 1973.
- *Regards sur le Maroc: Actualite de Robert Montagne*, París: Centre des Hautes Etudes sur l'Áfrique et l'Asie moderne, 1986.
- MONTEIL, V., Collection "Petite Planete 2", París: Editions du Seuil, 1962.
- MORALES LEZCANO, V., *España y el Norte de África: El protectorado de Marruecos (1912-1956)*, Madrid: Universidad Nacional de educación a distancia, 1984.
- OJEDA DEL RINCÓN, J., "Las tribus nómadas de Beni Buiahi y Metalza", Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores, 1951-1952, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 1952: 85-112.
- *La Kabila de Beni Tuzin: Estudio Económico-Social*, ms., 1954.
- PANIAGUA Y SANTOS, J. M., "Notas sobre el derecho consuetudinario de la propiedad en el Rif", *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, IV, 1948: 7-44.
- *La Prescripción y el Retracto en el derecho consuetudinario del Rif*, Madrid: CSIC/IDEA, 1950.
- PASCON, P., y VAN DER WUSTEN, H., *Les Beni Bou Frah: Essai d'Ecologie sociale d'une vallee rifaine (Maroc)*, Rabat: Institut Universitaire de la Recherche Scientifique (IURSO), Institut Agronomique et Veterinaire Hassan II (INAV), Amsterdam: Faculte de Geographie Sociale de l'Universite d'Amsterdam, 1983.
- PENNELL, C. R., *A Country with a government and a flag: The Rif war in Morocco, 1921-1926*, Outwell, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, 1986.
- PEREDA ROIG, C., *Los Hórreos colectivos de Beni Sech-yel*, Ceuta: Imprenta Imperio, 1939.
- POUILLON, F., "Du savoir malgre tout: La connaissance coloniale de l'extreme-Sud Tunisien", in Vatim, J. C., *Connaissances du Maghreb: Sciences sociales et colonisation*, París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1984: 79-93.

- ✕ RODRÍGUEZ AGUILERA, C., *Manual de derecho de Marruecos*, Barcelona: Bosch, 1952.
- ✕ RODRÍGUEZ EROLA, J., "Los Chorfa Ajamelichen", Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores, 1951-52, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 1952: 49-84.
— *El candidato del Alto Guis (Beni Uriagel): Estudio Económico-Social*, ms., 1953.
- RUIZ ORSATI, R., "La Kabila de Uadras", *Boletín Oficial de la zona de influencia española en Marruecos*, May 10-25, 1913.
- SÁNCHEZ PÉREZ, A., *La acción decisiva contra Abd el-Krim*, Toledo: Sebastián Rodríguez, n. d., 1931.
- ✕ — "Zocos de mujeres en Beni Urriagel", *África*, Madrid, 1943: 22-23.
— "Abd-el-Krim". Selección de conferencias y trabajos realizados por la academia de interventores durante el curso 1949-50, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 1950: 59-76.
— "Aprovechamientos comunales y formas de cooperación en el Rif", Selección de conferencias pronunciadas en la academia de interventores durante el curso 1950-51, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 1951: 95-104.
— "Datos históricos sobre ciudades rifeñas", Selección de conferencias y trabajos realizados durante el curso de interventores 1951-52, Tetuán: Delegación de Asuntos Indígenas, 1952: 29-47.
— "Abd-el-Krim", *Revista de Historia Militar*, XVII, 34, Madrid, 1973: 123-157.
- ✕ SEDDON, D., *Moroccan peasants: A century of change in the Eastern Rif, 1870-1970*, Folkestone, Kent: Dawson, 1981.
- TOUCEDA FONTENLA, R., *Los Heddaua de Beni Arcos y su extraño rito*, Tetuán: Instituto General Franco/Editora Marroquí, 1955.
- URIARTE, *Cofradías religiosas en Yebala y diversas Yaifas de Xorfas, Zauias y Santuarios*, Ceuta: Imprenta Imperio, 1932.
- ✕ VALDERRAMA MARTÍNEZ, F., *Manual del maestro español en la escuela marroquí*, Tetuán: Editora marroquí, 1955.
- ✕ VIDAL, F. S. "Ensayo sobre lingüística en el Rif Occidental", *África*, Madrid, 46-47, 1945: 32-37.
— "Breve historia de la Biblia de Beni Itteft", *África*, Madrid, 61-62, 1947: 49-54; 66-67, 1947: 32-39.
— "Religious brotherhoods in Moroccan politics", *Middle East Journal*, IV, 4, 1950: 427-446.
- WOOLMAN, D. S., *Rebels in the Rif: Abd el-Krim and the Rif rebellion*, Stanford: Stanford University Press, 1968.

LO PROHIBIDO, LA VIOLENCIA Y LA BARAKA. EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA EN EL MARRUECOS TRADICIONAL

RAYMOD JAMOUS

Nuestro objetivo, en esta comunicación, será la de mostrar cómo un grupo segmentario, el de los Iqar'iyyen (confederación de tribus del Rif oriental), define su pertenencia a una comunidad político-religiosa, la de Marruecos frente a la que está situado el Sultán, llamado también *Emir el Mu'minin*, "el comendador de los creyentes"¹.

En la literatura sobre el Marruecos precolonial, a menudo se ha conceptualizado las relaciones entre la autoridad central y los grupos rurales de las montañas como una oposición entre el *Bled el Makhzen* y el *Bled el Siba*, entre las zonas controladas por el Sultán y su administración-ejército o *Makhzen* y las zonas de las tribus en "disidencia institucionalizada", negándose a reconocer y a someterse a la autori-

¹ Este artículo retoma algunos aspectos de mi trabajo antropológico sobre la sociedad iqar'iyyen precolonial publicado en: *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme, 1980. Tengo que agradecer a todos los que han hecho posible este trabajo: el Center for Comparative Studies for Technological Development and Social Change (University of Minnesota) que financió esta investigación; los miembros del RCP 436, en especial a los señores Louis Dumont, Daniel de Coppet y la señora Cécile Barraud por su preciosa ayuda en la elaboración de los temas de este trabajo; al profesor Ernest Gellner y a los miembros de su seminario por sus observaciones y sus sugerencias. Y por último, tengo que reservar una mención especial para mi esposa, Marie-José a quien se debe gran parte de este trabajo.

dad del soberano marroquí. Para estas tribus, el término *siba* indicaba su voluntad de conservar su particularismo, sus instituciones y su identidad social, defendiéndolos por la fuerza contra un orden externo fundado a través de otros principios con los cuales no se identificaban. Los autores a favor de esta perspectiva de análisis, subrayan que estas mismas tribus que se niegan violentamente a someterse a las ordenes del Sultán, le reconocen sin embargo una autoridad religiosa, especialmente una *baraka* de la cual depende la prosperidad del país. Nuestra intención será mostrar cómo esta concepción de las relaciones entre tribus y Sultán están lejos de corresponderse con la ideología *iqar'iyen*. Por ello, la identidad local y la identidad marroquí no son antinómicos sino al contrario, se articulan en el seno de una totalidad estructurada de la cual el Sultán es la ley y la seguridad. En este contexto, la violencia y la *baraka* no se oponen sino al contrario están unidas y permiten, además, definir el estatus del Sultán como la relación de éste con las tribus. Para situar mejor esta ideología del sultanato tradicional en sus relaciones con los grupos locales, hay que evocar cómo estos conciben su identidad social².

I. EL HONOR Y LA SANTIDAD

Los *iqar'iyen* constituyen un importante grupo de sedentarios que viven en un territorio exiguo (100 km²) y en gran parte montañoso. Su estructura segmentaria tradicional permite diferenciar seis niveles: confederación de tribus, fracciones, comunidades territoriales, barrios y hogares. Los segmentos del nivel uno al cuatro son únicamente unidades territoriales; por lo contrario, el barrio y el hogar delimitan, a la vez, unidades territoriales y grupos agnáticos. Entre los *iqar'iyen*, existen diferentes patrilinajes de *chorfa* (singular *cherif*): grupos de hombres reconocidos como descendientes del Profeta, que residen en un territorio-santuario y tienen un estatus social particular. La oposición y las relaciones entre los grupos segmentarios laicos y los patrilinajes *chorfa* sólo se pueden comprender con referencia a los valores del honor y de la *baraka* o "bendición divina" que deben reivindicar respectivamente estos dos tipos de unidades sociales.

² Para un análisis más detallado, véase: *Honneur et Baraka*,...

I.1. El honor y el intercambio de violencia

El honor (*r'ird*) es, en primer lugar, el ejercicio de autoridad en las áreas denominadas de lo prohibido o del *haram*: el territorio para los grupos segmentarios, la mujer, el hogar y la tierra para cualquier miembro de estos grupos. Se sitúa, así, pues, en dos niveles: colectivo (hablaremos del *r'ird* de tal o como grupo) e individual (diremos que esta o aquella persona es un *ariaz*, literalmente "hombre" de honor). En este contexto, la tierra tiene una particular importancia, pues permite distinguir tres categorías de individuos: los músicos y los judíos que no pueden poseer tierras de ninguna manera y representar el papel del honor; los hijos del cabeza de familia y los protegidos de éste último que están en una posición de espera, es decir, el jefe de familia poseedor de tierra es el único hombre responsable respecto al honor y es el único que puede, por este hecho, jactarse de ser miembro completo de los grupos segmentarios.

Pero no es suficiente, para los grupos y los individuos, establecer su autoridad en las áreas de lo prohibido. El honor indica que los hombres se enfrentan a lo que llamamos los intercambios de violencia, y que son de tres tipos: torneos oratorios, derroches ostentatorios, asesinato y violencia física. Todos estos elementos atentan contra el área de lo prohibido de los otros. *R'ird* no sólo significa honor, sino también "invitar", "provocar", "desafiar", "oponerse violentamente". Este conjunto de intercambios del desafío y del contradesafío pueden producir la muerte violenta o simbólica (cualquier persona que no destaque en el desafío, se humilla y puede incluso verse obligado a exiliarse). El asesinato y la violencia física constituyen formas de intercambios. En efecto, transgredir el área de lo prohibido del otro no es negar el valor de este último y del bien que posee, sino al contrario ya que aquí sólo se agrade a lo que es digno del ser y se le invita a responder. El contradesafío no es sólo una venganza, un medio para sancionar al agresor que atentó contra la integridad de un grupo o de un individuo, sino es sobre todo un medio para reconocer el valor del agresor y para afirmar el suyo respondiéndole.

Los intercambios de violencia se manifiestan, en primer lugar, en la oposición segmentaria. Esta oposición ha sido descrita suficientemente en la literatura antropológica por lo que no es necesario volver a hablar del tema³. Simplemente, señalaremos el proverbio árabe que

³ E. Durkheim: *De la division du travail social*. Lib. Alcan, 1902; E.E. Evans-Pritchard: *The Nuer*. Oxford University Press, 1940.

explicita la regla: "Yo contra mis hermanos, yo y mis hermanos contra mis primos, yo, mis hermanos y mis primos contra todo el mundo". Estos intercambios toman las formas esencialmente de incursión, de combate simulado, de torneos oratorios de escarnios y de derroches ostentatorios para sí. Se inscriben en oposiciones sin principio ni fin.

Los desafíos y los contradesafíos pueden escapar de la regla segmentaria y pueden implicar en la oposición de patrilinajes cual es su distancia segmentaria. Se manifiestan, esencialmente, a través de los derroches ostentatorios hacia otros, a través de los torneos oratorios nobles y sobre todo, a través del asesinato. Estos intercambios destacaron tanto de manera colectiva -el honor de los patrilinajes está en juego- como de manera individual: los cabezas de familia tomaban el desafío o el contradesafío cuando sus parientes cercanos o ellos mismos habían sido agredidos. En este contexto, el patrilinaje constituye el nivel privilegiado del honor de grupo y, también, el lugar de competición para el honor individual. La igualdad segmentaria puede ser criticada severamente por el surgimiento del "gran hombre" o *amghar* que controla todos los intercambios de violencia de su patrilinaje. Este "gran hombre", hombre de prestigio, muy puntilloso en cuanto al honor de su familia y de su grupo agnático, sólo puede adquirir su posición forzando a sus agnados a venderle una parte de su tierra. Apropiándose de estos bienes raíces, sólo acapara bienes económicos pero sitúa, bajo su autoridad, las áreas de lo prohibido de sus agnados. Estos reconocen la pérdida de lo que constituye su identidad, su "fuerza", su honor yendo a pedir a este hombre que se convierta en su "gran hombre".

Algunos de estos "grandes hombres" mantienen su posición hasta su muerte; otros son asesinados violentamente por alguno de sus agnados que fueron desposeídos de su tierra. Su desaparición es, en todos los casos, la ocasión para recuperar sus bienes raíces y de restablecer la igualdad segmentaria en el interior del patrilinaje. La posición de "amghar" no se hereda y no es posible hablar, a este respecto, de aristocracia guerrera. Un patrilinaje puede existir sin "amghar" y cuando éste llega a ocupar el principal papel en escena, sólo es por un tiempo limitado. Una vez que este breve intermedio finaliza, el juego segmentario recupera sus derechos.

De esta forma los Iqar'iyeen reconocen tanto la igualdad segmentaria como la desigualdad política concretizada por la presencia de estos hombres de poder que son los "amghar". Antes de escoger entre los

dos modelos de relaciones, nos pareció más conforme con la realidad de los Iqar'iyeen situarlos el uno en relación al otro. Para recuperar la terminología de L. Dumont⁴, podemos establecer una relación jerárquica entre estos dos modelos para caracterizar el sistema del honor. La igualdad segmentaria constituye, en efecto, el englobe del poder que es su contrario. Esto quiere decir que en el honor, el intercambio como lugar de la relación, sobresale y engloba la afirmación de los individuos. Se inscribe en un tiempo infinito y repetitivo cuando el poder sólo puede abrirse paso temporal en la vida social.

Pero el análisis del honor es insuficiente para caracterizar globalmente el sistema social local. En efecto, los Iqar'iyeen son conscientes de que el intercambio de violencia sólo arrastra a los hombres hacia la muerte. Es porque hacen referencia constantemente al valor de la *baraka* o "bendición divina" como poder de vida para fundar la sociedad en su permanencia. Esto se manifiesta en la mediación de los *chorfas* en el momento de los intercambios de violencia.

1.2. La mediación y la paz de Dios

Como dijimos, los patrilinajes de los *chorfas* viven entre las tribus en territorios-santuarios llamados *horm* o prohibido. Cualquier hombre que se refugie en un *horm* estará bajo la protección de uno de estos grupos santos y de Dios. El perseguir, esto es, cometer un acto sacrilego que se volverá contra su autor. Los *chorfa* deben tener una conducta pacífica en todas las circunstancias. Son llamados *ahl el baraka* o "familia de la bendición divina". Aunque en principio todos sean susceptibles de ser favorecidos por Dios por el hecho de que son de la familia del Profeta, sólo algunos, de entre ellos, son reconocidos como receptores de esta "fuerza divina" que les permite trascender del orden social y natural en el cual viven los laicos.

En los patrilinajes laicos, los grupos se definen, en primer lugar, por su honor y por la competencia con otros grupos del mismo nivel. El surgimiento provisional de un *amghar* no cambia en nada el estatus de los grupos segmentarios. No hay descendencia de *amghar*. Por lo

⁴ L. Dumont: *Homo Hierarchicus*. Gallimard, Edition Tel, 1979.

contrario, en los linajes de los descendientes del Profeta, la existencia y la continuidad del grupo sólo está asegurada a través de la sucesión de los *chorfa de la baraka*. Estos permiten, a este grupo religioso, mantener su estatus a través del tiempo. En definitiva, no hay linaje de *chorfa* sin esta sucesión de santos.

Cuando el modelo segmentario se establece en la relación entre hermanos, la existencia de los linajes de *chorfa* se basa en una relación jerárquica análoga al existente entre Dios y los creyentes, entre un padre y su hijo. En efecto, los laicos deben respetar y reconocer la superioridad espiritual de los *chorfa de la baraka*. No pueden atacarlos sin arrastrar la maldición divina. El acto transgresivo sólo se puede concebir como acto sacrilego que se vuelve siempre contra su autor.

Entre el honor de los grupos laicos y la *baraka*, podemos establecer una serie de oposiciones:

Honor	Baraka
Tribus laicas	Patrilinajes <i>chorfa</i>
Conducta violenta	Conducta pacífica
Asesinato	Violencia espiritual para sancionar un acto sacrilego
<i>Amghar</i> (existencia temporal en el patrilinaje)	<i>Cherif de la baraka</i> (condición de continuidad y de la permanencia del patrilinaje)
Modelo dominante: la relación segmentaria (relación horizontal entre hermanos iguales)	Modelo dominante: la relación de sumisión espiritual (relación vertical entre un superior (padre, <i>cherif</i> , Dios) y un inferior (hijo, laico, creyente)

La relación entre honor y *baraka* se concretiza en la mediación de los *chorfa* durante los intercambios de violencia. Estos hombres santos no intervienen en el ciclo de violencia a no ser que sean llamados para ello, generalmente después de un asesinato. No son ni jueces ni árbitros y no pueden imponer su solución al conflicto. Al contrario, deben esforzarse en reconciliar a los dos grupos que se enfrentan. Esto supone persuadir al asesino para pagar la *diyith* o "precio del

asesinato" -generalmente pagado con monedas del Sultán- y al grupo de la víctima a aceptar esta compensación antes que vengarse. El éxito de su mediación se considera como una manifestación de su *baraka*. El acuerdo concluido se confirma a través de un ritual de paz que consiste, esencialmente, en hacer el '*ar*', es decir, sacrificar un cordero en el territorio del grupo de la víctima que no puede ya perseguir al asesino sin arrastrar la maldición divina. Los *chorfa* bendicen a los dos grupos y les anuncian que la paz les conducirá a la prosperidad.

La mediación así pues, es este momento en el que se pasa de las relaciones del honor a las de la *baraka* que predominan. Aún más, este cambio de nivel en el plano de los valores sólo puede hacerse si la *baraka* afirma su superioridad en el juego del honor. En efecto, no podemos concebir que los *chorfa* fracasen en su mediación ya que entonces esta sería la prueba de que no tienen esta fuerza divina de la que se valen. Pero la mediación se interpreta también en el plano del honor y lleva en ella el germen de la reanudación de los intercambios de violencia. Esto se ve en el pago de la compensación y en el ritual del '*ar*'.

En el seno de los Iqar'iyyen, sólo un muerto vale otro muerto. Esto significa que el pago del precio del asesinato introduce una duda en cuanto al honor de los dos grupos que se enfrentan: el asesino se hecha para atrás después de haberse retado, los agnados de la víctima aceptan reemplazar a este último por un sucedáneo de muerto. Por otro lado, el '*ar*' significa tanto el sacrificio como la vergüenza. Como sacrificio, es decir, como matar a una víctima animal (sustituye a una víctima humana en este caso al asesino) en el territorio del asesinado, en el área de lo prohibido de su grupo, hace del asesino un hijo simbólico de los agnados del muerto que deben en tal caso perdonarle. Como vergüenza, indica que las dos partes no tienen una conducta digna del honor que reivindican: el asesino debió "sacrificar" su calidad de *ariaz*, hombre de honor, para no ser matado, y los agnados de la víctima aceptan como pariente simbólico a este mismo que mató en la tierra de ellos. Así en un doble plano, la compensación y el '*ar*', la vergüenza persiste a pesar de la predominancia de la *baraka*. La paz de Dios sólo puede ser en este caso una tregua.

El sistema social local de los Iqar'iyyen implica la necesaria separación y complementariedad jerárquica entre honor y *baraka*, entre igualdad

segmentaria y una relación de subordinación espiritual, entre lo que sobresale del asesinato, esta matanza de hombres, y lo que es del orden del sacrificio, esta matanza de animales domésticos sustituidos por los hombres llevando la donación de la vida por lo Divino. Se ve en este contexto, la importancia particular del área de lo prohibido, como "umbral" que permite la articulación de los dos valores.

II. LA VIOLENCIA Y LA BARAKA DEL SULTÁN

El Marruecos tradicional, tal y como lo representan los Iqar'iyen, es una comunidad musulmana al frente de la cual está situado el Sultán. Desde el siglo XVII, este último descendía de una rama de *chorfa*: los Alauitas. El primer soberano de la dinastía, Mulay Rachid tomó el poder a los Sa'adiens, otro grupo de *chorfa* que reinaba desde el siglo XVI. Su medio-hermano, Mulay Ismael le sucedió y reorganizó el *Makhzen*, es decir, la administración y el ejército que habían establecido los Sa'adiens. El *Makhzen* controlaba directamente las principales ciudades del sultanato y las zonas que los rodeaban. Pero no era lo mismo en la mayor parte del mundo rural. Aquí, el Sultán se contentaba con escoger entre las personalidades locales al que representaría a nivel de la tribu. Este hombre llamado *qaid* tenía por misión principal recoger los impuestos e impedir cualquier revuelta.

Para comprender como los Iqar'iyen representaban el estatus del Sultán y su relación con él, hay que analizar su descripción de la sucesión al trono. Es interesante indicar en qué contexto los datos siguientes han sido recogidos y por qué es por este cauce por el que hemos podido situar el marco global marroquí. En efecto, intentar que hablen los viejos informadores sobre la relación con el Sultán y con el *Makhzen* fue decepcionante. No veían el interés para hablar en términos generales de este problema. Se hacen especialmente más locuaces cuando se trata de comentar las ceremonias de bodas durante las cuales el joven casado es llamado *muray-es-sultan*, "nuestro señor el sultan" y representa el papel del nuevo soberano que accede al trono en una serie de rituales. En realidad, es en este contexto en el que cuentan los relatos místicos de los que trataremos más tarde. Este conjunto de datos ideológicos permite situar con precisión lo que es la relación entre violencia y la *baraka* a nivel global marroquí.

II.1. La accesión al trono

En principio un Sultán que reina, designa su sucesor. Esto no significa que lo nombre él mismo, sino que reconoce la elección de Dios. Esta designación no garantiza por tanto que el sucesor suba al trono. Otro pretendiente puede imponerse y reinar en su lugar. Es admisible que un soberano que reina, pueda ser destituido y reemplazado por un pretendiente del linaje *alauita* imponiéndose por la fuerza y manifestando una fuerte *baraka*. A este respecto, se da el ejemplo de Mulay Hafid, que en 1908, ocupó el lugar de su hermano Mulay Abdelaziz.

La sucesión de un Sultán fallecido, como la usurpación del trono por un pretendiente, implica la conquista del poder por la fuerza ya sea, a nivel simbólico, la superioridad de la *baraka* del nuevo soberano. La analogía entre estas dos formas de accesión a la función de Sultán puede ser planteada aún más lejos. La muerte del Sultán conlleva un periodo de anarquía. Asimismo, es la continuación de un largo periodo de agitación, signo de la anarquía que existe en el sultanato, implicando que el pretendiente puede destronar al soberano que reina y ocupar su lugar. Cuando la noticia de la muerte del Sultán se hace pública, sus súbditos le lloran. Pero rápidamente las tribus entran en rebelión (*siba*) y rehusan reconocer cualquier autoridad del exterior. Los *qaid* son, a veces, obligados a ocupar el partido de los rebeldes, otras veces, depuestos, desterrados, y a veces asesinados. Los saqueadores salen de sus guaridas, para robar, secuestrar y matar a los viajeros. La inseguridad en el país es tal que los hombres vacilan en salir de sus casas, y sobre todo, en aventurarse en el territorio de otra tribu. La violencia y las masacres amenazan, incluso, la supervivencia de algunos grupos. El *estatus quo* entre tribus es amenazado.

En el *Makhzen*, las intrigas se desarrollan rápidamente. Diversos pretendientes procuran cortar el paso al sucesor designado. Unos y otros obtienen el apoyo de una u otra tribu, de una u otra facción del ejército; de los conflictos sangrientos se ocupan sus seguidores. Algunos informadores añaden que los pretendientes al trono conspiraban con los "infieltes" para obtener su ayuda militar.

Este período de anarquía dura hasta que el sucesor designado o uno de sus ribales se imponga por la fuerza, demostrando así que tiene más *baraka* que los otros. El éxito de su empresa necesita que el futuro Sultán reuna alrededor de su persona el máximo número posible de seguidores.

En principio, deben descartar de los otros pretendientes del linaje alauita, ya sea por la política maquiavélica, ya sea militarmente. Pues, no es cuestión de asesinarlos. Son *chorfa* como él, y matarlos sería arrastrar la maldición divina. Los menos peligrosos son enviados al *Tafilelt*, cuna de los alauitas, y así caen en el anonimato. Otros son encarcelados en el palacio para impedirles cualquier nueva intriga. Este fue, se dice, el caso de Mulay Mhamed que fue encerrado por su hermano, el Sultán Mulay Abdelaziz. Los principales seguidores de sus rivales son ejecutados o exiliados. De cualquier manera, todos los bienes, muebles e inmuebles que les habían sido concedidos por el Sultán fallecido, son confiscados, luego son redistribuidos a los seguidores del nuevo Sultán. Otros miembros del *Makhzen* que no han sido destituidos de esta forma, deben, para mantener su patrimonio, hacer confirmar sus privilegios por el nuevo Sultán.

Este debe, inmediatamente, organizar *harka*, o expediciones de castigo, para liberar a la comunidad musulmana de los saqueadores y someter a las tribus rebeldes. Se dice, en este caso, que el Sultán "devora" las tribus. Su ejército, si es lo bastante poderoso, penetra en el territorio de estas tribus, devasta, incendia y saquea sus hogares, sus jardines y tierras. Numerosos rebeldes son ejecutados y sus cabezas, tras haber sido saladas, son expuestas ante las puertas de las dos capitales. El Sultán nombra nuevos *qaid*.

Tras haber llevado con éxito todas estas acciones, el nuevo soberano entra en Fez donde es aclamado como Sultán, como *Emir el Mu'eminin*. Los informadores no hacen mención al ritual de entronamiento. Sólo hablan de la *bay'a*, o juramento de fidelidad que acompaña al ascenso al trono. De todas las tribus, de todas las ciudades llegan delegaciones que traen regalos al Sultán y que reconocen por la *bay'a*, su autoridad. También se dice que la *baraka* que le permitió acceder al trono, eliminar la anarquía y rehacer la unidad de la comunidad, repercutirá sobre ésta y traerá riqueza y prosperidad a todos sus miembros.

Esta presentación de la sucesión al trono no es una simple descripción. Tiene un valor ideológico como los temas de anarquía, de violencia, de *baraka*, constituyen representaciones colectivas y nos informan sobre la concepción del sultanato. El tema de la anarquía que sigue a la muerte del Sultán se presenta como una inversión del orden estructurado y nos informa sobre la naturaleza de éste. La rebelión de las tribus ya no reconocen más autoridad del "exterior" y se enfrentan

en conflictos sangrientos que se traduce como la fragmentación de las partes del conjunto, llegando hasta aislarse. Las tribus sólo pueden, por lo tanto, establecer relaciones entre ellas bajo el signo de una violencia traída con su paroxismo en una voluntad de dominación y exterminación de la tribu vecina. La presencia del Sultán permite, por lo tanto, la integración de estas tribus en el interior de un orden trascendente. Las relaciones entre estos grupos son definidas con referencia a una Ley, la del Islam en la cual el Sultán es y debe ser la seguridad.

Pero esta representación de la unidad del conjunto por el Sultán no es simple. Se plantea una pregunta: ¿Por qué el éxito militar del Sultán se convierte en el signo de su *baraka*, de su elección divina?

Para subir al trono, cada nuevo Sultán debe imitar a sus predecesores y particularmente, al fundador de la dinastía, Mulay Rachid. De esta forma, se recuerda que el nacimiento del poder alauita y su perennidad se fundaron sobre la violencia. La anterior descripción muestra cómo la conquista del poder depende de las relaciones de fuerza entre los pretendientes. La *baraka* sólo es reconocida mediante un golpe, en el que la violencia fue eficaz. Del *cherif* alauita que fracasó en su búsqueda de poder, nadie dirá que tiene esta bendición divina. En esta perspectiva, la *baraka* no es más que el reconocimiento del éxito militar. Pero esta interpretación es parcial, aunque se esté en lo cierto, ya que no permite ver el aspecto ideológico de esta conquista del trono, es decir, la relación entre la creencia en un orden divino y el poder político. Si lo situamos únicamente en el nivel secular, es difícil comprender como esta comunidad musulmana marroquí constituye un conjunto estructurado en el que cada nuevo soberano se convierte en el símbolo ya que él conquista el poder. La fuerza militar sólo funda una dominación de un grupo sobre otro. Por el contrario, la fuerza concedida en referencia a la *baraka* establece y legitima un orden fundado en la Ley divina. La violencia triunfante del sucesor designado o del pretendiente vencedor se percibe como esencia divina. Eliminando la anarquía, el nuevo Sultán aparece como un justiciero de Dios que castiga los actos sacrílegos de los rebeldes y somete al conjunto de la comunidad marroquí a la Ley divina.

En este marco ideológico, vemos toda la importancia que reviste esta sucesión al trono. Mientras que el futuro Sultán no haya vencido a sus rivales y sometido a los rebeldes, su violencia será la simple manifestación de su fuerza o de su debilidad y la sitúa en el mismo

nivel que el de sus enemigos. Pero cuando la violencia triunfa, tiene otro sentido y se convierte en un acto de sacrificio en el curso del cual los desgraciados oponentes del nuevo soberano representan el papel de víctimas propiciatorias, ofrecidos para el restablecimiento del orden divino y para la prosperidad de la comunidad de los creyentes. En esto hay que subrayar que para los Iqar'iyyen, como para otros marroquíes, la manifestación de la elección divina del Sultán pasa necesariamente por esta violencia de sacrificio que engendra la prosperidad del sultanato. Disociar estos dos aspectos y sólo retener la violencia asesina, sería no sólo truncar la representación que hacen de lo político los Iqar'iyyen, sino también, sería olvidar que en toda sociedad el poder está ligado a la creencia y a los sistemas de valores.

Pero no basta que el Sultán manifieste su *baraka* en el momento de su accesión al trono. Debe demostrar la permanencia por sus éxitos militares contra sus enemigos internos y externos. Las catástrofes naturales: epidemias, el hambre, son interpretadas como el signo del declive de su *baraka*. De esta forma su elección divina puede ser cuestionada. Y es entonces cuando otro pretendiente puede intentar sublevar a la población contra él para ocupar el trono. En estas condiciones, ningún Sultán puede contentarse con reinar y gobernar el país desde sus dos capitales. Debe realizar expediciones punitivas contra los rebeldes y los seguidores de sus rivales alauitas para mostrar que Dios le concede siempre la *baraka*.

II.2. El estatus del Sultán

Este análisis de la ascensión al trono nos conduce a una comparación de nivel local y de nivel global. Podemos confrontarlos en varios planos: la identidad local se define en un marco territorial, la pertenencia al conjunto marroquí supone la adhesión a la fe islámica; la estructura local es de orden segmentario, la de la comunidad musulmana supone un orden jerárquico, en el cual el Sultán es el símbolo y el organizador; en definitiva, la dicotomía entre la autoridad secular y la autoridad religiosa, entre *amghar* y *cherif*, significativo a nivel local, deja de ser pertinente a nivel global.

En efecto, el Sultán, el Comendador de los Creyentes, ejerce un poder de coacción sobre los hombres y hace reconocer este poder

como manifestación de su elección divina, de su *baraka*. Se convierte en el soberano de esta comunidad de creyentes y su violencia no se alza más en el nivel del asesinato sino, simplemente, se convierte en sacrificio, es decir, fundada en el orden divino. Al contrario del *cherif*, no espera que le pidan intervenir en las relaciones entre hombres. Para que su *baraka* sea reconocida, debe tomar iniciativas y utilizar la violencia física, cuando el *cherif* debe mostrarse pacífico y hacer reconocer su fuerza divina por la violencia simbólica, es decir, por milagros. Veremos más tarde lo que significa esta diferencia entre la *baraka* del Sultán y la del *cherif* y como esta diferencia permite comprender su relación. Así, pues, el Sultán es el único personaje de esta comunidad de creyentes que puede asociar violencia y *baraka*, asesinato y sacrificio.

Pero podemos llevar esta comparación aún más lejos y mostrar como el nivel local y el nivel global tienen estructuras homólogas con este equilibrio constante entre violencia y *baraka*. En efecto, la mediación del *cherif* sólo instaaura la paz de Dios y la dominación del orden de la *baraka* por un período provisional. Los intercambios de violencia se reemprenderán y llevarán de nuevo a otras mediaciones de los *chorfa*. Este movimiento cíclico se encuentra en el nivel global. El Sultán no puede contentarse con reinar y debe, constantemente, volver al campo para someter a las tribus rebeldes, las sublevaciones organizadas por sus rivales alauitas y demostrar que está aún en posesión de la *baraka*.

El siguiente esquema resume las diferencias y las analogías entre estos dos niveles.

<i>Nivel local</i>	<i>Nivel global</i>
Organización segmentaria	Comunidad islámica
Lazos territoriales	Lazos religiosos
Dicotomía de la autoridad entre <i>amghar</i> y <i>cherif</i>	Unidad entre violencia y <i>baraka</i>
Mediación	Éxito
Asesinato --> Sacrificio (Honor) --> (<i>Baraka</i>)	Violencia --> <i>Baraka</i> <--
Prosperidad	Prosperidad

Pero no basta con comparar las diferencias y las analogías entre los dos niveles; hay que analizar su articulación, es decir, estudiar las relaciones entre el Sultán y los Iqar'iyen.

III. EL SULTÁN Y LOS IQAR'IYEN

Dos relatos místico-históricos muestran cómo los Iqar'iyen representan sus relaciones con el Sultán. El primero, relata la masacre de todos los hombres y niños varones por un Sultán. El segundo, relata cómo el antepasado de los *chorfa* de la *zawiya* coacciona al Sultán para cederle un territorio en la región y para reconocerle el derecho de llevar el título de *cherif*. Analizaremos, sucesivamente, estos dos relatos.

III.1. *El Sultán y los laicos*

Relato 30: La masacre de los Iqar'iyen por el Sultán negro.

El Sultán Mulay Yacub es testigo de los prodigios de un *cherif* y decide abandonar el trono en favor de su hijo que es apodado el Sultán el-Khol, el Sultán "Negro". Recorre el país para encontrar *chorfa* prestigiosos y aprovecharse de sus *baraka*. Llega al territorio de los Iqar'iyen. Los hombres de una comunidad territorial de la tribu Ait Shistar, ignorando su origen jerifiano, le obligan a bailar. Profundamente humillado, Mulay Yacub quiere vengarse del acto sacrilego cometido consigo. Envía a su hijo una paloma mensajera con el siguiente mensaje: "Mojate tu barba allí y ven a afeitartela aquí" (esto es una llamada de socorro).

El Sultán el-Khol organiza una *harka* para castigar a los culpables. Aproximándose al territorio de los Iqar'iyen, hizo poner los cascos de los caballos al revés. De esta forma, pensó, los Iqar'iyen, verán estas huellas, creerán que un grupo de caballeros abandona el territorio, y él podrá sorprenderlos. La artimaña fracasa. Los Iqar'iyen se refugian en lo alto de la montaña donde es difícil desalojarlos.

El Sultán los asedia. Los Iqar'iyen deciden, a su vez, utilizar la astucia. Alimentan a una vaca con trigo y la sueltan en el campo de los sitiadores. Un soldado la atrapa y, tras haberla degollado, se sorprende totalmente al ver que la vaca estaba alimentada no con paja, sino con trigo, alimento reservado generalmente para los humanos. Llevan la

vaca al Sultán, quien dice: "Estos *awlad el hram*, hijos bastardos, tomaron tantas provisiones con ellos que podían alimentar a sus animales con trigo. Podrían mantener un largo cerco".

Pero en lugar de levantar el campo y partir, como lo esperaban los Iqar'iyen, el Sultán decidió utilizar de nuevo la astucia. Cogió un pollo degollado y desplumado y lo colocó sobre su cabeza, luego avanzó hacia los Iqar'iyen y les dijo: "Descended de la montaña, os hago el juramento *'ahd*, (cualquier persona que hace el *'ahd* debe observar lo que ha prometido, sino la maldición divina le alcanzará), que os sucederá lo que le sucederá a esta cabeza. Descended, y nombraré a Fulano *qaid* aquí, a Mengano *qaid* allí, etc."

El Sultán señala con su mano la cabeza del pollo; desde lo alto de su refugio, los Iqar'iyen creen que señala su propia cabeza. Es bastante tarde cuando se dan cuenta de la artimaña. Los soldados del Sultán los cercan. El Sultán ordena que todos los hombres y niños varones Iqar'iyen sean matados. Sólo un muchacho llamado *Hammar*, vestido de niña por su madre, escapa de la masacre.

El Sultán entra en su capital. Pide a sus súbditos que vayan a poblar el territorio Iqar'iyen y a casarse con las viudas. Por esto, se dice, los Iqar'iyen son desde aquel tiempo, hijos de mujeres. En una variante de este relato, se dice que las mujeres transmitieron la tierra, de sus maridos asesinados, a sus hijos. Estos dos finales del relato son idénticos, como veremos.

Analizaremos la relación *chorfa*/Sultán por la cual comienza el relato en la siguiente sección y nos volveremos a extender aquí como con los temas relativos a la oposición Sultán/laicos.

Observaremos en primer lugar que el relato comporta algunas distorsiones en relación a la realidad histórica. Mulay Yacub es un Sultán de la dinastía almohade, por lo tanto, no es de origen jerifiano como lo supone el relato. Convertido en personaje de leyenda, fue también llamado el Sultán el-Khol, el Sultán Negro. Ahora bien, en la tradición Iqar'iyen, los dos personajes son diferenciados y situados en la relación padre/hijo. En definitiva, la historia de Marruecos no permite verificar si la masacre de los Iqar'iyen tuvo lugar. Pero el interés de este relato reside, para nosotros, en su valor ideológico. Expresa cómo los Iqar'iyen representan su relación con un Sultán jerifiano. Es en esta perspectiva como lo analizaremos.

Obligando a bailar al ex-Sultán jerifiano Mulay Yacub, la comunidad territorial de la tribu de los Ait Shishar lo rebaja a nivel de músi-

cos o *imdiyazen*. Estos últimos pertenecen a un grupo de familias muy despreciados; son los únicos que cantan y bailan en público. El *cherif* habría podido, como lo hacen los hombres de su rango, vengarse de la ofensa recibida haciendo caer la maldición divina sobre los culpables. Ahora bien, reacciona de muy distinto modo, hace llamar a su hijo, el Sultán Negro. Este último llega y asedia la confederación Iqar'iyyen, como si fuese un acto sacrilego cometido por algunos de sus miembros contra su padre, convirtiéndose en culpable de un acto de rebelión contra su propia autoridad. En este contexto, Mulay Yacub aparece como el doble del Sultán Negro. Así, pues, un Sultán es tomado a broma por el intermediario de su doble.

Este episodio del relato es análogo a la situación de anarquía que sigue a la muerte de un Sultán. En los dos casos, la acción sacrilega de las tribus constituye una amenaza para el orden divino y debe ser severamente castigado. Esto significa que burlándose del doble del Sultán, los Iqar'iyyen proceden a su muerte simbólica, lo que es el acto más sacrilego que se puede cometer contra un soberano jerifiano. Luego, comprendemos la reacción extremadamente violenta del Sultán.

En la continuación del relato, encontramos este mismo paralelismo en los acontecimientos que se desarrollan durante la sucesión al trono. En la primera fase del combate, el Sultán y los Iqar'iyyen son emplazados en el mismo nivel. Las artimañas utilizadas por ambas partes son de la misma naturaleza. Pero la última artimaña del Sultán toma otra significación. Designando con su mano el pollo degollado, el Sultán manifiesta claramente su intención de sacrificar a los Iqar'iyyen de la misma manera. La exterminación de estos Iqar'iyyen tiene el valor de un acto de sacrificio ofrecido a lo divino para lavar con sangre el acto sacrilego que cometieron. Pero este acto destructor trata con indulgencia a las mujeres y no merma la integridad del territorio Iqar'iyyen. Enviando hombres del interior de Marruecos para fecundar a estas mujeres, el Sultán se convierte en una especie de marido y padre de todos ellos. Sus hijos simbólicos van a ocupar el lugar de los hombres asesinados. El destructor se convierte en fecundador. Encontramos aquí el doble aspecto de la *baraka* del Sultán, como violencia de sacrificio y como fuente de vida.

Sin embargo, al final del relato se insiste en la continuidad de los Iqar'iyyen. Esta continuidad está asegurada de manera doble por la tierra y por las mujeres, los maridos, venidos del exterior, son reducidos al papel de progenitores. Por ello, es por lo que los Iqar'iyyen se

declaran hijos de mujeres y por su intermediario, hijos de la tierra Iqar'iyyen. De esta forma, a nivel global, los Iqar'iyyen son los hijos simbólicos del Sultán, y a nivel local, son los hijos de las mujeres y de la tierra Iqar'iyyen.

Dejando a un lado la tierra y las mujeres de los Iqar'iyyen, estas dos áreas de lo prohibido fecundadas por su *baraka*, el Sultán aseguró la perennidad de esta confederación a través del tiempo. Vemos, en este contexto, la importancia del área de lo prohibido que es también el área de la *baraka*. Es este umbral, el punto de articulación entre el nivel global y el nivel local. Fecundando la tierra y a las mujeres, el Sultán deja también a cada hombre, a cada *ariaz* el cuidado de defender el área de lo prohibido, medida de su honor. De esta forma, la *baraka* del Sultán va a legitimar no sólo su autoridad, sino también y en el mismo movimiento, asegura la reproducción del sistema del honor Iqar'iyyen.

III.2. El Sultán y los *chorfa iqar'iyyen*

El Sultán, como los *chorfa*, es descendiente del Profeta. Aunque el primero está situado a la cabeza de la comunidad de los creyentes e impone su *baraka* mediante la violencia física; mientras que los últimos, instalados en medio de las tribus, tienen una influencia local y sólo manifiestan su *baraka* a través de la mediación sagrada y la violencia simbólica.

Esta diferencia de estatus se expresa en las relaciones que mantienen entre ellos, como lo muestra el siguiente relato.

Relato 31: Toma de posesión del *cherif* Sidi Abdesselam Ben Saleh por el Sultán Mulay Ismael.

Sidi Abdesselam Ben Saleh (antepasado fundador del patrilineaje *chorfa* de la *zawiya*) llegó de Argelia a la región de los Iqar'iyyen en el momento en que el Sultán Mulay Ismael hacía la guerra a los españoles de Melilla para recuperar este enclave. Va a ver al soberano y le pide que le ofrezca la llanura del Bu-Arg para él y su familia. En aquella época, esta llanura estaba cubierta por un espeso bosque en el que vivían animales salvajes. El Sultán rechazó, violentamente, la petición del *cherif* pues, se dice, desconfiaba de él. Tras un tiempo, le preguntó: "¿Por qué quieres este bosque incultivable?" Sidi Abdesselam no respondió, aunque se llevó la mano a la boca y a la frente. El

bosque se incendió en un instante, descubriendo una llanura rica y fértil, Mulay Ismael hizo ademán de retroceder, por miedo, frente a este milagro. Concedió la llanura de Bu-Arg al *cherif*, eximiéndole, a él y a sus descendientes, de los impuestos por esta vasta tierra. Además, le concedió el derecho de llevar el título de *cherif*.

En este relato, Sidi Abdeselam no reclama una parcela sino toda una llanura. Esta llanura aún no estaba integrada en el territorio Iqar'iyyen. El *cherif*, por lo tanto, intentó establecerse al margen de los laicos, en un territorio situado en las fronteras de varias tribus (Ichebdanen, Ulad Settut, Ait Bu Yahiyi) y la confederación Iqar'iyyen. A este respecto, dirige de manera directa su petición al jefe de la comunidad de los creyentes. Se presentó como su súbdito. El soberano que tiene derecho sobre esta llanura no-cultivable, rehusa la petición. Para nuestros informadores, es evidente que el soberano alauita, segundo Sultán de una dinastía recientemente instalada en el trono marroquí, desconfíe de un *cherif* idrisita que puede, a partir de este territorio, poner en duda la legitimidad de su autoridad. En esta primera fase del relato, Mulay Ismael afirma su autoridad de soberano frente a un *cherif* que no considera como súbdito sino como rival en potencia.

Realizando el milagro, el *cherif* obliga al Sultán a cambiar su decisión. El fuego que abrasó en un instante el bosque, demostró el poder de su *baraka* frente a la cual el soberano estaba obligado a inclinarse. De esta forma, se afirma la superioridad del *cherif de la baraka* sobre el Sultán. Pero esta superioridad no es la de un pretendiente al trono frente al soberano que reina. Es la de una *baraka* que se afirma mediante una violencia simbólica frente a la *baraka* del Sultán que se reconoce a través de la violencia asesina y de sacrificio. En cierto sentido, el *cherif de la baraka* está más cerca de Dios que el soberano de la comunidad de los creyentes. Comprendemos, en este contexto, por qué en el relato anterior el Sultán Mulay Yacub abandona el trono en favor de su hijo, tras haber sido testigo de los prodigios realizados por el *cherif de la baraka* y por qué busca la compañía de los hombres santos. Pero este milagro que demuestra la superioridad de la *baraka del cherif* ante la del Sultán, establece al primero como súbdito del segundo en la comunidad de los creyentes. Para algunos el *cherif* no es un súbdito como otros. El Sultán le cede una vasta llanura, le dispensa de pagar impuestos y le reconoce el derecho de llevar el título de descendiente del Profeta. Sidi Abdeselam deja de ser un *cherif* errante y adquiere un territorio-santuario, un territorio *horm*, lo

que señala, muy especialmente, la diferencia de su estatus en relación con el de los laicos.

De esta forma, las relaciones entre el Sultán y el *cherif* se sitúan en dos niveles. Si en el nivel espiritual, la violencia simbólica de la *baraka del cherif* es la prueba de su superioridad jerárquica en el orden de lo divino, en el nivel temporal las relaciones son a la inversa y el *cherif* se somete al Sultán por lo cual se convierte en el súbdito instalado en una parte de su territorio. En la posición inicial de la rivalidad por el poder, el milagro sustituye a una nueva relación entre los dos protagonistas, cada uno legitimando al otro en sus respectivos estatus. El Sultán ve reconocida su autoridad de Comendador de los Creyentes por este mismo que podría cuestionarlo. En definitiva, sólo se convierte en un soberano coronado por esta legitimación a través del *cherif*, su superior en el nivel de la *baraka*. A la inversa, el *cherif* es legitimado en su estatus local a través del Sultán. Este último lo integra en la comunidad de los creyentes cediéndole un territorio-santuario y el derecho de llevar el título de *cherif*. De esta forma, reconoció la superioridad de su *baraka* y su autoridad espiritual en el seno de las tribus.

En el final de este análisis, queremos insistir en la complementariedad de estos dos relatos en la definición de las relaciones entre el Sultán y los Iqar'iyyen. El Sultán preserva y fecunda, a través de su *baraka*, las áreas de lo prohibido de los laicos: la tierra y las mujeres, fuente de todo honor; instala a los *chorfa* en un territorio-santuario en el seno de las tribus. Legitima, de esta forma, en sus respectivos estatus a los laicos y a los *chorfa* Iqar'iyyen y se convierte en la seguridad de la perennidad del sistema local a través del tiempo.

IV. LA MONEDA DEL SULTÁN

La moneda del Sultán es acuñada por el Makhzen y lleva el sello del soberano marroquí. Analizaremos cómo interviene en el nivel local para articular las diferentes relaciones sociales.

Todos los bienes muebles e inmuebles, así como el trabajo pueden ser contabilizados en términos monetarios. El dinero puede ser utilizado en todas las transacciones comerciales. Desde este punto de vista, la moneda marroquí constituye un equivalente general y una medida de valor. Pero, para la compra de tierras por el futuro *amshar*, para el

casamiento, y para la detención de los intercambios de violencia, se reviste de otras significaciones. Cuando el *amghar* obliga a sus agnados a venderle una parte de sus tierras por dinero, se trata aparentemente de una serie de transacciones comerciales. Pero esto sólo es cierto en un sentido limitado. Poseer tierra o monedas no es la misma cosa y la equivalencia entre estos dos tipos de bienes es una ilusión, como hemos señalado. En este contexto, el *amghar* paga con este dinero el honor que quita a sus agnados. La moneda del Sultán convertida en tierras, constituye por lo tanto un medio privilegiado para establecer relaciones de autoridad en el seno de los grupos de sucesión. En esta utilización local está el precio del honor.

Es el mismo caso cuando la moneda entra en el precio del asesinato *-diyith-* y en el precio de la mujer comprometida *-sdaq*. En estos dos casos, no podemos decir que hay equivalencia entre un cantidad de dinero y la pérdida de un hombre o la transmisión de una mujer. Los Iqar'iyen dicen, en estas circunstancias, que "se paga el honor" *dfo' n'ird*. No es suficiente con decirlo ya que la moneda aquí tiene una significación más global, pues no es sólo el precio del honor sino también el precio de la *baraka*.

La *sdaq* es la cantidad de dinero que el padre del marido da al de la casada para hacer su ajuar. Por lo tanto, no es una compensación por la pérdida de una mujer por una familia, sino el medio legal de establecer un contrato de matrimonio. La fijación de su montante es una manifestación de honor entre las dos familias. Según sea baja o elevada permite a la familia del casado o a la de la casada señalar su preeminencia. Desde este punto de vista, la *sdaq* es una medida del honor. Pero también tiene otra significación. El pago de la *sdaq* da al hombre el derecho de la progenitura que la mujer dará a luz, y las ceremonias de matrimonio consagrarán este derecho en una serie de rituales en los que la toma de posesión del esposo funciona como sacrificio propiciatorio que ofrece al divino a través de una descendencia. En estos rituales, el joven casado representa el papel del Sultán que a través de su *baraka* fecunda a la joven esposa y establece su autoridad en este área de lo prohibido. A continuación puede aspirar al estatus de hombre de honor. Así la *sdaq*, pagada en moneda del Sultán, es tanto el precio del honor como el de la *baraka*. Veremos en el estudio del matrimonio cómo se articulan estas dos significaciones de la moneda.

La *diyith* o precio del asesinato es, de manera general, pagado en dinero a los agnados cercanos del muerto salvo en algunos casos en

los que la esposa es dada como compensación y en otros casos, aún más atípicos, en los que el asesino se convierte en el servidor de la familia de su víctima. Como para la *sdaq*, el montante de la *diyith* permite comparar el honor del asesino y el de los agnados cercanos del muerto. En este contexto, la moneda del Sultán transfiere la competencia del honor en el plano del asesinato al del precio del asesinato. Pero siendo así esta forma del honor, se introduce también en el orden de la *baraka*, a través del intermediario de la mediación del *cherif*. Recordemos que éste realizó las negociaciones y prometió la prosperidad divina a los dos protagonistas si aceptaban el principio de la compensación para detener el intercambio de violencia. Preside también el ritual de paz durante la cual la *diyith* se dará a los agnados del muerto al mismo tiempo que se desarrollará el sacrificio que prohíbe la venganza e instaura la supremacía del orden divino. En este marco, en el que la moneda es el precio de la *baraka*, hay que comprender también la búsqueda que realiza el asesino a través de sus agnados y de los extranjeros. Algunas monedas que recibe sólo constituyen una parte insignificante de la compensación. No son préstamos sino limosnas por lo cual los donadores llaman a la bendición divina sobre ellos y la prosperidad que instaura la paz de Dios.

De esta forma, en las dos instituciones ceremoniales esenciales en el nivel local, la instauración de la paz de Dios y el matrimonio, la moneda es, a la vez, el precio de la *baraka* y el precio del honor. Conduce a los hombres a venerar lo divino y a esperar la donación de vida, pero anuncia también a través del desequilibrio que introduce en cuanto al honor, futuros actos transgresivos, es decir, la vuelta a los intercambios de violencia. La moneda, en su circulación, se balancea entre el asesinato y el sacrificio. Lo comprendemos como el símbolo del Sultán que une en su persona los dos valores opuestos, violencia y *baraka*. Comprendemos también lo que significa, en resumidas cuentas, esta homología de la estructura entre el nivel local y el nivel global. Si existe una ley del sistema social Iqar'iyen como el del sistema social marroquí, es este movimiento constantemente renovado entre violencia y *baraka*. La moneda, es en el nivel local, el símbolo de esta Ley y su circulación ceremonial, señalando la reverencia debida al Comendador de los Creyentes y en el orden divino que funda su autoridad, asegura la perennidad de la sociedad Iqar'iyen en su doble movimiento hacia la búsqueda del poder y del prestigio y hacia la sumisión a Dios.

Vemos cómo en la ideología Iqar'iyen, la identidad local que une a hombres y mujeres a su tierra y a la más vasta que les integra en la comunidad islámica no se excluyen sino al contrario, se articulan el uno con el otro.

El análisis de la ideología Iqar'iyen a través de sus relatos, sus mitos y sus rituales nos lleva a considerar un aspecto fundamental de la complementariedad jerárquica entre el honor y la *baraka*. Los intercambios de violencia sólo permiten afirmar el poder de los individuos para destruirlos. La primacía de la relación social en el súbdito individual se manifiesta a través de esta circulación de los muertos asesinados y a través de los bienes destruidos. La violencia de sacrificio, la que se ejerce en el ritual de la paz o en la acción del Sultán, sólo puede afirmarse si procede a la matanza simbólica de los hombres de honor. Esta manera de manifestar el poder divino a través de la muerte dada a los hombres tiene por consecuencia la vuelta de una donación de vida, es decir, una donación de todos los bienes y seres humanos que circulan en los intercambios sociales. Estos sólo son posibles a través de las donaciones de la *baraka*. Comprendemos de esta forma lo que significa la complementariedad entre la *baraka* y el honor en esta sociedad: es la que está entre el poder de la vida y de la muerte que sólo funda la sociedad en su temporalidad y en su permanencia y en un simple poder de muerte, es decir, una ilusión pero una ilusión que da sentido a la vida de los hombres precipitándoles hacia su propia desaparición.

ZAIO: DOS DÉCADAS DE CAMBIO EN EL NORESTE DE MARRUECOS

DAVID SEDDON

INTRODUCCIÓN

En 1968, cuando por primera vez llegué a Marruecos, estaba a punto de ponerse en marcha un importante sistema de irrigación que afectaría a la llanura de Sebra, al sur de la ciudad de Zaio (una pequeña urbe de unos 3.000 habitantes) (Figura 1). Diez años más tarde volví para estudiar el impacto económico y social que este sistema había causado. La introducción del sistema de regadío había transformado considerablemente esta región semiárida situada en la orilla izquierda del río Muluya a la vez que había afectado de manera significativa a las condiciones económicas y sociales de aquellos que vivían y trabajaban allí. Sin embargo, también estaban ocurriendo otros cambios con el flujo de agua por los recién construidos canales, algunos tan importantes para la población local y para la economía local como lo era la irrigación.

Por supuesto, los cambios no son algo nuevo para la región. Los últimos cien años han sido testigos de una profunda transformación de la economía política local y de su jerarquía de clases mediante lo que puede identificarse como una sucesión de transiciones: del pastoreo transhumante tribal en los márgenes del estado marroquí pre-colonial a la agricultura sedentaria y mano de obra asalariada bajo la España colonial (entre 1912 y 1956) y posteriormente, tras la independencia de Marruecos, se pasó a la incorporación total dentro de la más amplia economía y sociedad del estado post-colo-

nial¹. Sin embargo, la década de los 70 estuvo marcada por el surgimiento de nuevas formas de agricultura y nuevas relaciones sociales de producción como consecuencia directa de la irrigación. Al mismo tiempo, estos desarrollos se vieron fuertemente condicionados por la dinámica de relaciones de clases locales preexistentes y por otros cambios específicos que tuvieron lugar durante el mismo periodo, principalmente el modelo variable de participación de los hombres de dicha región en la emigración de mano de obra a Europa. En este capítulo se examinarán las principales características de los cambios económico y social en la región durante los últimos 20 años, con especial atención a Zaio y a la llanura de Sebra.

PRINCIPIOS DE LOS 60

El censo de 1960 recogía que en la provincia de Nador sólo el 75% de la población estaba relacionada con la agricultura (porcentaje por debajo de la media nacional), casi el 20% se dedicaba al sector "terciario" y el restante 5% a la industria y minería. El sorprendentemente alto porcentaje de comerciantes (tanto legales como ilegales) se puede explicar por la generalmente baja productividad agrícola, considerable presión demográfica en los campos, especialmente en las regiones costeras del norte, y proximidad del puerto de Melilla. En áreas interiores, más al sur, donde la lluvia es menor y menos previsible que en la costa, el porcentaje de individuos relacionados con la agricultura es más alto debido principalmente a que las alternativas son menos accesibles. Como consecuencia, en el sur los ingresos medios son más bajos y el desempleo mayor. Se calcula que a mediados de los 60 la renta per capita media equivalía a 100 \$ al año en el norte, mientras que la media en el sur estaba probablemente entre los 20 \$ y 30 \$; si el censo de 1960 señalara en la provincia de Nador un 5,2% de desempleados, se vería que en las llanuras del interior un 12% de la población no tenía trabajo².

¹ SEDDON, D. *Moroccan Peasants: a Century of Change in the Eastern Rif, 1870-1970*. (Wm. Dawson, Folkstone, 1981)

² SEDDON, D. "Aspects of Underdevelopment in Northeast Morocco" en J. Davis (ed), *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair* (Athlone Press, Londres, 1974, Monographs in Social Anthropology núm. 50) p. 141; Seddon, *Moroccan Peasants*, p. 201.

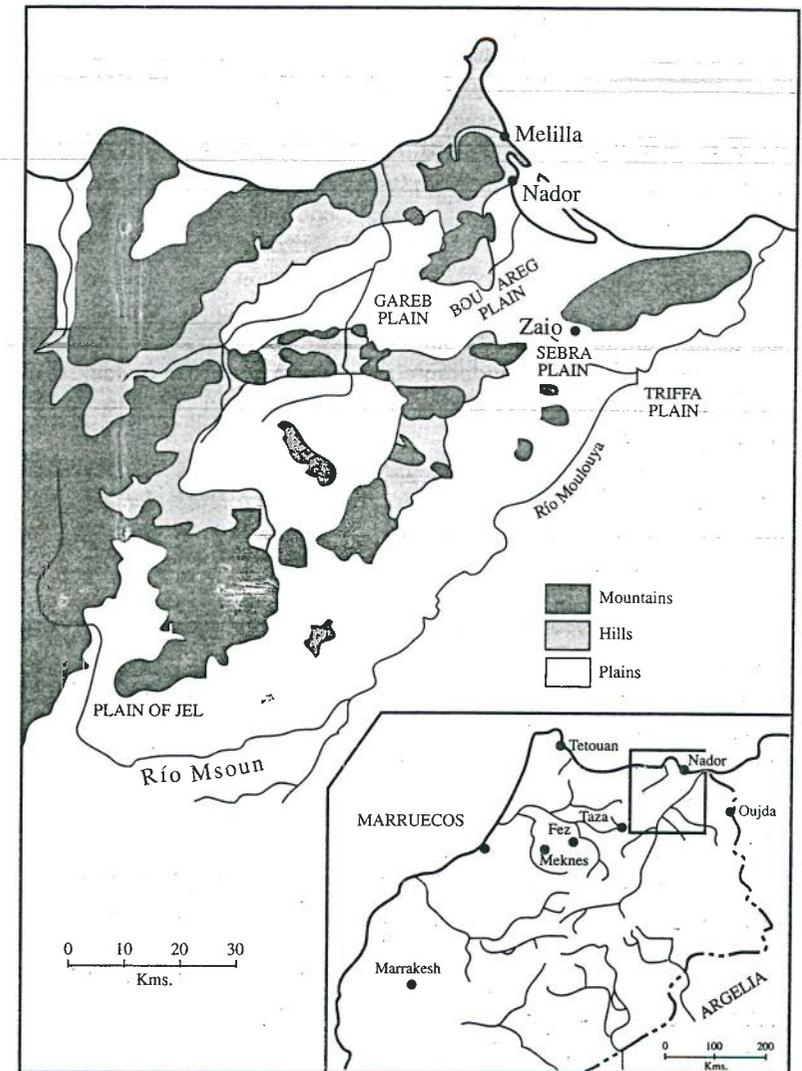


Figura 1

A principios de los 60, la zona de Zaio era un lugar pobre, donde la mayoría de la población dependía de la agricultura de secano y de algo de ganado. Aparte de la pequeña ciudad de Zaio, la población rural vivía en granjas dispersas, agrupadas para fines administrativos en lo que se podrían llamar aldeas pero sin formar pueblos nucleares. Este tipo residencial es característico en toda la región donde los pueblos y ciudades sólo surgieron tras la ocupación colonial española. Un informe de las autoridades locales en 1960 describía Zaio como "árido y hundido en la pobreza" con un 20% de la población local prácticamente indigente a causa de deficientes cosechas y muerte de ganado resultado de años de poca lluvia y de las altas temperaturas en el verano. Las precipitaciones medias durante los 20 años que van desde 1940 hasta 1960 muestran que Zaio y la llanura de Sebra al sur eran dos de las zonas con menores precipitaciones en la provincia de Nador además de estar entre los lugares con temperaturas más altas de la región³.

Aunque la mayoría de la población rural estaba relacionada con la agricultura, no todos eran propietarios de tierras y agricultores. En un estudio detallado realizado en 1963 se demostraba que los agricultores sólo representaban el 32% de la población rural, mientras que más del 42% se clasificaba como trabajadores agrícolas⁴. Según el censo provincial de 1960, de los cabezas de familia que obtenían sus principales ingresos de la agricultura, poco más de la mitad eran pequeños productores que dependían sobre todo de la mano de obra familiar, mientras que algo menos del 10% estaban empleados de manera regular como trabajadores agrícolas; un tercio eran temporeros⁵.

Aunque podemos identificar significativas divisiones sociales entre la población rural, existían pocos signos de una agricultura capitalista. En 1961, un estudio sobre tenencia de tierras y estructuras agrícolas dentro de los perímetros de la futura zona de irrigación (Sebra, Bou Areg y Gareb) dividía a los agricultores en tres categorías principales: campesinos de subsistencia, pequeños productores y empresas capita-

³ SEDDON, D. "The Physical and Social Contexte of Farming. Strategies among Moroccan Peasants", *The Maghreb Review*, vol.2, núm. 2 (1977), pp. 11-12.

⁴ *Avant Project d'Aménagement et de Mise en Valeur de la Basse Moulouya*, (Office National des Irrigations, Rabat, 1964) III parte, p. 23.

⁵ *Resultats du Recensement de 1960*, (Service Central des Statistiques, Rabat, 1965) p. 197.

listas; en Sebra (como en Bou Areg) lo más común eran los campesinos que producían sólo para su subsistencia. Dentro de esta categoría general, se podía hacer una subdivisión: campesinos marginales, pequeños, medianos y grandes; aproximadamente la mitad de los agricultores entraban en las dos primeras categorías, con un 40% dentro de la categoría de medianos campesinos de subsistencia.

En Gareb, el algodón se había estado produciendo con técnicas de irrigación desde la década de los 30 y en la zona de Bou Areg se había desarrollado una producción a pequeña escala para el mercado urbano desde los 40 en adelante. Por lo tanto, a principios de los 60 en las zonas donde el regadío se realizaba mediante el bombeo, se había desarrollado una clase de pequeños productores (utilizando principalmente mano de obra familiar pero también empleando a trabajadores por un pequeño salario, con una producción destinada a los mercados) compuesta por campesinos ricos y medianos⁶. Sin embargo, sólo del 5 al 10% de los agricultores de la región se podían considerar de gran subsistencia (agricultores ricos) o productores con cierto potencial para la acumulación de capital y pocos de éstos se encontraban en Sebra⁷.

El relativamente bajo nivel de desarrollo de la producción agrícola en el interior, al sur, se puede deber a una combinación de pocas e irregulares precipitaciones y al inadecuado acceso a los apropiados medios de producción para la mayoría de los agricultores. En Sebra era difícil mantener a una familia mediante la agricultura de secano y la ganadería en menos de 15 Ha de terreno, mientras que poseer menos de 10 Ha hacía imposible la subsistencia basada sólo en la agricultura. Sin embargo, en 1963 tres cuartas partes de los propietarios marroquíes en Sebra tenían terrenos de menos de 25 Ha; un tercio de ellos poseía menos de una Ha (Tabla 1).

En general, el tamaño medio de las propiedades era significativamente menor en las zonas montañosas, lo que reflejaba en parte la existencia de una mayor densidad y presión demográfica en los terrenos cultivables y en parte la muy precaria naturaleza de los cultivos en las tierras llanas, donde las pocas e irregulares precipitaciones hacían

⁶ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 200.

⁷ FEUILLE, R. "Les Structures Agraires de la Basse Moulouya", informe no publicado de la Mission Régionale de la Basse Moulouya, Office National des Irrigations, Rabat, 1967.

que el cultivo de áreas relativamente grandes fuera esencial incluso para una producción de subsistencia básica.

En Sebra, a principios de los 60, no todos los campos eran propiedad exclusiva de marroquíes; una considerable parte de ellos era aún propiedad colectiva (recuerdo de la economía pre-colonial basada en el pastoreo), también los europeos seguían teniendo derecho por tradición a alrededor del 70% de los terrenos en la llanura (secuela de la época colonial).

Tabla 1: Propiedad Privada Marroquí en Sebra, 1963

Tamaño de Propiedad	Núm. de Dueños	% de Dueños	Ha Poseída	% del Total
0-5	26	11,9	85	1,5
5-10	49	22,5	360	6,3
10-25	84	38,5	1.357	23,6
25-50	35	16,1	1.198	21,0
50-100	16	7,3	1.213	21,2
más de 100	8	3,7	1.522	26,5

Fuente: *Avant Project d'Aménagement et de Mise en Valeur de la Basse Moulouya*, (Office National des Irrigations, Rabat, 1964)

Tabla 2: La Propiedad en Sebra, 1963

Tamaño en Ha	Dueños Marruecos	Área Privada	Dueños Europa	Área Privada	Área Colectiva
0-5	26	85	-	-	-
5-10	49	360	-	-	-
10-25	84	1.357	3	46	-
25-50	35	1.198	2	93	-
50-100	16	1.213	5	312	-
más 100	8	1.522	12	7.216	1.720
Total	218	5.735	22	8.667	1.720

Fuente: *Avant Project d'Aménagement et de Mise en Valeur de la Basse Moulouya*, (Office National des Irrigations, Rabat, 1964)

Las desigualdades en cuanto a la propiedad de tierras en Zaio, más marcadas en la llanura de Sebra, se combinaban con desigualdades en cuanto a la posesión de otros medios de producción tales como animales de tiro, arados y utensilios agrícolas. Así mismo, aunque la producción ganadera a pequeña escala seguía siendo un importante complemento de la agricultura, las autoridades locales señalaban que sólo una cuarta parte de todas las familias de Zaio eran propietarios de ganado en 1960, mientras que un informe posterior (de mediados de los 60) sólo muestra entre un 20 y un 35%. En general, aquellos que poseían grandes rebaños de ovejas (lo más común) también tendían a ser los mayores propietarios; en particular éste era el caso de Sebra. De este modo, a pesar de los rudimentarios métodos de producción, los principales medios estaban concentrados en las manos de una minoría.

Para la mayoría de los pequeños productores y para aquellos sin acceso al campo ni al ganado, son esenciales otras fuentes alternativas de ingreso para su supervivencia. En este momento sólo una ínfima minoría de familias se dedicaba a la producción comercial y artesana y, dada la limitada demanda de mano de obra en la economía agrícola local, la mayoría debía buscar trabajo en otra parte. El crecimiento de las zonas urbanas y la extensión de la intervención estatal en la región proporcionaron algunas oportunidades de trabajo, sin embargo, para la mayoría existían pocas alternativas a los trabajos temporales, combinados con períodos de desempleo. Un informe sobre la situación económica en el distrito de Louta de finales de 1965 señalaba 113.500 desempleados, un 15% de la población total; en Zaio (sub-distrito de Louta) el porcentaje también era del 15%⁸.

De hecho, los hombres del noroeste han recurrido a algunos ingresos agrícolas suplementarios mediante el empleo en otros lugares, así como mediante el contrabando, algo de comercio y otras formas de actividades no agrícolas, durante casi un siglo; una de las características más importantes de la economía de la región ha sido siempre una dependencia del envío de dinero de los emigrantes a sus familiares⁹. Sin embargo, la independencia de Marruecos en 1956 llevó al cierre de la frontera con Argelia y al bloqueo efectivo de la "tradicional" ruta

⁸ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 268.

⁹ SEDDON, D. "Labour Migration and Agricultural Development in Northeast Morocco: 1870-1970: *The Maghreb Review*, vol. 4, núm. 3 (1979), pp. 69-77.

de los emigrantes. Las primeras consecuencias fueron catastróficas para la región. En el otoño de 1956 se realizaron repartos de alimentos para las familias necesitadas en Nador y Alhucemas y se inició una campaña nacional destinada a reunir fondos para la antigua región española; en el otoño de 1957, tras una exigua cosecha, se organizó una segunda campaña de ayuda y los fondos volvieron a ser distribuidos en la región. Cuando por fin se consiguió en 1958 la integración monetaria entre "la zona de la peseta" y "la zona del franco", aumentaron las dificultades así como las peticiones de mayor ayuda para el norte y controles para mantener bajo el coste de la vida. A pesar de las medidas para fijar el precio del pan, la gran mayoría de la población, tanto rural como urbana, se veía muy seriamente afectada por la deteriorada situación económica. El rey reconoció oficialmente los problemas especiales del noreste en su visita, poco después de la independencia, a la región para inaugurar una nueva presa (en Mechra Homadi) en el Muluya, la cual se había terminado antes del fin del protectorado, y para distribuir tierras entre los pequeños campesinos y trabajadores sin tierras, dentro de la zona de la nueva irrigación en Triffa, Oujda. Sin embargo, otras consideraciones, nacionales, condujeron al abandono de la región y sus problemas en los años siguientes, hacia 1960 las dificultades y privaciones habían empezado a crear agitaciones en forma de manifestaciones y de los "disturbios del pan" en varias provincias del noreste. En 1959 los disturbios estaban tan extendidos que dieron lugar a lo que he denominado "la última rebelión rural"¹⁰. Las primeras conclusiones de la Comisión encargada de estudiar las quejas de la población local señalaban profundos problemas de subdesarrollo económico y social en la región.

Inmediatamente después de la independencia, los campesinos y trabajadores sin tierras de la antigua zona española se podían encontrar, en un número considerable, trabajando más allá del Muluya en Triffa. Sin embargo, el aumento en la demanda de mano de obra agrícola asalariada no era en absoluto suficiente a la hora de absorber la creciente avalancha desde Nador. A finales de los 50, se creó un programa de irrigación a gran escala como base del desarrollo agrícola en las regiones seleccionadas en Marruecos. En el noreste, la presa de Mechra Homadi iba a verse complementada con otra en Mechra Klila, y

¹⁰ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 180.

la zona de irrigación de Triffa se iba a ampliar y extender, a la vez que nuevas regiones (incluyendo Sebra y Bou Areg) iban a someterse a la irrigación. En 1961, la ayuda extranjera en forma de un préstamo de 23 millones de dólares de USAID llevó al establecimiento de la *Office National des Irrigations* (ONI) encargada de controlar y dirigir el desarrollo agrícola mediante la irrigación en todo Marruecos y de la iniciación en el noreste (en Oujda y Nador) del Proyecto de Irrigación del Bajo Muluya. Este proyecto sentaría las bases de la transformación de la economía de la región, primero mediante el desarrollo de la zona bajo irrigación y luego mediante un impacto indirecto en la agricultura de secano de las regiones de alrededor, el desarrollo de negocios agrícolas y otros efectos multiplicadores. Una de las principales preocupaciones era aumentar la demanda de mano de obra y proporcionar empleo local para el creciente número de trabajadores sin tierras y pequeños campesinos. Sin embargo, a pesar de que los trabajos para la construcción de la presa de Mechra Klila y de las infraestructuras para la futura zona de irrigación continuaron durante los 60 (proporcionando oportunidades limitadas para el empleo local), la expansión de la agricultura de regadío era lenta y se restringía casi completamente a la llanura de Triffa. La misma presa no se terminó hasta 1968 y el agua no empezó a fluir en Sebra y Bou Areg hasta 1970; en algunas zona la irrigación no fue posible hasta 1975.

Sin embargo, si el desarrollo de la agricultura de regadío no se realizó a una escala apreciable durante los 60, otro fenómeno más importante a nivel local se convertiría en la característica de la década:

La salida de trabajadores emigrantes desde Nador hacia Europa Occidental comenzó en 1961, cuando las empresas de Alemania Occidental iniciaron un reclutamiento en la región; esto continuaría durante toda la década y tendría un gran impacto en la economía y en la sociedad de la región¹¹.

A finales de 1961, más de 7.000 hombres de la antigua zona española trabajaban en Alemania Occidental, la gran mayoría procedían de Nador¹². Los salarios eran altos en relación con lo que se ganaba en sus pueblos y la avalancha de emigrantes fue extraordinaria. Hacia

¹¹ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 245.

¹² HART, D. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, (University of Arizona Press, Tucson, 1976: Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 55), p. 93.

1963, el gobierno de Marruecos había firmado acuerdos con Francia, Bélgica y Holanda y la tasa de salidas aumentó en consecuencia. Según una de nuestras fuentes, el número de pasaportes expedidos en Nador aumentó de 3.600 antes de 1960 hasta los 8.870 en el periodo 1960-63¹³, esto puede servir como guía respecto al flujo de emigrantes pero no se tiene en cuenta a los emigrantes no oficiales.

Las primeras cifras fiables sobre la emigración de mano de obra desde el noreste de Marruecos a Europa es de 1966; un detallado análisis de estos datos revela la relativa importancia de la emigración desde Nador en comparación con otras provincias de la región (Tabla 3).

Tabla 3. Emigración de Mano de Obra desde el Noreste de Marruecos

Origen Emigrantes	Población Total (P.T.)	Número de Salidas	% Salidas resp. P.T.
<i>Prov. Nador</i>			
Distr. Rif (NW)	137.533	10.900	7,9
Distr. Guelaia (N)	110.760	6.200	5,6
Distr. Louta (S)	81.690	3.200	3,7
<i>Prov. Taza</i>			
Distr. Aknoul	53.530	1.400	2,6
<i>Prov. Alhucemas</i>			
Beni Uriaguel	88.188	2.100	2,4
<i>Prov. Oujda</i>			
Beni Snassen	157.486	3.000	1,9

Fuente: TROIN, J. F. "Le Nord-est du Maroc: mise au point régionale; *Revue de Géographie du Maroc*, núm. 12 (1967), p. 22.

Los salarios variaban considerablemente, pero lo normal estaba entre los 500 y 1.200 *dirhams*, la media eran 800 *dirhams* al mes; Troin¹⁴

¹³ BOSSARD, R. "Mouvements Migratoires dans le Rif Oriental: le Travail en Europe, Aspect Contemporain Majeur des Migrations dans la Province de Nador", tesis no publicada, Université Paul Valéry, Montpellier, 1978, p. 20.

¹⁴ TROIN, J.F. "Le Nord-est du Maroc: Mise au Point Régionale", *Revue de Géographie du Maroc*, núm. 12 (1967), p. 23.

calculaba que los ahorros que se traían a la región podrían rondar los 5.000 *dirhams* al año. Dado el número de emigrantes a Europa y las considerables cantidades repatriadas a la región, el impacto sobre la economía y sociedad local fue muy considerable.

Troin observó que era limitada la inversión de los ahorros en empresas productivas a principios de la década; menciona la compra de ganado que cuidaría un contratado en las llanuras de Gareb y Sebra, pero hace referencia explícita a la ausencia de inversiones en la agricultura. Algunos de los emigrantes retornados invertían su dinero en empresas comerciales o transporte; unos pocos se dedicaban a la manufactura, aunque la reparación parecía ser más popular. La gran mayoría de los ahorros se destinaban al consumo, en especial a la construcción y mejora de casas en zonas urbanas de rápido crecimiento¹⁵.

FINALES DE LOS SESENTA

Distintos factores explican el acelerado éxodo rural y la creciente urbanización, entre ellos una alta tasa de crecimiento natural de la población, el continuo estancamiento de la economía agrícola, el aumento del número de empleados estatales, la tendencia de las ciudades y pueblos existentes a fortalecer su papel como centros de gobierno con la creación en 1960 de municipios para las elecciones locales y el crecimiento del comercio. Sin embargo, fue muy significativo el hecho de que:

Los considerables fondos traídos por los emigrantes con salarios relativamente altos en Europa se solían invertir en la construcción de viviendas urbanas (...) y en diferentes negocios radicados en las ciudades, de esta forma mientras que los emigrantes abandonaban el campo, la mayoría volvía a las ciudades para convertirse en parte de la pequeña burguesía urbana¹⁶.

El número de trabajadores en el extranjero en la segunda mitad de la década era más alto que a principios de los 60: entre 1964 y 1967 el número de pasaportes expedidos en Nador aumentaron hasta los 13.000

¹⁵ SEDDON, *Moroccan Peasants*, pp.225-270.

¹⁶ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 245.

(en comparación con los 8.870 entre 1960 y 1963), mientras que en el periodo entre 1968 y 1971 el número de pasaportes superó los 21.000¹⁷.

Sin duda en la primera mitad de los 60 la emigración hizo posible que una significativa minoría de familias rurales redujeran su dependencia de la agricultura complementada con trabajos temporales y esporádicos en la región y que aumentaran sus ingresos totales. Una proporción muy pequeña compró tierras y consolidó su posición de propietarios; la mayoría prefirió invertir sus ahorros en negocios en la ciudad o construir nuevas viviendas en las ciudades. Durante cierto tiempo parecía como si la emigración de trabajadores pudiera producir cierta redistribución de los ingresos y afectar en última instancia a la dinámica de formación y diferenciación de clases a nivel local, sirviendo para consolidar el estrato de medianos campesinos. Sin embargo, durante la segunda mitad de los 60 los controles oficiales sobre la emigración se endurecieron. La emigración ilegál continuó pero ahora adquirir un pasaporte significaba mucho tiempo y dinero. Hasta cierto punto, la emigración de mano de obra se convirtió en prerrogativa de una minoría privilegiada, de los hijos de la burguesía urbana, de la pequeña burguesía y de los agricultores ricos. Hacia finales de la década estaba claro que a la vez que la emigración había aumentado el número de hogares con importantes ingresos y había elevado el nivel medio de ingresos en la región, también había servido para intensificar las desigualdades económicas y sociales.

Los que trabajaban en el extranjero, en mayor medida que anteriormente, pertenecían a las clases más acomodadas, que poseían tierras y sus fortunas se veían incrementadas por el dinero enviado a casa y por sus ahorros. Aquellos incapaces de obtener empleo en el extranjero provenían de clases trabajadoras y de los pequeños agricultores; la dificultad de encontrar puestos de trabajo bien pagados en la región hacía que sus ingresos fueran cada vez más reducidos a la vez que aumentaba el coste de la vida. El masivo envío de dinero a la región por parte de los emigrantes ayudó a que subiera el coste de la vida ya que los que tenían ingresos más elevados contribuyeron, mediante su nuevo poder adquisitivo, a que aumentaran los precios de muchos bienes y servicios. En cuanto al resto, el continuo estancamiento de la

agricultura significó que no existiera otra alternativa que la de buscar empleos no relacionados con la agricultura dentro de la región; sin embargo estos empleos escaseaban. La clase trabajadora, en el sentido generalmente aceptado de trabajadores de la industria o agricultura con un salario más o menos permanente, era de proporciones reducidas.

Durante los 60 muchos hombres de las áreas rurales se vieron empujados a buscar trabajo en las ciudades, sólo se encontraron con que la oferta de empleo no había crecido a la par que la demanda. Algunos se establecieron como pequeños comerciantes y productores a muy pequeña escala, contribuyendo al aumento de subempleos en áreas urbanas; otros siguieron dependiendo de trabajos ocasionales, a menudo en la construcción, viviendo mientras tanto de la ayuda proporcionada por el programa nacional de "trabajos públicos" a cambio de trabajar en distintas mejoras de infraestructuras en toda la región o también se podían involucrar en las numerosas actividades registradas en los censos como "no especificadas", que incluían el contrabando y otras formas ilegales de empresa. En 1971, la población activa oficialmente en paro excedía el 10% en las áreas urbanas de Nador, a pesar de la creciente importancia de la emigración de mano de obra; en la misma ciudad de Nador era del 12%, pero en otros sitios el porcentaje era mayor (en el pequeño pueblo minero de Segangan el índice de desempleo superaba el 18%).

En Zaio el porcentaje de la población total que trabajaba en el extranjero estaba entre el 4 y 5% a finales de 1968 (equivalente al 16-20% de la población activa masculina). En otras zonas, especialmente en aquellas con un porcentaje mayor a la media de familias acaudaladas, el porcentaje de hombres trabajando en el extranjero era considerablemente mayor. En un estudio realizado en 1968 se descubrió que un 43% de los cabezas de familia con ingresos anuales superiores a los 5.000 dirhams trabajaban en el extranjero; sin embargo, éste no era el caso en ninguna de las familias con rentas por debajo de esta cantidad¹⁸. En Zaio, como en el resto de Nador, el dinero enviado hizo posible el acercamiento a la ciudad. En el noreste de la próspera ciudad de Zaio, los emigrantes en Europa se unieron a los hombres de negocios locales para constituirse en nuevos elementos de la pequeña

¹⁷ BOSSARD, "Mouvements Migratoires", p. 20.

¹⁸ SEDDON, "Labour Migration", p. 76.

burgüesía floreciente; aproximadamente una quinta parte de los habitantes de esta nueva zona residencial estaba constituida por trabajadores emigrantes.

El *boom* de la construcción de mediados y finales de los 60, además del flujo de dinero de emigrantes en Europa Occidental, hizo posible que aquellas personas con iniciativa y suficiente capital para invertir sacaran sustanciosos beneficios de los negocios relacionados con la construcción. Hacia finales de la década, algunos de los hombres más ricos de Zaio y algunos de otros sitios construían casas de dos plantas o más para alquilarlas o venderlas, por primera vez en la historia de Zaio. Otras de las iniciativas en las que trabajaban algunos de los hombres de negocios más acaudalados de Zaio incluían algunas compañías de transportes, más de media docena de restaurantes y cafeterías, un par de panaderías, varias carnicerías, dos baños públicos y un cine. Una importante minoría de estos pequeños capitalistas también se dedicaba al comercio: mayoristas y minoristas. A nivel local, éstos formaban el estrato superior de la nueva pequeña burguesía de Zaio; los representantes de la Cámara de Comercio de Nador siempre procedían de este estrato y era considerable el peso de la pequeña clase capitalista en la política local.

Existía una importante diferencia entre este estrato superior de pequeña burguesía y el resto de los tenderos, taxistas, etc. que eran superiores en número dentro del mundo de los negocios en Zaio. Para algunos de estos pequeños empresarios los ingresos mensuales no superaban los 150 dirhams (lo mismo que un trabajador manual podía ganar si encontraba empleo durante un mes); para la mayoría eran de 150 a 300 dirhams, aunque una minoría conseguía una suma más considerable.

Aunque la mayoría de la nueva y pequeña burguesía urbana de Zaio mantenía importantes conexiones con el campo, es evidente que los sectores más ricos de la población local dejan de involucrarse directamente en la agricultura, como se desprende de los resultados de una investigación sobre familias con derecho a las tierras colectivas en la llanura de Sebra (muchas de las cuales residían en la ciudad de Zaio). En 1968, una cuarta parte de las familias investigadas tenían una renta anual superior a los 5.000 dirhams; de éstas el 43% de los cabezas de familia trabajaba en el extranjero, el 22% tenía un empleo con salario regular y el 7% eran burócratas locales, sólo el 26% eran agricultores. El resto de las familias, con ingresos inferiores a los 5.000 dirhams al año, estaban principalmente relacionadas con la agricultura (80%) y

una minoría (19%) tenía trabajos temporales o constaban como parados¹⁹. En 1965, el porcentaje de personas clasificadas oficialmente en paro en Zaio suponía el 15% de la población total. Para las personas que tenían ocupaciones relacionadas con la agricultura y no podían aprovechar las oportunidades de la emigración, los ingresos variaban y dependían principalmente de los caprichos del tiempo y de la productividad (generalmente baja) del cultivo de cereales así como de la producción ganadera. Los ingresos agrícolas para 1967 en Zaio muestran que menos del 10% de las familias que viven de la agricultura registradas en la oficina de recaudación rural tenían ingresos anuales superiores a los 1.400 dirhams. Esta cifra no se considera lo suficientemente alta si se tiene en cuenta que un trabajador no cualificado podría ganar entre 1.200 y 1.500 dirhams trabajando durante todo el año. En muchas aldeas rurales el porcentaje de familias que recibían menos de 1.400 dirhams al año procedentes de la agricultura superaba el 90%; en la zona justo al noreste de la ciudad de Zaio, donde las propiedades estaban fragmentadas, sólo el 2% de las familias ganaban más de 1.400 dirhams de las actividades agrícolas y ganaderas.

Sin embargo, dentro de la economía agrícola, la distribución desigual de los medios de producción era un factor crucial que determinaba la distribución de la renta. Un estudio sobre las aldeas rurales realizado en las áreas montañosas de Zaio en 1968-69 revelaba que entre el 57 y el 83% de los agricultores poseían menos de 5 Ha., mientras que sólo una pequeña minoría poseía más de 10 Ha. En Sebra, donde la productividad era significativamente más baja, un 45% poseía terrenos de menos de 5 Ha. y un 64% menos de 10; al mismo tiempo, casi una tercera parte (31%) eran dueños de terrenos de entre 10 y 100 Ha, mientras que un 5% tenían propiedades de más de 100 Ha. En la mayoría de la aldeas estudiadas, entre el 20 y el 50% de las familias no tenían animales de tiro; pero otros disponían de tres o más que alquilaban a aquellos que no tenían. La mayoría poseía un arado de madera, pero incluso en el caso de un instrumento tan básico (y a menudo primitivo) se encontró que entre un 10 y 40% de las familias investigadas no disponían de uno²⁰. En aquellos casos de posesión de

¹⁹ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 266.

²⁰ SEDDON, "The Physical and Social Context of Farming".

grandes propiedades, los dueños solían tener animales de tiro y grandes rebaños; los propietarios de pequeños terrenos disponían de pocos medios.

Eran de gran importancia las desigualdades en cuanto a los medios de producción y la distribución de rentas hacia finales de la década. Sin embargo, a pesar de que se había desarrollado la producción destinada al mercado, ésta seguía siendo limitada, la inversión en agricultura era mínima (en julio de 1968 sólo existían ocho tractores y una cosechadora privada en todo Zaio) y el empleo de trabajadores se reducía a la cosecha de cereales. Menos del 10% de los propietarios de terrenos producían de manera regular y sistemática para el mercado, ya sea como pequeños productores o como pequeños agricultores capitalistas. La lluvia caracterizaba la agricultura de Zaio, tanto en las zonas montañosas como en las llanuras, incluso a finales de los 60, sin embargo no era aliciente para un mayor desarrollo de las producciones agrícolas destinadas al mercado o para el nacimiento de una agricultura capitalista. Sin embargo, todos los habitantes del lugar eran conscientes del potencial que suponía la irrigación y a finales de la década ya era visible y tangible la transformación física en la llanura de Sebra (el terreno se había nivelado y casi se había completado la construcción del canal principal y secundario). En toda la provincia de Nador, la futura irrigación de la antes árida llanura del interior tuvo un gran impacto en la demanda y en el precio de los terrenos incluidos en la futura irrigación. Ya en 1961, a pesar de la legislación que prohibía las transacciones de tierras dentro de las áreas designadas para la irrigación²¹, se observó que:

Ya empiezan a aparecer conflictos relacionados con la posición exacta de los terrenos comprados en las vertientes de los futuros canales. En la región de Tistoutin (en Gareb) 200 dirhams es el precio normal de tierra "seca", pero se llega a los 500 dirhams en caso de estar en zona de irrigación. En Bou Areg, la tierra de regadío es muy cara y por Nador los precios llegan a los 1.500 dirhams e incluso sobrepasan los 3.000 dirhams.

En los 50, el precio de la tierra en Sebra había oscilado entre los 200 y 400 dirhams la hectárea; hacia 1968 a menudo superaba los

1.500 dirhams. Las dos consecuencias principales del activo (aunque ilegal) mercado de tierras dentro de la futura zona de regadío en Sebra fueron: primero, se inició un proceso de concentración ya que los individuos acaudalados intentaron tener mayor acceso a la tierra de regadío y segundo, causó conflictos sobre la tierra, especialmente donde los derechos de propiedad correspondían a grupos sociales y familias en lugar de a individuos lo que provocó una tendencia contradictoria hacia la fragmentación de las propiedades.

Un estudio realizado en octubre de 1969 en Sebra mostraba que en las zonas de propiedad privada algo más del 45% de los propietarios poseían terrenos de menos de 5 hectáreas y aproximadamente el 75% tenían menos de 25 Ha.; pero eran considerables las diferencias de una localidad a otra. En el noreste, por ejemplo, el 15% de las familias no tenían terrenos y el 65% tenía menos de 5 Ha, mientras que un 97% poseía menos de 20 Ha; en cambio, más al oeste y al sur, era mayor el tamaño medio de las propiedades y era menor el número de propietarios con menos de 5 Ha. Muchas de las propiedades privadas eran "colectivas" como resultado de herencias y de lo difícil e indeseable que resultaba la subdivisión; en algunas partes (principalmente en el noreste de Sebra) el tamaño de los terrenos que los co-propietarios recibirían, de hacerse una subdivisión, no superaba las 0,05 Ha. Esta situación de propiedad "colectiva" crearía problemas más graves una vez que se llevara a cabo la irrigación; a pesar de los esfuerzos de las autoridades encargadas de la nueva irrigación de la *Office Régionale de Mise en Valeur de la Moulouya* (ORMVAM) para asegurar que las propiedades muy pequeñas podrían explotarse de manera efectiva bajo la responsabilidad de un solo agricultor, esto no fue posible debido a las disputas y desacuerdos entre herederos y co-propietarios, así como por los problemas técnicos asociados con el tamaño tan reducido de los terrenos.

Durante los 60 la mayor parte de las tierras antes propiedad de europeos fue transferida a marroquíes; sin embargo, a finales de la década seguían existiendo en Sebra dos zonas importantes de propiedad "colectiva": la llamada "colectividad de Sebra" y el terreno de El Abbed en la parte más meridional de Sebra. La colectividad de Sebra se había constituido en abril de 1949 basándose en el concepto pre-colonial (asociado a la predominante economía política tribal de pastoreo) del derecho colectivo al uso de la tierra por pertenecer a unos grupos sociales. Siguió casi 20 años de polémica sobre la defini-

²¹ FEUILLE, "Les Structures Agraires de la Basse Moulouya".

ción exacta de los derechos de estos siete grupos, estaba claro que la transformación de los derechos colectivos de acceso y uso en propiedad privada individual daría como resultado o bien una fragmentación extrema o dejar sin herencia a un importante porcentaje de familias. Un total de 756 familias, unos 4.613 individuos, tenían derecho a la tierra de la colectividad, aunque de ninguna manera todas ellas se dedicaran al cultivo de los terrenos en cuestión. Debido a la futura irrigación, y al aumento del valor real de la tierra en cuestión, el conflicto sobre los derechos de la tierra en la colectividad de Sebra se agudizó durante la década de los 60.

Dado el compromiso del estado marroquí de desarrollar la agricultura mediante los esfuerzos de agricultores individuales en sus propios terrenos dentro de la zona de irrigación, las autoridades locales no aceptaban la existencia de la colectividad de Sebra y en 1967 el estado expropió la tierra con el fin de distribuirla entre los miembros que se seleccionaran de los grupos sociales involucrados. En teoría, el reparto de las tierras se basaría en las necesidades (los receptores deberían tener poco terreno o ninguno o no disponer de medios seguros de sustento) y en el compromiso de dedicarse a la agricultura (evaluado por las autoridades locales). En enero de 1969 el gobernador de Nador presidió una ceremonia en la que 282 parcelas de unas 5 Ha cada una fueron repartidas al mismo número de cabezas de familia con lo cual se establecía un contrato de arrendamiento con el estado. Algunos de los que recibieron tierras no estaban "necesitados" bajo ningún criterio y surgieron fuertes protestas cuando se leyeron sus nombres; pero la mayoría eran trabajadores sin tierras y pequeños campesinos o comerciantes. De esta forma, algunas familias pobres pudieron convertirse en propietarios de pequeños terrenos dentro de la zona de irrigación.

Incluso a finales de la década seguía sin resolverse el conflicto de la parte más meridional de Sebra relacionado con el grupo conocido como El Abbed. Cuando se inició la irrigación en Sebra en 1970, no se podía incorporar de manera eficaz la zona en disputa al programa de desarrollo agrícola, aunque una parte importante de los terrenos entraba en el área de irrigación; incluso tras la resolución legal de la disputa a mediados de los 70 y la consiguiente formación de las nuevas cooperativas, El Amal y Es Salah, en las que se incluían los agricultores de El Abbed, resultaba imposible una cooperación efectiva debido a las persistentes divisiones sociales.

De esta forma, a finales de los 60, la estructura de posesión de tierras en Sebra incluía tres tipos de regímenes diferentes: (1) los pequeños propietarios a los que se les había repartido tierras de la anterior colectividad de Sebra y que por lo tanto poseían terrenos individuales del estado; (2) los propietarios privados; y (3) aquellas personas de la tierra colectiva o en disputa de El Abbed.

LA DÉCADA DE LOS SETENTA

Cuando el agua comenzó a fluir por los recién construidos canales, cambió la capacidad de producción de Sebra. De repente, los caprichos del clima, que habían restringido el cultivo de cereales, dejaron de tener importancia para los agricultores del lugar y se pudieron producir nuevos tipos de cultivos tanto para consumo familiar y local como para el mercado. Sin embargo, los agricultores de Zaiio seguían siendo cautelosos, a pesar de ser conscientes del potencial aumento de sus ingresos y de embarcarse en un proceso de acumulación de capital con las nuevas condiciones existentes. La experiencia aconsejaba no dedicar demasiados recursos a la actividad económica, en especial al no estar familiarizados con muchos aspectos del pago y comercialización de las cosechas y depender en gran medida de las operaciones de individuos (vendedores) e instituciones (ORMVAM) a los que se les podía cuestionar lo que pudieran hacer con los intereses de los agricultores. Sin embargo, el desarrollo de la agricultura en Sebra variaba según el régimen de propiedad y grado de intervención estatal.

En las recién formadas parcelas de la antigua colectividad de Sebra, los que habían recibido tierras de riego estaban bajo la estricta jurisdicción de la ORMVAM, sus títulos de propiedad dependían del cumplimiento de ciertas obligaciones. El resultado de la aceptación de estos términos era que los propietarios de pequeños terrenos se convertían en arrendatarios de tierras del estado bajo control estatal. En principio, una diferencia importante entre los propietarios de parcelas y los propietarios privados dentro de la zona de irrigación consistía en que los primeros estaban obligados a trabajar sus tierras, mientras que los últimos podían tener encargados, arrendatarios o aparceros que explotaran la tierra, en caso de así quererlo. Otra diferencia radicaba en que mientras que los que tenían parcelas estaban obligados a cultivar lo que dictase la ORMVAM, a los propietarios privados sólo se les

animaba a seguir lo que la ORMVAM consideraba la rotación o combinación de cultivos apropiada. Sin embargo, desde 1969 en adelante, todos los agricultores dentro de la zona de irrigación estaban sujetos a las nuevas leyes sobre herencia de la tierra y debían evitar la subdivisión de las propiedades en parcelas de menos de 5 Ha. Los agricultores de las parcelas de Sebra estaban organizados en cooperativas por el *Centre de Mise en Valeur* responsable de todos los aspectos de la producción agrícola y ganadera y de la comercialización dentro de estas parcelas (CMV 120). Ennada, Hayat y El Kifah se formaron en 1969; El Amal y Es Salah en 1975, cuando una nueva zona (el sector Khaled) se sometió a la irrigación (Figura 2). Estas eran esencialmente cooperativas de comercialización, aunque en la medida en que comprasen y alquilaran equipos agrícolas de la ORMVAM a través del CMV también actuaban de manera limitada como cooperativas de producción. La distribución de las propiedades en la zona de parcelas era igualitaria al contrario que en el sector privado; una investigación realizada en 1978 en Sebra mostraba que el tamaño medio de las parcelas era de entre 3,7 Ha (en El Amal) y 5,3 Ha (en El Kifah). El régimen establecido por la ORMVAM en la zona de parcelas se puede considerar en principio como una pequeña producción bajo el estricto control de las autoridades de irrigación estatales.

Basándome en los datos que había recabado e influido por los informes del sistema de Gezira²², predije que:

Aquellos a los que se les había proporcionado tierras dentro del perímetro del "dominio público" pueden contar con nuevas fuentes de ingresos, pero el cultivo estará tan estrictamente controlado por el Estado para que se produzca según las "necesidades nacionales" que serán, en realidad, trabajadores agrícolas en sus "propias" tierras para una empresa capitalista estatal²³.

Sin embargo, ya en 1969 algunas de las personas a las que se les había concedido parcelas en Sebra expresaron su firme intención de "hacer uso de un guarda o encargado que cuidara de sus tierras", mientras ellos proseguían con lo que consideraban una actividad eco-

nómica más lucrativa (como emigración o algún pequeño negocio local), normalmente el designado era un pariente cercano. Durante la década de los 70 estaba claro que una proporción muy significativa de aquellos que habían recibido parcelas en Sebra actuaban en realidad como "propietarios ausentes" a pesar de las restricciones legales ante dicho comportamiento y de las sanciones oficiales de la ORMVAM (en último caso, la expropiación). Una investigación realizada en Sebra en 1978²⁴ sobre cuatro cooperativas bajo la jurisdicción del CMV 120 (Ennada, Hayat, El Kifah y El Amal) señalaba que mientras que el 60% de todas las parcelas estaban siendo cultivadas por aquellos a los que se les había asignado, el 36% era explotada por arrendatarios o aparceros y un 4% había sido totalmente abandonada; en una de estas cooperativas, el porcentaje de aquellos que realmente cultivaba la parcela asignada era sólo del 48% y en otra sólo ascendía al 55%. Investigaciones posteriores sugerían que los arrendatarios y aparceros contratados no eran parientes cercanos. Estos datos indican que un importante porcentaje de propietarios de parcelas se habían convertido en propietarios ausentes con arrendatarios y aparceros que cultivaban sus tierras. Había surgido una nueva división de clases, en la que los pequeños propietarios de parcelas en la zona bajo irrigación de Sebra podían contratar aparceros y arrendatarios, gracias a la relativa seguridad en la tenencia de sus tierras, de esta forma disfrutaban de distintas formas de renta mientras se encargaban de otras actividades económicas (pequeños negocios o trabajo en el extranjero relativamente bien remunerados) lo que aumentaba sus ingresos y riquezas.

A pesar de las pruebas que sugerían que los propietarios en particular eran agricultores menos eficientes que aquellos que cultivaban sus parcelas, la ORMVAM no deseaba acogerse a los términos del contrato que estipulaba la expropiación a los "propietarios ausentes", alegando que el cambio de ciertos individuos y de sus familias por otros no aumentaría necesariamente el nivel global de compromiso con la agricultura y crearía un malestar social considerable. Sin embargo, la ORMVAM estaba preocupada por las parcelas de Sebra donde, hacia finales de la década, era evidente el absentismo, cultivos poco intensi-

²² BARNETT, T. *The Gezira Scheme: An Illusion of Development*, (Frank Cass, Londres, 1977).

²³ SEDDON, "Aspects of Underdevelopment and Development", p.145.

²⁴ SEDDON, D. *Changing Agriculture in the Sebra Plain, Northeast Morocco*, (School of Development Studies, University of East Anglia, Norwich, 1980: Development Studies Occasional Paper, núm. 7) pp. 69-75.

vos, zonas de las parcelas sin cultivar y abandono total en algunos casos. El "poco compromiso" se puede deber a ciertos factores, tanto técnicos (como terrenos poco nivelados, suelos rocosos, etc.) como sociales (como dedicación a otras actividades no relacionadas con la agricultura, carecer de experiencia en la agricultura de regadío, pocas relaciones con otros agricultores y/o con las autoridades encargadas de la irrigación). Pero el hecho es que, a pesar de estos problemas, la irrigación hizo posible la dedicación a una gran gama de nuevos cultivos que aumentaron el nivel de ingresos, de lo cual sacaron provecho los agricultores de estas parcelas (ya fuesen aparceros, arrendatarios o aquellos a los que fueron entregadas).

Un examen de la evolución de los cultivos en la primera mitad de los 70 revela que, a pesar de seguir principalmente con la producción de cereales (entre una quinta parte y un tercio de la zona de cultivo), los agricultores de las cooperativas de Sebra estaban preparados para explorar nuevos cultivos para el mercado. Al principio fue una consecuencia de la considerable presión ejercida sobre los agricultores por parte del CMV local, pero poco a poco fueron los mismos agricultores quienes empezaron a mostrar interés en aceptar los consejos de las autoridades sin ninguna coacción. Sin embargo, en dos zonas se puede ver la mano de las autoridades: en la producción de cítricos, bastante limitada, de las cooperativas de Sebra y en el alto interés por los cultivos industriales y de hortalizas para el mercado. El establecimiento de una refinería de azúcar en Sebra a principios de la década significó dar una mayor prioridad al cultivo de la remolacha azucarera para asegurar el abastecimiento a la refinería. Sin embargo, si se tiene en cuenta el valor de cada cultivo se ve de manera clara que prácticamente dos terceras partes del valor en dirhams de toda la producción de las cooperativas de Sebra provenían de las hortalizas destinadas al mercado²⁵. Una consecuencia del aumento de producción para el mercado fue el importante aumento de los ingresos familiares. En las tres cooperativas establecidas en 1969 (Hayat, Ennada, El Kifah) el ingreso medio familiar se multiplicó por cinco durante la primera mitad de los 70. El cambio resulta aún más impresionante si recordamos que en 1968-69 la gran mayoría de las familias de Zaio tenían ingresos por

²⁵ SEDDON, D. *Changing Agriculture in the Sebra Plain, Northeast Morocco*, (School of Development Studies, University of East Anglia, Norwich, 1980: Development Studies Occasional Paper, núm. 7) p. 78.

debajo de los 1.400 dirhams, procedentes de la agricultura, mientras que aquellos que disponían de más de 5.000 dirhams solían ser emigrantes, asalariados o dedicarse a pequeños negocios (Tabla 4).

Tabla 4: *Ingresos Agrícolas Netos por Familias en Tres Cooperativas de Sebra (Ingresos Anuales en Dirhams)*

Año	Hayat	Ennada	El Kitaf
1970	1.860	1.717	1.520
1971	3.080	2.565	3.076
1972	5.113	3.810	4.102
1973	3.776	4.086	4.191
1974	6.329	4.476	4.875
1975	7.223	6.351	5.220
1976	6.641	8.660	6.756

Los ingresos netos = ingresos brutos

Fuente: Datos proporcionados por el CMV 120, 1978.

El aumento de los ingresos agrícolas ha sido un factor importante de los ingresos familiares dentro del "sector estatal" del sistema de irrigación de Sebra, aunque, como hemos mencionado anteriormente, muchas de las familias en posesión de tierra de regadío seguían dedicándose a otras actividades en lugar de a la agricultura. El ingreso global en el nivel de vida se ha asociado con un significativo aumento en el gasto, principalmente en productos no perecederos (Tabla 5).

Tabla 5: *Consumo de Productos no Perecederos en las Cooperativas de Sebra*

Producto	1969 (279 familias)	1976 (444 familias)
Bicicleta	61 (21,9%)	128 (28,8%)
Radio	37 (13,3%)	394 (88,7%)
Motocicleta	14 (5,0%)	109 (24,5%)
Cocina de gas	10 (3,6%)	274 (61,7%)
Coche/Camioneta	1 (0,4%)	28 (6,3%)
Televisión	-	10 (2,25%)

Tres cooperativas en 1969, cinco en 1976.

Fuente: Datos proporcionados por el CMV 120, 1978.

A pesar de que se seguía contratando aparceros y arrendatarios durante la segunda mitad de la década, existen evidencias en 1978 de que los propietarios tienden a volver a la agricultura y dirigen y explotan sus parcelas de regadío. Una de las razones era, sin duda, el aumento de acumulación de capital y de ingresos familiares debido a la nueva agricultura; otra de las razones radicaba en la profunda recesión en Europa y el cada vez mayor número de emigrantes incapaces de asegurar o mantener su puesto de trabajo en el extranjero. Un factor que indicaba la importancia que se estaba dando a la agricultura en la zona de irrigación es el aumento en el número de propietarios oficiales dentro del "sector estatal" que construían casas modernizadas en los llamados "pueblos rurales", bastante cerca de sus tierras, en contraste con el traslado de residencia a la ciudad de Zaio, práctica de los emigrantes (Tabla 6).

Tabla 6: Evolución en la Construcción de Viviendas en las Cooperativas de Sebra, 1969-76

Tipo de Casas	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
Hormigón, 5 hab.	—	11	19	25	32	35	39	39
Hormigón, 4 hab.	5	5	9	11	14	18	20	21
Hormigón, 3 hab.	7	7	7	8	10	17	20	24
Hormigón, 2 hab.	12	15	15	20	24	20	38	46
Piedra, 3 hab.	10	12	14	17	21	24	27	31
Piedra, 2 hab.	25	31	36	41	50	60	71	82
Piedra, 1 hab.	—	—	1	1	1	1	1	1
Temporal	50	50	65	60	51	40	30	19
Todos los Tipos	109	131	166	166	200	222	242	263

Fuente: Datos proporcionados por el CMV, 1978.

Aún existiendo signos de un mayor compromiso hacia la agricultura a finales de los 70 por parte del "sector estatal", el tema es más complicado en el "sector privado". En 1978 los miembros del CMV se quejaban de que el 10% de este sector no cultivaba de manera "adecuada", los motivos se pueden encontrar en que: (1) los propietarios se desentendían de la agricultura; (2) problemas de disputas sobre la tierra; (3) problemas técnicos; y (4) inexperiencia personal; princi-

palmente, las quejas se referían a los propietarios ausentes o dedicados a otras actividades (en el extranjero, negocios o empleados con salario). Sin embargo, para muchos, en especial para aquellos con propiedades muy pequeñas, con problemas de disputa sobre el título de propiedad o cuyas tierras no pudieran ser irrigadas por motivos técnicos, la posibilidad de aumentar sus ingresos mediante un compromiso personal continuo, dedicando tiempo y esfuerzo a la agricultura debía evaluarse en relación con las alternativas posibles en términos de costes y beneficios. A pesar del atractivo que, en general, ofrecía la agricultura de regadío, durante la década de los 70 eran otras las actividades que seguían siendo fuentes más lucrativas y seguras de ingresos. Es significativo que de los individuos del "sector privado" que no cultivaban de manera "adecuada", el 65% se encontraba en una localidad (el sector 10) donde eran casi el 20% de todos los propietarios; este lugar era la parte de Sebra, al noreste de la ciudad de Zaio, caracterizada por la extrema fragmentación de las propiedades y predominio de pequeñas propiedades. En otros lugares (sectores 7, 8 y 9) dentro del "sector privado", el porcentaje de aquellos que cultivaban de manera "inadecuada" era considerablemente menor; en el resto era significativamente mayor el tamaño medio de las tierras (Tabla 7). Sin embargo, el sector 10 no sólo se caracterizaba por la extrema fragmentación y reducido tamaño de las propiedades, sino que en muchos casos la tierra era motivo de disputas, en parte como consecuencia de lo anterior y de las restricciones legales sobre la subdivisión dentro de la zona de irrigación. Los conflictos por el título de propiedad y por el derecho a explotar las parcelas de regadío impedía en muchos casos que se llevara a cabo una explotación efectiva de la tierra; en estas circunstancias, los propietarios tendían a dedicar la mayor parte de su tiempo y esfuerzo a otras actividades económicas.

Tabla 7: Tamaño de las Propiedades en el "Sector Privado" en Sebra (1978)

Sector	Hectáreas	N.º de Agricultores	Tamaño Medio
7	552	75	7,36
8	909	120	7,57
9	850	130	6,54
10	893	220	4,06

Fuente: Datos proporcionados por el CMV 124, 1978.

El proceso de fragmentación de la propiedad no sólo ha afectado a los lugares donde el tamaño medio de las propiedades era históricamente reducido, sino que ha tenido un alcance aún mayor (Tabla 8). Aunque la fragmentación es considerable en todos los sectores, existe una diferencia significativa entre la tasa de fragmentación en el sector 7 (por ejemplo) donde en 1978 el número de agricultores era algo más del doble del número de parcelas en 1969 y la tasa de fragmentación en el sector 10, donde la transformación implica una reducción de una cuarta parte del tamaño medio de la parcela de tierra respecto a la década anterior.

Tabla 8. Evolución del Número de Parcelas en el "Sector Privado" en Sebra, 1969-78

Sector	Hectáreas	N.º Parcelas		
		1969	1976	1978
7	552	33	53	75
8	909	49	78	120
9	850	49	98	130
10	893	53	141	220

Fuente: Datos proporcionados por el CMV 124, 1978.

Si examinamos el cambio en la estructura de la propiedad en el sector privado, en cuanto al tamaño de las propiedades, también podremos observar un aumento en el porcentaje de las pequeñas propiedades (por debajo de 5 Ha.), a pesar de las restricciones legales sobre la subdivisión dentro de la zona de irrigación (Tabla 9). Sin embargo, no todos los cambios en la estructura de las propiedades se deben a las subdivisiones y a las herencias. A pesar de las restricciones legales sobre la compra y venta de tierras dentro de la zona de irrigación, en Sebra tuvieron lugar importantes transacciones de tierra, tanto antes de la irrigación como durante ésta. Estas transacciones fueron especialmente numerosas en el sector 10, donde el CMV 124 tuvo conocimiento de 67 transacciones en el periodo 1960-77, en comparación con las 23 del sector 8, por ejemplo; del mismo modo, existen pruebas de la compra de tierra en Sebra durante los 70 por parte de funciona-

rios locales, hombres de negocios y grandes terratenientes de Zaio, así como por parte de "forasteros" de otras partes del noreste de Marruecos (aunque en menor medida).

Tabla 9. Evolución de la Estructura de la Propiedad en el "Sector Privado" en Sebra, 1969-78

Tamaño Propiedad en Hectáreas	% de Agricultores 1969	% de Agricultores 1978
0-5	45,5	68,9
5-10	18,8	20,1
10-25	11,2	8,8
25-50	11,8	1,7
50-100	8,1	0,2
> 100	4,6	0,3

Fuente: Datos proporcionados por el CMV 124.

Durante la década de los 70 podría parecer que la estructura de propiedad en Sebra, tanto en el sector privado como en el estatal, es más "igualitaria" que en décadas anteriores. Esto se debe en parte al reparto de tierras de la "colectividad de Sebra" a propietarios individuales dentro de las nuevas cooperativas estatales, y en parte al proceso de subdivisión de tierras mediante la herencia y a la fragmentación por las transacciones. Es sorprendente la casi eliminación de propiedades de más de 25 hectáreas, como también lo es la persistencia de propiedades de 5 a 25 hectáreas. El incremento en el "potencial de producción" de las tierras de regadío asegura la posesión y explotación de una parcela de 5 Ha. y así mismo, las familias pueden contar con un aumento en los ingresos y en el nivel de vida al igual que con una posible acumulación de capital. El empleo de mano de obra asalariada se ha hecho cada vez más común, incluso entre los pequeños agricultores relacionados con la producción de bienes de consumo, de esta forma es posible decir que se ha creado un régimen de pequeños agricultores capitalistas dentro de la zona de irrigación de Sebra.

Sin embargo, por debajo de las 5 Ha es difícil la acumulación de capital e incluso la reproducción sólo se puede llevar a cabo mediante la dedicación a otras actividades económicas no relacionadas con la

agricultura. Una parcela de regadío de menos de 2 Ha no puede proporcionar de manera efectiva la subsistencia básica para una familia media; en estas circunstancias, el propietario está obligado a buscar fuentes adicionales de ingresos, con lo que se tiende a reducir la dedicación a la agricultura en sus propias tierras. Si examinamos la estructura de las propiedades podremos observar que en 1978, en toda Sebra, más de la mitad de los propietarios de tierras poseían menos de 5 Ha, mientras que casi el 10% tenía menos de 2 Ha (Tabla 10).

Tabla 10: Estructura de Propiedad en Sebra, 1978

Tamaño Propiedad en Ha.	CMV 120	CMV 124	% Total
0-2	-	102	9,3
2-5	168	344	46,7
5-10	114	130	22,3
10-25	168	57	20,5
> 25	-	13	1,2
Total	450	646	100,0

Fuente: Datos proporcionados por el CMV 120 y 124, 1978.

Estudios realizados en 1978 revelan que mientras que el porcentaje de ingresos familiares procedentes de la agricultura de regadío ascendían a casi el 90% en el caso de los propietarios de más de 15 Ha, sólo suponían el 57% en el caso de propietarios de entre 5 y 15 Ha y era del 55% para aquellos con menos de 5 Ha. Otras fuentes de ingresos importantes para los pequeños propietarios eran la agricultura de secano, la producción ganadera, los empleos como asalariados, el envío de dinero de emigrantes y el comercio²⁶. De esta forma, aparte de la clase de pequeños agricultores capitalistas, surgió una categoría relacionada con una amplia gama de actividades económicas, principalmente, destinadas a asegurar la subsistencia y supervivencia; es importante el

²⁶ HOLT, R.T. et al. *An Assessment of the Lower Moulouya Irrigation Project* (Centre for Comparative Studies in Technological Development and Social Change, University of Minnesota and Overseas Development Group, University of East Anglia, 1981: Informe para USAID, preparado bajo contrato AID/NE-C-1507), p. 228.

acceso a la tierra de regadío, tanto como una seguridad como fuente de ingresos, pero para esta categoría no significa la posibilidad de acumulación de capital.

La segunda mitad de la década fue testigo de una importante reducción del número de emigrantes a Europa, y se espera que esta fuente de ingresos no agrícolas deje de tener tanta importancia en la zona en un futuro. Sin embargo, durante la década de los 70 siguió siendo importante la emigración de mano de obra y el envío de dinero. Para aquellos con parcelas de menos de 15 Ha en Sebra, las remesas suponían casi el 20% del total de los ingresos familiares, según estudios realizados en 1978, mientras que los trabajos asalariados sólo suponían entre el 10 y el 15%²⁷. Sin embargo, sólo una minoría tenía acceso a ingresos procedentes de la emigración; un porcentaje muy superior dependía de los ingresos por trabajos locales y otras actividades. Aunque el número de salidas se redujo en la primera mitad de la década en comparación con la segunda mitad de los 60²⁸, seguía siendo muy importante la cantidad de trabajadores de la zona emigrados a Europa. Noín calculaba que en 1966 fueron aproximadamente 20.000 los emigrantes procedentes de la provincia de Nador; Bossard opinaba que en 1970 ascendían a 35.000 y que hacia 1974 se había llegado a los 45.000²⁹. En el informe del segundo semestre de 1975 realizado por la administración provincial de Nador, aparece que los depósitos recibidos en los bancos de Nador dicho semestre ascendían a los 9 millones de dirhams y que:

Una buena parte de los fondos procedentes de los trabajadores marroquíes en el extranjero se calculan actualmente en alrededor de 50.000. Estos trabajadores cada vez se sienten más atraídos por el interés del 5% que el estado concede por la repatriación de los fondos a través de bancos y oficinas de correos con lo cual aumenta el uso de estos medios para la transferencia de los ahorros.

²⁷ HOLT, R.T. et al. *An Assessment of the Lower Moulouya Irrigation Project* (Centre for Comparative Studies in Technological Development and Social Change, University of Minnesota and Overseas Development Group, University of East Anglia, 1981: Informe para USAID, preparado bajo contrato AID/NE-C-1507), p. 228.

²⁸ BAROUDI, A. *Maroc: Imperialisme et Emigration* (Le Sycamore, París, 1978); BOSSARD "Mouvements Migratoires".

²⁹ NOIN, D. *La Population Rurale du Maroc*, (Presses Universitaires de France, París, 1970); BOSSARD, "Mouvements Migratoires".

En 1976, en la provincia de Nador más de 390 millones de dirhams llegaron como resultado de los ahorros de emigrantes: el Banque Populaire (el más usado por los emigrantes para transferencias y depósitos) transfirió 303 millones de dirhams y unos 85 millones llegaron a través de las oficinas de correos. El Banque Populaire de Nador tenía 26.378 cuentas para emigrantes en 1976, alrededor del 60% del total de emigrantes. Baroudi³⁰ calcula que hacia mediados de la década entre 90.000 y 100.000 emigrantes del Rif central y oriental (las provincias de Alhucemas y Nador) trabajaban en Europa, lo que supone aproximadamente una octava parte de la población total.

Un efecto de la entrada tan considerable de dinero en la región fue el aumento en el coste de la vida local. Para aquellas personas que recibían dinero del extranjero, o eran capaces por otros medios de mantener niveles de ingresos relativamente altos (como los agricultores capitalistas, comerciantes, propietarios de grandes empresas, es decir, la burguesía local y aquellos con salarios o sueldos fijos), el aumento en el coste de la vida durante los 70 no era un problema importante. Sin embargo, para una parte cada vez mayor de la población (los que no poseían tierras, los agricultores y trabajadores temporales, los desempleados, los pequeños comerciantes y productores de bienes de consumo que juntos constituían el "sector informal" en las zonas urbanas y periféricas del noreste) el aumento en el coste de la vida significaba más apuros y pobreza. A principios de los 70 predijo lo que posteriormente sucedió:

Aquellas personas sin suficiente tierras como para mantenerse o sin el capital necesario para establecerse en las áreas más "estables" del sector terciario son los más proclives a padecer el aumento en el coste de la vida y la competencia de los trabajadores sin tierra de las zonas montañosas del Rif central, aún más pobres, por ser trabajadores no cualificados o semicualificados y por pertenecer a las áreas "inestables" de la economía local³¹.

Para aquellos que se vieron obligados a permanecer en la región pero que tenían poco acceso a los recursos de producción o capital, seguían siendo limitadas las oportunidades de empleo local. En el

³⁰ BAROUDI, *Maroc: Imperialisme et Emigration*.

³¹ SEDDON, "Aspects of Underdevelopment and Development", p. 145.

sector agrícola, la ausencia de propietarios junto con el aumento de la zona de irrigación creó un incremento en la demanda de trabajadores, tanto asalariados como aparceros. Como se observó en 1972:

En el bajo Muluya, existe un flujo en el trabajo disponible. Por un lado, la apertura de irrigación de nuevas zonas en la ribera izquierda atrae a trabajadores de fuera, a menudo temporeros, por otro lado, se ha dado la emigración a gran escala de jóvenes a Europa durante los últimos años³².

Sin embargo, el censo de 1971 sugiere una tasa de desempleo de casi el 14% de la población activa en las zonas rurales de la provincia de Nador, mientras que una investigación realizada en 1975 conjuntamente por holandeses y marroquíes señalaba un 24% de desempleados. Aún así, los niveles tan elevados de desempleo en toda la región coincidieron con un aumento importante de los salarios pagados a los trabajadores locales. A finales de los 60, un trabajador agrícola (al menos en la ribera izquierda) cobraba entre 5 y 6 dirhams al día, llegando a los 10 y 11 dirhams en época de cosecha³³; en época de cosecha se podía llegar hasta a los 15 dirhams. En 1972, la Corporación Hidrotécnica informaba de que:

Respecto al empleo de mano de obra en la agricultura, incluso los pequeños propietarios contrata trabajadores para una gran parte del trabajo en el campo. En la ribera derecha, los trabajadores son contratados para largos periodos o temporales en los pueblos de alrededor si se necesitan³⁴.

También se observaba que "existe escasez de trabajadores a precios tradicionales en la ribera izquierda" y se predecía que "existirá emigración al Bajo Muluya desde otras regiones con des-

³² *Lower Moulouya Agro-Commercialization Project, Phase 1 Studies* (Corporación Hidrotécnica, en colaboración con la Office Régional de Mise en Valeur Agricole de la Moulouya, Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Rabat, 1971) p. 2.

³³ SEDDON, D. "Modern Economic and Political Change in North-east Morocco", tesis doctoral no publicada, University of London, 1975, p.286.

³⁴ *Lower Moulouya Agro-Commercialization Project, Phase 1 Studies* (Corporación Hidrotécnica, en colaboración con la Office Régional de Mise en Valeur Agricole de la Moulouya, Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Rabat, 1971) p. 28.

empleo"³⁵. Hacia 1973-74 el salario diario eran 10 dirhams, con las cosechas eran generalmente 20 dirhams. Durante la época de cosecha del año 1975 (durante el cual se habían cultivado más zonas de lo normal a causa del buen tiempo) se llegaron a los 35 dirhams al día.

Dado el rápido aumento del coste de vida dentro de la región, este incremento aparentemente importante de los salarios no lo fue demasiado para los trabajadores agrícolas de la región, para quienes el salario real seguía siendo el mismo. Sin embargo, es cierto que trabajadores de otras regiones pobres de Marruecos eran atraídos al noreste por los altos salarios en relación con el resto del país, inmigrando dentro de la región durante los 70. El porcentaje de aquellas personas procedentes del Rif central disminuyó (esta zona había sido anteriormente una de las fuentes principales de mano de obra barata en la región) a la vez que aumentaba la demanda local en dicha zona, demanda creada por la ausencia de muchos propietarios que trabajaban en el extranjero o en otra parte de Marruecos durante casi todo el año, pero creció el número de personas procedentes de Taza y del interior de Marruecos, en especial del sur (principalmente de Ouarzazate). Los estudios realizados en 1978 muestran que un alto porcentaje de los trabajadores de la zona de irrigación de Sebra procedía de fuera de la región.

Durante los 70, los patrones locales de trabajadores agrícolas se quejaron de que el coste de la mano de obra se estaba convirtiendo en el principal impedimento a la hora de obtener beneficios de la agricultura, los trabajadores no estaban dispuestos a seguir aceptando "un salario razonable". Sin embargo, los salarios relativamente altos que se pagaban en la región reflejaban más bien un coste de vida relativamente mayor lo que significaba que los trabajadores necesitaban mejores salarios simplemente para subsistir. Las altas tasas de desempleo en las zonas rurales y urbanas confirmarían este análisis. Por otro lado, otro factor posible que contribuye al aumento relativo de los salarios, es decir, organizaciones de trabajadores, no es relevante en la región. En 1972 se señaló que:

³⁵ Lower Moulouya Agro-Commercialization Project, Phase 1 Studies (Corporación Hidrotécnica, en colaboración con la Office Régional de Mise en Valeur Agricole de la Moulouya, Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Rabat, 1971) p. 28.

Actualmente no existe ninguna organización sindical de trabajadores agrícolas en la zona del Bajo Muluya o en las dos provincias (Nador y Oujda) (...) se puede esperar que en el futuro los trabajadores intenten crear un sindicato (...)³⁶.

Pero incluso a finales de la década, aunque algunos agricultores de las parcelas estatales de la región eran miembros de la *Union Marocaine de Travail* (UMT), la gran mayoría de los trabajadores agrícolas, cuyo empleo era más o menos temporal, no lo estaban.

La dificultad de encontrar empleo con salario regular en el sector agrícola, a pesar del aumento de demanda debido a la irrigación, contribuyó al éxodo rural y al crecimiento del llamado "sector informal" en las zonas urbanas de la región. El auge de la construcción de finales de los 60 y 70 hizo aparecer la demanda de mano de obra temporal en la construcción; el crecimiento de la burguesía local aseguró un cierto aumento de cualquier tipo de demanda en las zonas urbanas. Sin embargo, un gran número de los que vivían en las ciudades de la región empezó a depender de fuentes de ingresos inestables. El aumento del subempleo junto con el de las formas más precarias de actividad económica, combinado con un continuo crecimiento del desempleo, contribuyeron a la inestabilidad de la economía urbana. Aunque estas tendencias eran visibles hacia finales de los 60, el aumento de la pobreza urbana y de los "problemas urbanos" asociados que tanto preocupaba a las autoridades de las principales ciudades marroquíes, estaba en sus inicios en el noreste.

La población de las principales zonas urbanas seguía estando dominada por los privilegiados: la burguesía (en Nador y sus alrededores), la pequeña burguesía, emigrantes retornados y los cada vez más empleados asalariados (...)³⁷.

Pero a finales de los 70, la situación cambió totalmente, las zonas urbanas seguían siendo los centros de afluencia y privilegios pero también se habían convertido en centros de pobreza y desigualdades.

³⁶ Lower Moulouya Agro-Commercialization Project, Phase 1 Studies (Corporación Hidrotécnica, en colaboración con la Office Régional de Mise en Valeur Agricole de la Moulouya, Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Rabat, 1971) p. 28.

³⁷ SEDDON, *Moroccan Peasants*, p. 249.