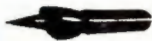


EL VIGÍA DE TIERRA

REVISTA DE PUBLICACIONES
Melilla, 1996/97



Nº 2/3





EL VIGÍA DE TIERRA

Revista de Publicaciones
(1996-7), Núm. 2-3. Melilla (España)

ISSN: 1135-6995

Depósito Legal: ML 22-1995

Título Clave: *El Vigía de Tierra*

© del texto: los autores 1997

© de la edición: Ciudad Autónoma de Melilla 1997

Edición:

ARCHIVO Y SERVICIO DE PUBLICACIONES

Director:

VICENTE MOGA ROMERO

Consejo de Redacción:

ISABEL MIGALLÓN AGUILAR

TERESA COBREROS RICO

M.ª PILAR QUINTANA DÍAZ

Becarios del Servicio de Publicaciones:

ROCÍO DOMÍNGUEZ LLOSÁ

JOSÉ M.ª ROMANO FUNES

Colaborador epígrafe «Mujer tamazight y fronteras culturales»

RACHID AHMED RAHA

Ilustración de cubierta:

© STEFAN von REISWITZ

Anagrama:

© GRUPO D-DOS, 1995

Redacción y Administración:

Ciudad Autónoma de Melilla

Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte

Servicio de Publicaciones

Hospital del Rey

Plaza de la Parada, 1 - 52001 Melilla (España)

Tel.: 95-680144 - 6056 - 6064 - 0816

Fax: 95-2699248

Tirada: 1.000 ejemplares

Fotocomposición e impresión: SEYER

Cañizares, 23 - 29002 Málaga

Impreso en España

EL VIGÍA DE TIERRA no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas en los contenidos de los artículos, de los que únicamente son responsables sus autores. La publicación no se responsabiliza tampoco de la devolución de los originales no solicitados. Como el objetivo esencial de la revista es difundir las obras del Servicio de Publicaciones, se enviará gratuitamente a las entidades que lo soliciten y se mantendrá el canje con las publicaciones que lo demanden. La reproducción, parcial o integral de la revista por cualquier medio, requerirá la previa autorización del director de la publicación, en cuyo caso habrá de citarse la procedencia del material reproducido.

SUMARIO

EDITORIAL	5
ARTÍCULOS	
Creación y Ensayo:	
JUAN ROMÁN: <i>Vidas ejemplares. Novelas paralelas: 3 relatos escogidos 3</i>	9
Antologías:	
PÍO GÓMEZ NISA: <i>Poema (Digo Amor)</i>	25
FRANCISCO SALGUEIRO: <i>Coplas (Brazos en Cruz)</i>	29
ANA RIAÑO: <i>Tríptico</i>	31
Etnografía:	
DAVID MONTGOMERY HART: <i>Shurfa, imrabdhen, e igurramen: descendientes del Profeta y linajes santos en el Marruecos beréber</i>	33
FERNANDO VALDERRAMA MARTÍNEZ: <i>La arquitectura y su entorno humano en el mundo beréber</i>	49
Mujer tamazight y fronteras culturales:	
MARÍA DOLORES MIRÓN PÉREZ: <i>Apuntes para la historia de las mujeres beréberes en la Antigüedad</i>	55
CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN: <i>Mujeres beréberes: del rigor patriarcal a la innovación</i>	71
MARIE-FRANCE CAMMAERT: <i>La mujer beréber en el centro de la vida familiar</i>	85
ELISABETH AIGNESBERGER: <i>La vida cotidiana de las mujeres en el Atlas</i>	115
CARMELO PÉREZ BELTRÁN: <i>Algunos apuntes en torno al status socio-jurídico de la mujer beréber de Kabília</i>	129
MICHAEL PEYRON: <i>La mujer tamazight del Marruecos central</i>	139
VICENTE MOGA ROMERO: <i>Peplos y jaiques. La condición femenina en el Rif colonial y la etnografía militar: una percepción</i>	153
ISABEL HOLGADO FERNÁNDEZ: <i>La mujer inmigrante marroquí en Barcelona</i>	171
Sociolingüística:	
JOAN E. GROSS: <i>La política de uso del idioma no oficial: el valón en Bélgica, el tamazight en Marruecos</i>	181
MOHAND TILMATINE: <i>La lengua beréber en Europa: elementos de aproximación</i>	205
Historia:	
ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO: <i>Los beréberes en la historia antigua y medieval de Melilla</i>	223
MIMOUN AZIZA: <i>La década trágica del Rif: el hambre y sus consecuencias sociales en los años cuarenta</i>	237
Documentación bibliográfica:	
MIMOUN AZIZA; HASSAN BANHAKEIA: <i>Selección de tesis en lengua francesa sobre el Rif (1958-1994)</i>	245
Archivo gráfico:	
ROSA ROS AMADOR: <i>Bartolomé Ros, fotógrafo (1906-1974)</i>	255
FRANCISCO SARO GANDARILLAS: <i>Breves apuntes para el retrato de una época y su fotógrafo: Bartolomé Ros</i>	259
PUBLICACIONES:	
<i>Catálogo actualizado del Servicio de Publicaciones</i>	265
CONVOCATORIAS:	
<i>Semana del libro en Melilla, 1997</i>	289
<i>Beca «Miguel Fernández»</i>	291
<i>XIX Premio Internacional de Poesía «Ciudad de Melilla»</i>	293

Doble salida para *El Vigía de Tierra* continuando con una estructura análoga a la inaugurada en 1995, con la primera entrega de la revista del Servicio de Publicaciones. En esta ocasión es un número doble, de dos guarismos, que abarca los años 1996 y 1997, cuya cubierta reproduce el cartel de la Semana del Libro en Melilla, 1997, obra de Stefan von Reiswitz, con la imagen de la sirena «Russad, la diosa del mar y de la miel», que ha sido realizada, en bronce, por el citado artista, y que se ha convertido en icono del Servicio de Publicaciones, y con un sugerente tema monográfico, verdadera línea equinoccial de esta publicación de doble curvatura, titulado: «Mujer tamazight y fronteras culturales».

Pero vayamos por partes, las mismas que señala el índice de *El Vigía*. En primer lugar, bajo el epígrafe de «Creación y Ensayo», vela sus armas imaginarias un texto inédito de Juan Román, que glosa las historias, la real y la mágica, de Alhucemas y su entorno. Como en sus textos ya publicados, y especialmente *El mundo invisible de los yénún* (Melilla: Servicio de Publicaciones, 1997. Col. Zaguán de África; 4), Juan Román destila los colores primarios de la naturaleza rifeña, siempre enarmonados en los rojos cobrizos de la alheña y los paramentos del *tigrem* del Arba de Taurirt; y en los azules de innumerables tonalidades que podrían dar nombres propios a cada una de las pequeñas radas de la bahía de Alhucemas: azul transparencia de Cala Iris, azul duna de Cala Bonita; azul ardiente de la playa del Quemado, azul quebrado de la Cebadilla, azul fortaleza de Torres de Alcalá, azul poniente de Bades, azul canto rodado de Busicur...

Tres poetas con raíces melillenses condensan el apartado de «Antologías». En los casos de los añorados Pío Gómez Nisa y Francisco Salgueiro, nos queda el alborozo de los poemas y las coplas recuperadas en dos libros recientes del Servicio de Publicaciones. *Digo amor*, para el primero, y *Brazos en cruz* para el segundo. Ambos poemarios, sentido homenaje de la ciudad a sus poetas, a su generosidad transmitida con la palabra florecida. El tercer poeta es en realidad una poetisa melillense, Ana Riaño, que, además, ha aportado a la ciudad uno de sus símbolos de identidad con la creación, junto a su madre, del «Himno a Melilla».

En el capítulo de «Etnografía» se recoge un artículo de David M. Hart, cuya publicación viene a coincidir en el tiempo con la creación en Granada, el 21 de marzo de este año, de la «Fundación Montgomery Hart». Fundación establecida en el Centro de Investigaciones Etnológicas «Angel Ganivet», dependiente de la Diputación Provincial. Ésto representa el reconocimiento a la labor del catedrático de antropología islámica, residente en Mojácar, y el deseo del «Angel Ganivet» de continuar en la línea de investigación y divulgación de la etnografía rifeña y mediterránea. Buena prueba de ello ya fue el número 4-5 (Granada, 1996) de la revista *Fundamentos de Antropología*, que recoge en un apartado monográfico dedicado a Mohammed Ben Abd el Krim el Jatabi, seis estudios especializados. La revista, dirigida por José Antonio González Alcantud, contó con la aportación de Rachid Raha Ahmed, colaborador del Centro de Investigaciones Etnológicas y fundador del Colectivo de Documentación y Estudios Amazighs (Granada) y de la publicación *Dossier Amazigh*.

Más aún, la creación de esta Fundación quedaba arropada por la exposición «Culturas rifeñas: el otro Marruecos», en la remozada casa de Angel Ganivet, en la granadina Cuesta de los Molinos.

El Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura de la Ciudad de Melilla también ha contado con la inestimable colaboración de David M. Hart, materializada en la edición del libro *Emilio Blanco Izaga coronel en el Rif* (Melilla, 1995. Col. La Biblioteca de Melilla; Núm. 8).

Completa el apartado etnográfico, un estudio del melillense Fernando Valderrama Martínez. A sus fructíferos años de investigación le debemos una literatura científica de enorme interés. Quizá sólo quepa recordar su magna obra *Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956)* (Tetuán: Editora Marroquí, 1956), que en sus 1.110 páginas, incluyendo numerosas y excelentes fotografías, se convierte en un testimonio real de un aspecto primordial de la impronta de España en el Rif. Ello sin olvidar otras facetas que han ligado al autor a entidades de tanto prestigio como la Unesco, a la que ha dedicado uno de sus últimos libros: *Historia de la Unesco*, París, 1995, además de contribuir a la creación de un Centro Unesco, en Melilla, en el año 1996.

El monográfico dedicado a «Mujer tamazight y fronteras culturales» ha sido coordinado por el citado investigador de la antropología tamazight, Rachid Raha Ahmed, recogiendo firmas de prestigio que agrupan diversos flancos por los que abordar un tema de actualidad en el contexto del universo magrebí y de sus referencias ideológicas, ya sea el mundo árabomusulmán, los impactos migratorios, o la permanencia/disidencia en/de la tradición.

Valga también este monográfico como pequeño, pero sentido, homenaje a Úrsula Kingsmill Hart, la esposa de David M. Hart, fallecida en Mojácar el 22 de enero de 1996, y autora de libros sobre mujeres de gran interés como: *Behind the Courtyard Door: The Daily life of Tribeswoman in Norther in Morocco*. Ipswich, Massachusetts: The Ipswich Press, 1994, cuya traducción española, realizada por Encarna Cabello, aparecerá próximamente editada por nuestro Servicio de Publicaciones.

El tema de la condición histórica de la mujer, siempre apasionante y peliagudo, como una doble línea de dientes, estuvo recientemente de actualidad en Melilla, con el desarrollo de los V Cursos de la Universidad Internacional del Mediterráneo (5-9 agosto 1997), donde se concitó el debate sobre la condición femenina, enmarcado en el

seminario sobre «Lengua y Civilización Tamazight (Beréber)», coordinado por Beatriz Molina, del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. Anteriormente, entre los días 10 y 19 de abril de 1997, el Seminario Permanente de Tamazight, dependiente de la Viceconsejería de Integración y Grupos Marginados (hoy de Cooperación Intercultural), organizó una exposición de «Joyas y Fotografías Amazigh», con un destacado papel de los atributos ornamentales de las mujeres, y como preludeo del proyectado Museo de Joyas Beréberes.

En una ciudad como Melilla, la discusión sobre el papel de la mujer en la conformación de la sociedad no puede pasar desapercibida, sobre todo si se pretende presentarla como un auténtico crisol de culturas («mosaico étnico... amalgama etnográfica encerrada entre murallas de piedra» lo denominaba ya en 1930, el ingeniero militar, periodista y literato, Francisco Carcaño Mas, en el inicio del capítulo octavo de su emblemática novela, *La hija de Marte*, reeditada de nuevo este año por el Archivo Municipal de Melilla, en su colección La Biblioteca de Melilla; nº 1).

Es, sin duda, un debate abierto, que en Melilla devino ya en foro de discusión, en el año 1975, con la efemérides del Año Internacional de la Mujer, lo que deparó una publicación poco conocida, realizada por la Comisión Provincial de Melilla: *La mujer en la comunidad melillense*. Madrid, 1976. Actualmente, el debate engloba a las mujeres magrebíes, definidas por Fátima Mernissi como las «interlocutoras insoslayables del equilibrio Mediterráneo» (En: *Las culturas del Magreb*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, p. 131-140). Y se amplía en las aportaciones cada vez más numerosas de las propias mujeres magrebíes, como, entre otras, Leïla Chaouni, Alya Cherif Chamari y Laila Chafai. Esta última ha rechazado la «visión folclórica» que Occidente tiene de la mujer del Magreb (*El País*, 22 de marzo de 1994).

Folclorismo y alteridad especular, que, como en el libro de Fadéla Sebti, *Moi, Mirelle quand je m'appelais Yasmina*. Casablanca, ed. Le Fennec, 1997, parecen desplazarse entre parámetros divergentes.

El tema de la mujer decíamos anteriormente que era como una doble fila de dientes, parafraseando uno de los libros más emblemáticos publicados recientemente. El de Camille Lacoste-Dujardin, *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Madrid, Cátedra; Universitat de València; Instituto de la Mujer, 1993 (Paris, La Découverte, 1985). Es necesario pues señalar la impresionante aportación de esta investigadora que cuenta con más de un centenar de artículos y contribuciones en obras colectivas, además de más de media docena de libros, siempre con el tema de la mujer y muy especialmente el de la condición femenina de la mujer kabília, su estudio etnológico y social. El artículo que presentamos en *El Vigía*, es, junto a los de M^a. Dolores Miró Pérez y Elisabeth C. Aignesberg, fruto del Seminario sobre la Mujer en el Mundo Bereber (Granada, 24 y 25 denoviembre de 1994), organizado por el Colectivo de Documentación y Estudios Amazighs y celebrado en la sede de la Universidad Euro-Árabe de Granada.

En «Sociolingüística», se continúa de alguna manera el monográfico del apartado anterior, ya que, los artículos recogidos, especialmente el ensayo de la antropóloga de la Universidad Estatal de Oregón, Joan E. Gross, atañen a la mujer, como auténtica depositaria de la tradición oral y por tanto, lingüística de los imazighen, entre ellos los propios rifeños de la región de Melilla.

Completa este capítulo el estudio del profesor M. Tilmatine, recién llegado a la

Universidad de Cádiz, procedente de la de Berlín, y experto conocedor del mundo beréber, como adelanto del libro que va a editar con el Inalco de París, e igualmente, trasunto del libro que prepara para el Servicio de Publicaciones, con el título de *Amawal: introducción a la neología amazigh*.

El apartado de «Historia», lo inicia un estudio clásico, del profesor Gozalbes, muy vinculado a Melilla, por sus trabajos y publicaciones ya que ha editado *La ciudad antigua de Rusadir: Aportaciones a la historia de melilla en la antigüedad*. Melilla, 1991 (Colección Historia de Melilla; Núm. 2), verdadera puesta al día de otro libro clásico melillense, el de Rafael Fernández de Castro, *Melilla prehispánica...* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945. Se continúa, y concluye con un apretado resumen de la tesis doctoral del rifeño Mimun Aziza, profesor en la Universidad de Mequinez, y colaborador en el Instituto Maghreb-Europe, en la Universidad de París VII.

El propio profesor Aziza, junto al profesor de la Universidad de Uxda, Hassan Banhakeia, completa el apartado de «Documentación Bibliográfica», con una recopilación tan sugestiva como útil de una selección en lengua francesa de tesis y tesinas realizadas en Francia y Marruecos, sobre el Rif. Éste es sin duda uno de los objetivos más claros de *El Vigía*, la contribución a la localización y divulgación de los estudios realizados sobre Melilla y su entorno rifeño, para que sea un acicate de los investigadores interesados y paliar de alguna forma la enorme dispersión documental, al menos en el caso de la investigación española, actualmente existente. Para ello pueden servirnos de ejemplo las compilaciones de resúmenes y listas de tesis aparecidas periódicamente en revistas especializadas, como las realizadas por Mohamed Ben Madeni en *The Maghreb Review*.

El profesor Hassan Banhakeia es, además, colaborador del Servicio de Publicaciones ya que participa como coautor junto a Carlos Castellanos, Mohand Tilmatine, y Abdelgahni El Mougly, en la traducción y adaptación al español del libro *La llengua rifeña: Tutlayt tarifit* (Barcelona, Universitat Autònoma, 1995).

En «Archivo Gráfico» se presentan las notas introductorias al catálogo de la exposición fotográfica que recoge la obra de Bartolomé Ros (1906-1974) y que ha recorrido los Institutos Cervantes de Marruecos, Ceuta y Melilla, y el Instituto Cervantes de Londres. Gracias a la generosa colaboración de la hija del fotógrafo, Rosa Ros Amador, se ha podido divulgar la obra de un hombre apasionado por realizar el retrato de su época, desde la visión de la geografía del Marruecos Español.

Como en la entrega anterior, la revista recoge el Catálogo del Servicio de Publicaciones, que también sirve de soporte al que se realiza en tirada aparte, y que se edita, con la reproducción fotográfica de las cubiertas de los impresos que nutren las publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, de la Ciudad Autónoma de Melilla.

Para finalizar, el epígrafe de Convocatorias incluye las Bases del XIX Premio Internacional de Poesía «Ciudad de Melilla», y de la Beca de Investigación «Miguel Fernández», así como la relación de actividades desarrolladas durante la celebración de la Semana del libro en Melilla, entre los días 20 al 26 de abril de 1997, cuyo cartel anunciador sirve de cubierta a esta doble entrega de *El Vigía*.

Melilla, abril de 1997

VIDAS EJEMPLARES. NOVELAS PARALELAS: 3 RELATOS ESCOGIDOS 3*

por JUAN ROMÁN

1. SIDI BRAHÍM. HACE MIL Y UN AÑOS...

Desde cualquier loma de barranco que se descuelgue en el Mare Nostrum, la superficie azul que se extiende hasta el horizonte, es camino o frontera entre la diversidad de sus pueblos y con ella teje su esencia.

El mar de Alborán a Occidente, es vitrina y maqueta, antesala, garganta y vagina de un vientre fecundo y terrorífico. Placenta incansable desde el alba de la Historia, las aguas de sus orillas mecen la misma cuna y, como el agua, sus gentes han ido y venido, vienen y van.

Los avatares de la vida de Aísha (narrados en «Maintenant je suis belge, messié Juan») son un paradigma de lo que fueron y siguen siendo los intereses de la gente de estas dos riberas. Hacia el año 885 de la era cristiana, en tiempos de Said III, un poeta del reino de Nekor, escribió «Daba hía cortbi, iá Sidi Brahím» que parecería un completo plagio, paso a paso, de la posterior.

Ibrahím Ibn Al-Ayubi¹ llegó a la ciudad de Nekor hacia el año 863, en tiempos de Salih Ben Said, procedente de Siria, algo después del vendaval de las primeras conquistas. Había estudiado en la escuela coránica de Bagdad, más por interés artístico que por vocación mística y trabajó por algún tiempo en los archivos de la biblioteca de palacio donde, al parecer, no se encontraba a gusto.

Su padre, cadí notable, hubiera querido verlo seguir los pasos de la tradición familiar. Con secreta esperanza le propuso instalarse por un tiempo en casa de su tío

* *Vidas ejemplares. Novelas paralelas*, es un texto inédito de Juan Román Sempere estructurado en tres apartados. El que aquí se publica corresponde a la primera parte que, en la versión original lleva el título de 'Parte I. Siempre ha sido igual'.

que ejercía el mismo cargo, en la corte de los Himyaritas que reinaban en Nekor, en el lejano Maghreb a las puertas de al-Andalus.

A Ibrahím no le desagradó la idea y, como nada le ataba sentimentalmente en la ciudad, se dispuso a la aventura.

Nekor era un reino floreciente que, desde hacía casi dos siglos, crecía a la vez que al-Andalus. Parada obligatoria para las caravanas de comerciantes, artistas o letrados que desde el Oriente acudían atraídos por el esplendor de la corte de los omeyas.

Antes de partir hacia la costa hispánica, los peregrinos, se instalaban en Nekor donde pasaban algún tiempo. Dadas las frecuentes y amistosas relaciones entre los omeyas de Córdoba y el reino de Nekor, se podían adquirir en la costa africana noticias e informaciones válidas, así como salvoconductos o recomendaciones, antes de partir por los puertos de Mezemma, o de Badis con alguna expedición organizada.

Este paso de personas y mercancías, unido al florecer de la agricultura en sus huertos y el cuidado que de la ciudad y sus muros tenían sus habitantes, hacía la vida agradable, activa, provisoria, campesina y atareada en el empeño de ser ciudadana.

Ibrahím desembarcó por Tensaman en el puerto de Uadi L'Bacar, como lo hiciera antaño Said Ben Mansur cuando fundara la dinastía Salhida en el 710. Ibrahím desembarcó en Tensaman y no en Mezemma que era el puerto de la ciudad de Nekor, porque había tenido noticias de la razia de los madyús al mando de Gunduredo.

Efectivamente, hacía cuatro años, en el 858, que los normandos habían entrado a saco en la ciudad. Aunque sólo permanecieron en el lugar ocho interminables y terroríficos días, la ciudad quedó desmantelada y diseminados sus moradores que fueron bajando de los montes poco a poco al tiempo que se reconstruyeron los muros, edificios, zocos, bazares, campos y molinos. Salih Ben Said, octavo rey de la dinastía, empezaba su reinado.

A Ibrahím le gustó el lugar. Sus estudios, aunque no superiores, su posición familiar, su condición de ciudadano de Oriente, espejo modélico donde se miraba la nueva sociedad musulmana del Maghreb, lo convertían en un personaje interesante.

Consintió pues en ayudar a su tío en los menesteres jurídicos y no tardó mucho en relacionarse con la población transeúnte. Pronto se hizo con uno de los bazares mejor provisto de la ciudad. Tapices, perfumes, objetos preciosos, calcos para celosías, planos de estructuras urbanas, telas, especias... más sus consejos y su conversación mundana.

De Ibrahím Ibn Al-Ayubi nos ha llegado uno de sus poemas recogido por Al Bakri, historiador árabe del siglo XI que es quien mejor y más extensamente ha escrito sobre este reino.

!Oh tú mi esperanza la que busco y la que anhele
en este mundo y en el que espero!
¿Me será prohibido que de tus dones sacie mi sed
y que el bienestar de mis descendientes espere en tu generosidad?

¿Me impedirán que vea tu frente aunque sólo sea un instante
si de ella viene el resplandor de la Tierra?
Piensa que para llegar hasta verte, ¡oh reino de Nekor!,
he tenido que atravesar peligrosos e innumerables desiertos.

Es justicia y escasa la que Al Bakri le hace ya que, después de haber encontrado sus manuscritos y apuntes, entre los cuales la historia de Aísha, parecería confirmarse la acusación que se ha hecho al Bakri de no haber visitado nunca Nekor y haber escrito basándose en manuscritos de la biblioteca de Córdoba que serían los de Ibrahím y que Al Mansur, el todo poderoso ministro del décimo soberano omeya, había incluido en sus informes sobre las ciudades del Norte de África.

En cuanto a Ibrahím, sabemos que vivió en Nekor hasta el 887 y que no volvió nunca más a Siria pues murió, al parecer, en Córdoba² donde pasó sus últimos años. Durante los veinticuatro que vivió en Nekor, transcurrió lo mejor de su juventud y plenitud. Vivió confortablemente aunque nunca tuvo grandes riquezas. Su bazar le permitía relacionarse artística e intelectualmente con la metrópoli andaluza adonde se desplazó en numerosas ocasiones. Era aceptado, criticado y también envidiado. Nekor no tenía una corte ciudadana y la pequeña burguesía que conducía la vida de la ciudad, no le interesó.

Frecuentando la gente del país aprendió su lengua, cosa que pocos de los que venían de Oriente habían conseguido. Pero siendo de talante liberal y poco dado a la política, no se mezcló en las frecuentes luchas locales de tipo religioso y de costumbres.

Sus manuscritos fueron encontrados en Tensaman de donde es originaria Fatima, la abuela de la actual Aísha. Al romperse uno de los muros de su habitación, se descubrió una especie de armario despensa ignorado hasta entonces. Encontraron mantas, alfombras, candelabros y un baúl en cuyo fondo estaban los manuscritos de Ibrahím.

No parecen pretender ser escritos históricos, ni relatos completos. Son, más bien, una especie de apuntes de diario para, posteriormente, ser elaborados. También había cartas, poemas, listas y papeles relacionados con las mercancías de su bazar.

2. «DABA HIA CORTBI, IÁ SIDI BRAHIM» «¡AHORA ES CORDOBESA, SEÑOR BRAHÍM!»

Aísha era la mayor de la casa. Sus once hermanos, todos varones, se buscaban la vida por las calles de Bedkún, poblado vecino al puerto de Uadi L'Barar.

Se movían entre los campesinos venidos en día de mercado en el duar (poblado) o por el puerto donde compraban pescado de segunda para revenderlo después en el zoco; hacían recados, vigilaban las mercancías, daban informaciones, traían y llevaban recogiendo siempre en la bolsa de su «yil-laba» cuando volvían a casa, más de lo que el padre pudiera llevar.

El padre era un viejo prepotente de muy mal genio. Mas que hablar eran improprios o sonidos animalescos los que salían de su boca. Había dejado de cuidarse de la intendencia del zoco donde apenas si estaba de vigilante para irse al puerto donde Messaúd, un judío de Pechina que traficaba mostos andaluces y fabricaba la «mahia», un acquae vita de higos que era como fuego líquido al entrar en el cuerpo.

Aísha estudiaba atentamente El Corán y se ejercitaba en la escritura escribiendo y borrando incansable sobre la luha (pizarra de madera encerada), los deberes que ella misma se imponía ya que, no pudiendo asistir a la «Mesida» de la escuela coránica cuando iban los niños, estudiaba por las tardes en casa del «fekih» que era su tío.

Aísha llegó a hablar y escribir el árabe tan bien como su tío pudo enseñarle. Eran pocos los habitantes del lugar que conocían la nueva lengua mayor que se extendía por

todos los países del Islam y, si eran pocos los hombres, más raro aún entre las mujeres.

De poco le podían servir estos conocimientos en Bedkún. Por demás las faenas de la casa le llevaban todo su tiempo, era la única ayuda de la madre. Acarreaba sin cesar cuando no agua, leña. Mientras cocinaba se ocupaba del mantenimiento de la despensa y del corral donde no es que hubiera solamente vacas o mulas sino también algunas gallinas y conejos que correteaban por el pequeño huerto, abandonado de los pocos cuidados que le daba su padre antes de dedicarse a beber la «mahia».

Ya de madrugada, el padre, irrumpía en la casa dando tumbos, tropezando con los que dormían sobre las esteras, blasfemando y dando patadas. Esto ocurría casi siempre a la hora del primer canto del «muehzín». Los hijos salían entonces a la calle y las dos mujeres emprendían su tarea cotidiana después de que consiguieran acostar al hombre.

El invierno había sido lluvioso, largo y triste, pero la gente de la región no se vio obligada a emigrar como ocurría en los años de sequía.

Aísha salió una tarde hacia la playa. La primavera ya se asomaba, los granados y los perales florecían, se recogían las almendras... Era su día de ir al «ham-mám» (baño) pero prefirió pasear junto al mar.

Cerca del morabo del puerto vio un grupo de gentes. Las mujeres llevaban pañuelos y fajas de colores muy vivos, los hombres tenían en las manos panderos, cuernos y tambores. Esperaban algo y entre tanto la reunión se animaba.

Aísha se fue acercando al grupo que canturreaba y bailaba sin empeño después de haber terminado su trabajo. Se trataba de unos músicos que se contrataban para las bodas y otras ocasiones de fiesta. Venían de la ciudad de Nekor, del otro lado de las montañas de poniente a un día de camino.

Reconoció a una prima de su madre viuda desde hacía tiempo y sin hijos. Se entendió rápidamente para quedarse a dormir con ella y partir al alba antes del canto del «muehzín».

La caravana descendió hasta el río y empezó a subir vadeando la cordillera. A veces a pie, a veces sobre una mula, hacía amistad con Malika y Ayada que se reían mucho aunque no contaban gran cosa de cómo era su vida en la ciudad.

Apenas cruzada la cresta de las montañas, ya protegidos tras la loma, en la bajada del viento de levante que azotaba el paso, hicieron una parada.

Los ojos se extasiaban en el esplendor del paisaje bajo el cielo luminoso y limpio. La vega, allá abajo, se entrelazaba caprichosamente entre la tierra y el mar. A la izquierda, es decir, al Sur, adentrándose en el valle, la ciudad de Nekor rodeada de muros. Palacios, minaretes, puertas, arcadas, de seria construcción. A la derecha las islas, desde donde esbeltos «garrabos» (barcas) con altas velas se adentraban entre huertos y vergeles. Al fondo los montes escalonados de Bokoya cerrando la puerta al ocaso.

Florece la ciudad bajo el reinado de Said III. Las relaciones con al-Andalus son constantes. Llegan a ella mercaderes de Siria y Arabia, parten y vuelven peregrinos hacia la Meca y es, sobre todo, la despensa del transeúnte que deja parte de sus riquezas a cambio de los alimentos y provisiones que en esta parada casi obligatoria, encuentran.

Descendida la montaña se desviaron al Norte hasta Tragrara donde llegaron cuando el zoco terminaba. En el desembarcadero pequeños «garrabos» con cestos y nasas de peces y en el mercado trigo y cereales además de las verduras de la estación de primerísima calidad. Del otro lado del río, entre dos torrentes, los «harás» y el palacio

que construyó Saleh, eran ahora estancia veraniega de las princesas a quienes gustaba pasear en barco hasta Mezemma donde tenían un fortín en la isla del puerto.

Aísha, su tía y otras mujeres salieron de Tragrara con los carros que transportaban el grano hasta la guarnición del Habbús en la entrada de la ciudad.

Atravesaron el río y costearon valle adentro bordeando el Agdal donde se encuentran los ríos Nekor y Ghís. Los huertos de granados y perales resplandecen de verdor. Más adelante empiezan las colinas que suben hacia el interior denso de las alturas. Al pie de las colinas acampaba una comunidad de judíos que trabajaban el cuero y la plata. También hacen herraduras para los caballos y marcan el ganado. Por ello, en los parajes, siempre hay grupos de animales esperando en los cercados o a veces sueltos por las marismas.

Entraron por la puerta norte de la ciudad, Bad Al Yuhúden y se adentraron por la parte alta de la ladera que la circunda al Oeste. Se quedaron a dormir en una especie de «fondák» grande y bien provisto. Ocuparon una habitación del servicio junto a los establos.

La noche era clara. Aísha con Malika y Ayada, subieron a una terraza minarete del «fondák» desde donde se divisaba toda la ciudad en forma de media luna adosada a las colinas. Dos en el interior de los muros, sostienen el palacio del «Máhzen» y la residencia del Bachá. Al frente, junto al río, contra el muro de los montes de Tensaman, una colina armoniosa que sustenta la gran mezquita, El Mosál-la, la de las puertas de cedro de Ketama y columnas enteras de tuya del Ighzináyen, una de las joyas del reino.

Aísha consiguió saber que sus nuevas amigas eran «shiháts», bailarinas y cantantes. Como el grupo en el que estaban, había otros que animaban las fiestas y a veces algunos iban hasta al-Andalus. Era de tener en cuenta para cuando llegara el momento del tan deseado paso al reino de los omeyas del que tanto bien se contaba. Nunca al parecer la civilización había alcanzado niveles tan altos. Nekor era una ciudad campesina que soñaba ser cortesana.

No lejos del «fondák» estaba mi casa, adherente al almacén que me servía de bazar. Una casa grande con muchas estancias que Fatima, la abuela de Aísha, se encargaba de llevar adelante liberándome de menesteres domésticos.

A la mañana siguiente fue cuando conocí a Aísha en la cocina mientras ayudaba a Fatima a preparar la sémola del cuscús.

— *El nas de al bled, mashi mizián, iá Sidi Brahím. El medina ahzén.* (La gente del campo no es buena, señor Brahím. La ciudad es mejor).

Imitaba el acento algo forzado por la moda de oriente de las cortesanas. Melosa, felina, y falsa ingenua, encontraba en estas cadencias un arma donde apoyar tanto desamparo.

Para conquistarse a la abuela, la ayudaba más solícita que realmente y más alterada que diligente. Cada vez que se cruzaba conmigo y me veía ocupado en algo, me decía pasando:

— *Jél-li hada, iá Sidi Brahím. Daba ana gadi n'aâmel.*
(Deje eso señor Brahím, ahora mismo lo hago yo.)

Y desaparecía por el fondo de la casa sin que se la volviera a ver.

A veces se obstinaba en limpiar el polvo de las estanterías en la botica donde guardaba mi preciosa colección de perfumes cuyas bases y mezclas vienen a buscar desde muy lejos.

Sin que le tuviera una particular simpatía, su presencia no me molestaba por el momento pero la abuela, mujer sufrida y resabiada, con el temple que la soledad le había dado, le dijo que en su casa no se quedaba, que ella no quería líos con su hija y mucho menos con el borracho de su marido. Resignada pero también resuelta, buscó refugio donde estaban Ayada y Malika que habían tomado una habitación fija en el «fondák» mientras no viajaban, arreglándoselas como podían cuando estaban en la ciudad.

Las zalamerías de Aísha hicieron sus efectos en Marzók, el «amdiáz» y jefe del grupo a quien, aunque no fuera animal de caza que se quedara en cualquier red, ella le entregó su virginidad para que de algún modo se sintiera en el deber de protegerla.

No estaba preparada para cantos ni bailes, tal vez para leer y recitar versos en las fiestas privadas pero estos entretenimientos no eran muy solicitados y se ocupó de la cocina en el entretanto.

En algunas ocasiones, dada su frágil figura, era fácil vestirla de chico. Con «seruál» y camisa rayada por fuera, bandeja en la cabeza, vasos y velas encendidas, hacía un breve número de equilibrios que precedía a la ceremonia del té. De este modo recogía algunas propinas y aprendía entre comensales e invitados que la ambigüedad era también un arma en el mundo en que entraba.

De todos modos la vida era difícil para una muchacha soltera sin nadie que la protegiese. Por ello no desaprovechó la ocasión cuando un soldado de la guardia consintió en casarse con ella ya que, en ser su concubina como él hubiera querido, nada ganaba y perdía en cambio sus libertades.

Azares del destino, le salió más borrachín que su padre y como él, aficionado a la «mahia» que fabricaban los hebreos. Una noche regresando de su servicio, los ojos nublados por el alcohol, cayó del caballo allí donde el muro de la ciudad encuentra el río y fue a romperse los sesos contra las piedras.

Su nuevo estado de viuda cambiaba muchas cosas. Entre otras podía convertirse en tutora de Ayada y Malika redimiéndolas en cierto modo de la situación marginal en que andaban y que Aísha, casándose, había evitado.

Cogieron otra habitación mayor con cocina y patio y se dedicaron a la confección de dulces y siropos independizándose en parte del grupo de música pero sin dejarlo del todo. Era una pequeña subida de escalafón que les permitía vivir más a gusto.

La meta dorada en aquel momento era irse a al-Andalus donde había de todo y adonde acudían de los cuatro rincones del mundo comerciantes, peregrinos, artistas y hombres cultos que venían hasta del oriente lejano a vender a peso de oro sus pergaminos, bordados, planos de acequias, calcos de columnas, perfumes, piedras preciosas, especias... Uníase a todo esto el conglomerado social de tan diversas procedencias. En Córdoba conviven y prosperan pacíficamente musulmanes, cristianos y judíos como nunca antes había ocurrido e igualmente tienen acogida otras gentes.

Córdoba es un fruto que estalla a pesar de los rigurosos controles y aduanas que por todas partes hay y la cantidad de documentos y requisitos necesarios para obtener un permiso, sea para instalarse o sea de paso, cosa poco frecuente si no es gente de este

lado de Alborán que suele ir para hacer fortuna y volver después a instalarse modesta o ricamente con el fruto de sus quehaceres.

El mayor número de emigrantes es el de hombres jóvenes que se alistan en los ejércitos. Muy apreciados por su austeridad y bravura en el combate. Para ello vienen embajadores militares que contratan a los ya seleccionados e instruidos previamente. Otro grupo no muy numeroso, son los comerciantes. Aparte algunos mercaderes de Sebta y Tanya que poseen barcos y correos propios, los demás aprovechan las expediciones de la tropa para hacer sus viajes. Los artesanos y hombres de oficio tampoco son muchos y estos se intercambian a través de sus gremios.

Muy pocos se casan y permanecen, la mayor parte regresa periódicamente cuando las fiestas y al tiempo que traen sus ganancias, compran mercancías y dejan a la familia una parte para la construcción de una casa y para la dote de la novia que desposarán en un próximo viaje.

Después de casi un año de ausencia, volvió Marzók, el «amdiáz» que se había marchado a Córdoba alistándose primero en un tambor de músicos reclutas y que al poco de llegar a Córdoba se las arregló para dejar el ejército y anduvo en trapicheos por el mundillo cultural y corrompido del barrio de animaciones.

Volvió brillante, seguro de sí y vestido a la moda cordobesa que era la de Bagdad. Estaba dispuesto a llevarse a Aísha, Ayada y Malika juntas, toda una hacienda que él administraría y disfrutaría en sus diferentes posibilidades. Primero era necesario hacer salvoconductos, permisos, protocolos sin fin y, tal vez, obtener la «baraka» protectora de alguna cofradía que se uniera al dossier que a su vez se acompañaba de un saquito de terciopelo debidamente pesado.

Aísha pensó que volviendo a Tensaman arreglaría sus papeles antes y con menos gastos. Así fue. Lo que normalmente llevaba cerca de dos años aún conociendo a gente de influencia que de vez en cuando siguiera la solicitud por las diversas oficinas que pasaba, ella lo consiguió en apenas una semana. Fue a Bedkún con unos amigos de su difunto marido que estaban con él en la guardia y con quienes había mantenido contacto. Ellos le facilitaron todos los trámites con el «Kaíd» y pudo regresar pronto sin ver mas que a su madre aprovechándose de la hora en que los demás andaban fuera.

En la trastienda de mi bazar, toda sonriente, me mostraba el fajo de documentos que le permitiría marcharse a al-Andalus. Añadí a su tesoro una carta de recomendación para una viuda descendiente de una familia amiga de Bagdad que se había instalado en Córdoba hacía lustros. Había heredado uno de los bazares de tapices más antiguos de la ciudad. Nuestras relaciones eran buenas y me acreditaba numerosos clientes y proveedores que hasta ella había conducido.

Acompañando esta carta quise darle, ingenuamente, consejos. Le advertí de los peligros y dificultades que al-Andalus, tierra que todos anhelaban, encerraba entre sus oropeles. Le pregunté qué pensaba hacer.

– *Sten-na u shuf* (espera y verás).

Me dijo también que donde hay más gente, hay más de todo y más podrán ser los pocos que mucho tendrán.

Por el momento se iría con Marzók y Malika. Ayada iría mas tarde cuando terminara de arreglar sus papeles.

Aunque para Aísha hubiera sido más fácil embarcar desde Uadi Al-Bacar hacia Pechina, prefirió no separarse del grupo y se marcharon por Badis hasta Sebta desde donde cruzaron el mar hasta Yezira y siguieron a través de la serranía de Ronda. Después habría que ver cómo llegar a Córdoba.

No tuve noticias de Aísha hasta algo más de un año después, cuando me visitó Ayada que volvía desalentada de su poco éxito en Ronda.

– Si quieres volver a comer los dulces del paraíso que Aísha te hacía, tendrás que ir a su salón de té en el barrio alto de Córdoba la sultana.

Entendí que Aísha trabajaba en este salón de té y dulces pero se apresuró a decirme, con una sonrisa de cortesana socarrona, que no trabajaba para nadie sino que el establecimiento era suyo y que además:

– *Daba hía cortbi, iá Sidi Brahím!*
(Ahora ya es cordobesa, señor Brahím!)

Tuve que regalarle uno de mis preparados de hierbas perfumadas para que Ayada se quedara y me desvelara los pormenores de la sorprendente noticia.

Empezó por sus desventuras. Las dificultades, astucias y complicaciones hasta obtener su salvoconducto, teniendo que aceptar trabajos de acompañante al enrolarse con la milicia. Los artilugios que usó con el jefe de aduanas de al-Yezira para liberarla de su compromiso de seguir a la tropa. La aventura con los serranos para seguir con ellos hasta Ronda... Allí, por fin, encontró a Marzók y a Malika esperando la ocasión o la suerte de poder irse a Córdoba donde entrar no era tan fácil desde hacía algún tiempo ya que la afluencia de todas partes a la gran metrópolis obligó al sultán a dictar órdenes para un control riguroso de la población inmigrante e impedir que aumentasen los ladrones, mendigos y parásitos de todo tipo.

Las tribus beréberes eran aún más vigiladas si cabe dada la proximidad y por tanto mayor afluencia y por ser de temperamento reivindicativo.

Marzók fue a encerrarse en Ronda por aprovechar la hospitalidad de unos familiares allí instalados. Sólo en pocas ocasiones había podido ir a Córdoba tratando de relacionarse. Pasar los controles le llegó a ser fácil pero permanecer en Córdoba era imposible si no legalizaba su residencia.

Al poco de llegar a Ronda y darse cuenta de la situación de estancamiento que podía eternizarse, Aísha decidió hacer una incursión por su cuenta pensando y no sin razón que si a un hombre le pueden resultar más fáciles ciertas cosas, una mujer lista se hace sitio discretamente en cualquier parte.

Encontró refugio en una familia de su tribu de origen. Eran muchos y entre todos llevaban una posada, en el zoco beréber al ingreso de la ciudad, frecuentada por todo tipo de mercaderes que se paraban antes de entrar.

Desde allí se veía Córdoba, espléndida y luminosa rodeada por el río. En primer término las comunidades mozárabes. Un segundo semicírculo forma el barrio árabe musulmán y en el centro, en la parte alta, la judería.

La sierra al fondo era venerada por los cordobeses. Sus aducciones de agua romanas habían sido canalizadas hasta huertos frondosos donde el olivo y el granado, el

arroz o la caña de azúcar, el algodón, las especias... hacían fluir como los canales, ríos de oro hacia la ciudad.

Cuando se hubo familiarizado un poco con el ambiente y llegó a saber cuán acaudalados y cuán bien vivían la viuda del bazar y su hijo Hosein, se decidió una tarde a visitarlos con la carta de recomendación que yo le había dado.

Supo que Lal-Miluka era una viuda rica descendiente de la familia de Bagdad que mi padre conocía. Casó con un rico joyero hebreo que tomó en manos el bazar de tapices enriqueciéndolo y convirtiéndolo en el mejor de la judería, lo cual era decir el mejor de Córdoba.

Enviudó pronto quedándole del joyero, además de una situación envidiable, un único hijo, Hosein que creció bajo las faldas puritanas y calenturientas de su desconsolada madre. Estudioso, obediente y solícito, había llegado hasta los cuarenta años en estado de virginidad anhelante. Su madre no encontraba, ni tenía prisa, ninguna joven digna de ser su nuera y al menor signo por su parte de un vago deseo de tomar esposa y darle descendencia, estallaba en sollozos chantajistas que le hacían temblar las piernas.

Siguiendo mis consejos, Aísha llevó plantas y especias de aquí por tener conocimiento de las aficiones a la herboristería y los afrodisíacos del hijo de Lal-la Miluka.

Cuando Aísha los visitó, Sidi Hosein estaba en el fondo del salón hundido detrás de una mesa cargada de libros y candelabros. Un turbante de lino azafranado bordado en oro, como era la moda refinada del momento, le colgaba algo destartado por el hombro.

Turbado, balbuciente, extasiado, ausente, torpe y educadísimo, la acompañó hasta un patio interior con terrazas, fuentes, naranjos y jazmines. En el porche débiles toldos de blanco haiati, el algodón más suave que se usa para los turbantes, tamizaban la luz. Lal-la Miluka recibía los cuidados de dos jóvenes mujeres y una matrona que le hacían manicura, pedicura y daban masajes de aceites perfumados en brazos y piernas donde una piel demasiado blanca y delicada se moteaba de manchas a pasos acelerados.

Tomaron té con pastas y hablaron de pastelería. Aísha que era experta utilizando las especias y los afrodisíacos, despertó el interés, aunque en modo distinto, de madre e hijo.

Habían abierto un salón de té cerca del bazar que pretendían convertir en lugar de encuentro de la clase rica de los mercaderes. Pero Lal-la Miluka se sentía recelosa de esa falsa ingenua fragilidad que Aísha aparentaba y pensó que comprarle la mercancía hecha en casa, siempre que fuera de primerísimo cuidado, era lo mejor para empezar.

El interés de Sidi Hosein por la pastelería exótica tenía más que ver con Aísha que con los pasteles y ella había representado perfectamente su parte. Marchándose, mientras Lal-la Miluka impartía órdenes a sus sirvientes, tuvo ocasión de hacerle saber donde paraba y que solía frecuentar el mercado mozárabe donde Madini, el famoso perfumista, tenía su bazar tan diversamente surtido.

Volviendo a la posada encontró a Marzók y a Malika que habían llegado a la ciudad aprovechando el tránsito algo más permisivo dada la proximidad de la fiesta de Aïd Al-Kebir, la gran pascua musulmana. Hablaron animados del trabajo de pastelería y de la posibilidad de organizarse mejor si la cosa prosperaba. Lal-la Miluka no quería comprometerse a emplear más que a Aísha pero habló con el jefe de la cofradía de los hornos para que los contasen en el barrio como suministradores de modo que los alga-

ciles hicieran la vista gorda, cosa que era fácil tratándose de negocios prósperos y limpios con alguna comisión de buen entendimiento.

Aísha y Sidi Hosein terminaron por encontrarse una mañana en el mercado mozárabe. Exquisitamente pulcro y perfumado algo molesto de que su presencia no fuera notoria en ese zoco periférico, hablaron poco pero sin desperdicio. Aísha no perdió la ocasión de invitarle a la fiesta que organizarían en el fondák para el Aïd.

Después de los platos de rigor habría dulces especiales y ella confeccionaría un «maâyún», pastel de frutos secos, miel, dátiles y veintisiete especias con quif y otros afrodisíacos.

A la fiesta grupal siguió la fiesta privada y dándole jugo de cebollas con miel y yema de huevo, lo mantuvo toda la noche en exaltación erótico-romántica. Luego supo hacerse valer sin dejar de cuidar el fuego y así anduvo con sus manejos por algún tiempo.

Lal-la Miluka tuvo el capricho de irse a una estación termal de la sierra para curarse el hígado y el riñón al tiempo que haría una peregrinación a unos baños de fango junto a la tumba del santo donde, con la paciencia infundida por el morabo, se enfangaba y comía el barro siguiendo los consejos e instrucciones de los frailes que se ocupaban de las termas.

Estas vacaciones inesperadas permitieron a Sidi Hosein invitar a Aísha en su bazar y ella prosiguió con sus recetas culinarias de toda suerte. Una noche, el higo seco en el té con hierbabuena y la alas de una mosca de cantárida, sirvieron de pretexto y excusa para todas las concesiones. Después fue necesario un pequeño drama, pasar revista a la situación en que quedaba y todas las razones a que en estas ocasiones se acude.

A la mañana siguiente, sin acordarse lo más mínimo de que tenía una madre, Sidi Hosein llamó al adul e hicieron un acta de compromiso de matrimonio. Aísha aconsejó uno beréber establecido en la parte musulmana de la ciudad lindante con el barrio judío, que estaría de su parte llegado el momento, que fue inmediatamente después de que Lal-la Miluka tuviera conocimiento de la insurrección.

Aísha había escapado de la casa de Hosein y esperó en la posada a ver venir los sucesos. Sidi Hosein se refugió en sus apartamentos donde estanterías de libros, hierbas y alambiques varios rodaron por tierra en el momento de la tormenta.

Pero, mujer práctica y resuelta, Lal-la Miluka se entendió con el adul: la promesa de matrimonio se anularía pero Aísha se convertiría en propietaria del salón de té y, al ser puesto a su nombre, adquiriría automáticamente la condición de ciudadana cordobesa con todos sus privilegios.

Marzók, Malika y Ayada se quedaron pues también allí, bajo la gallina clueca en que, inesperadamente, se había convertido Aísha.

Ayada quedó silenciosa y algo nostálgica después de su relato. No quiso darme explicaciones del por qué de su regreso ni de sus intenciones por volver.

Ignorando lo diferente que ahora era la situación de cuando Aísha se fue con el grupo de música, le expuse mis temores sobre Marzók y de que pudiera aprovecharse de su ascendente sobre ella. Ayada levantó la cabeza y sosteniendo con sus grandes ojos las palabras, me dijo:

— *Daba hía cortbi, iá Sidi Brahm!*

.....

Hermosa la mujer es como la rosa.
 Su fragancia, el suave tacto y el raro perfume
 que no termina de saciar el olfato.
 Crueles son las espinas de frágil apariencia
 y que, acercándote a besar y respirar su aroma
 lo mezclan con el olor y el sabor de tu sangre.

Estos versos estaban al final del manuscrito y aunque no se especifica, es muy probable que hagan alusión a nuestra heroína.

3. MAINTENANT JE SUIS BELGE, MESSIÉ JUAN

Aícha era la mayor de la casa. Sus once hermanos menores, todos varones, se buscaban la vida por las calles de Tánger. En la medina, en los zocos, por el puerto o donde los autobuses... En sus bandejas llevaban cigarrillos, caramelos, pipas y otras chucherías que les permitían verdaderamente buscarse la vida con recados, comisiones de contrabandos, estraperlos y todo lo que circulaba por la calle.

Su padre había abandonado el envidiable trabajo de guardián de noche que tenía en un garaje para poder dedicarse completamente al machaquito. Sus hijos volvían a casa trayendo el doble y a veces más, de lo que él ganaba.

Aícha consiguió estudiar hasta la «deuxième» en el liceo, después tuvo que quedarse en casa a compartir las tareas de la madre con todas sus consecuencias. Las dos mujeres se pasaban el día lavando, fregando, limpiando y componiendo como podían la especie de casa en que vivían, uno de los almacenes que había en una calle sin salida entre solares invadidos por la hierba, la basura y la chatarra en la bajada hacia la playa. Allí se habían instalado familias pobres venidas a la ciudad en busca de mejorar la vida, principalmente gente del Rif y se fueron repartiendo los espacios como buena mente pudieron apretándose a medida que crecían.

De madrugada el padre irrumpía en la casa dando tumbos, tropezando con los que dormían en las esteras, blasfemando y dando patadas. Era el toque de diana. Los hijos salían a la calle y las dos mujeres emprendían su tarea cotidiana después de que conseguían acostar al hombre.

Hacia el final del invierno que había sido largo y triste además del viento y la lluvia que nunca faltaban, Aícha salió una tarde hacia el «hammán» que una vez por semana le permitía ocuparse de ella. La primavera se asomaba en una tarde luminosa y Aícha decidió pasear por la ciudad sin rumbo fijo.

En el Zoco Chico se encontró con unas compañeras de liceo que compraban en los bazares perfumes y bagatelas. Tenían muy buen aspecto, vestían con colores y ropas modernas, reían y gesticulaban con mucha animación. La invitaron a café con leche y churros y le regalaron un collar de cristales diminutos y coloreados que desentonaban con su «yil-laba» gris marengo.

Mientras estaban en el café llegó Malika, otra compañera de curso, montada sobre una moto ruidosa y llena de luces, abrazada a un muchacho con chaqueta de cuero, «blujeans» y gafas de espejos.

No hablaban de nada de lo que en el liceo ocupaba sus conversaciones. En reali-

dad no hablaban de nada aunque no paraban de hablar, pero parecían muy contentos y sin preocupaciones.

– *Ce n'est pas possible, Messié Juan, de vivre comme les animaux.*

Esto me dijo cuando la conocí en la cocina de mi casa donde buscaba refugio en su abuela que trabajaba conmigo y vivía sola aquí en al-Hoceima en una casita del zoco alto de la ciudad.

Aícha hablaba como una niña francesa mimada y quejosa tanto si pedía algo

– *Messié Juan, est-ce que vous permettez que je «fais» une douche?*

como si contestaba educada. Las «buenas maneras» aprendidas en el liceo eran su mejor divisa blindada y salvavidas para echarse al mar de la fortuna.

– *Oui messié Juan, je vais faire ça toute suite*, me decía después de que le hubiera pedido algo hacía media hora y repetidas veces, cuando pretendía ayudar a su abuela en las tareas de la casa. Pero su abuela, mujer sufrida y resabiada, con el temple que la soledad le había dado, le dijo que en su casa no se quedaba, que ella no quería líos con su hija y mucho menos con el borracho de su marido.

Con dieciséis años Aícha empezó a nadar. Sin muchas monsergas entregó su virginidad a un funcionario de una compañía de transportes y se fue a vivir con unas amigas sin familia que se las arreglaban como podían sabiendo nadar y guardar la ropa.

Con escasos estudios y sin nadie que «la guardara», una muchacha soltera no podía trabajar mas que como criada y Aícha no había dejado su casa para seguir haciendo lo mismo. Se entendió con el funcionario de transportes que era tan borracho como su padre y se casaron. No tuvo que aguantarle más de seis meses, en una de sus borracheras se le fue el santo al cielo dejándola viuda pero consolada.

Su nuevo estado le permitiría hacer muchas cosas. Montó una heladería con dos amigas, pero el negocio se hacía más famoso de la cuenta y lo dejó para irse a trabajar con un «cooperant» francés. En aquella casa ni recibía órdenes ni tenía horarios y ganaba el doble que trabajando con un marroquí o con un español, sin tener que aguantar niños ni señoras. Le parecía ser dueña de la casa y aquello empezó a gustarle.

Volvió a visitar a su abuela en mi casa, pero sólo de vez en cuando se quedaba a comer y no se tomaba sus duchas.

Cuando se marchó el francés trabajó en otras casas, siempre con horarios y días libres, siendo fiel a su divisa:

– *Pour moi c'est meilleur les maisons avec peu de travail et que je gagne plus d'argent.*

En la jerarquía de sus proyectos ella pensaba que si cambiaba de trabajo y había que hacerlo para progresar, tenía que ser para trabajar menos y ganar más.

Mal que bien las cosas iban tirando, su vida se hizo más anónima y le perdí un poco la pista.

– *Messié Juan, c'est un contrat de travail? ¡C'est vrai messié Juan!*

Era un «contrat d'hébergement» de una señora alemana que la hospedaba, pagaba el viaje y se responsabilizaba de lo que pudiera ocurrir. El contrato aunque sellado y tamponado por el consulado marroquí en Alemania, legalizado y traducido al francés, era falso, pero servía como pieza fundamental en la constitución del dossier para la obtención del pasaporte, un «El Dorado» de la juventud local.

La desconocida señora era una amiga de Erwin, un alemán que solía venir por mi casa de vez en cuando y a quien Afcha se lo había pedido como es de norma a cualquier extranjero que permita una conversación de más de tres minutos.

Afcha no necesitó saber más, se fue a Tánger para preparar todos los papeles que le pedían para el pasaporte. Normalmente, conociendo a alguien influyente que se ocupe de seguirlo con algún que otro telefonazo, con la mejor voluntad y constancia, hacían falta dos años por lo menos para conseguirlo; Afcha hizo todo en un fin de semana, incluida una rápida escapada al Ministerio de Trabajo en Rabat donde le tamponaron y registraron el documento.

En la cocina de mi casa, de vuelta con su flamante pasaporte y una sonrisa que no podía sujetar, me parecía verla cuatro años atrás cuando vino por primera vez.

– *Et maintenant qu'est ce que tu vas faire?*

– *Je vais voyager, messié Juan.*

Ingenuamente le advertí de lo difícil que era la vida en Europa y de la cantidad de gente que buscaba trabajo. Ella me dijo que buscarse la vida era difícil en todas partes, que donde hay más de todo, hay más para todos.

Se marchó con Marzók, uno que trabajaba en Bélgica y que había venido para el Aïd Al Kebir (Pascua musulmana).

El ciclo de los que se iban a trabajar al «jarey» (extranjero) era generalmente de seis u ocho años. Durante los dos primeros el recién llegado se apretaba en casa de familiares o amigos, buscaba un trabajo «negro», se normalizaba la situación y volvía con un coche de ocasión vistoso, atuendos modernos y algún dinero que dejaba a la familia para que le empezaran a construir la casa y le buscaran una mujer.

Los dos años siguientes eran de trabajo y ahorro intensivos para volver con un paquete mayor de dinero, poder casarse y dejar a la mujer instalada en la nueva casa. En los dos, tres o cuatro años siguientes aprovechaba al máximo los seguros sociales y completaba su capital para volver definitivamente e instalar una tienda en el bajo de su vivienda donde vender de todo lo que se necesite en el barrio.

Pero Marzók había seguido otros ciclos marginales y más rápidos sin tener ningún programa preciso de marcharse o quedarse en algún sitio.

– *Je ne suis qu'une femme, messié Juan et une femme ne peut pas voyager seule. Après je vais voir.*

Seis o siete meses más tarde me telefoneó desde Bruselas.

– *Ça va, messié Juan. La grande mère ça va? etc., etc.*

Después de todos los «salamatics» de rigor.

– *Et tu vas venir bientôt, Aïcha?*

– *Je ne sais pas, messié Juan. Je suis bien ici avec le bar.*

– *Ah! Tu travailles dans un bar!*

– *Non. J'ai un bar à moi et... maintenant je suis belge, messié Juan.*

El misterio me fue revelado un año después cuando Aïcha y Marzók vinieron de vacaciones a principios de agosto. Habían salido en caravana con otros coches de marroquíes que trabajaban en Bélgica y Holanda uniéndose después a los de Francia. Las fatigas empezaron en España. El día y la noche se confundían, un pueblo y otro pueblo, tanto y tanto coche, accidentes, paradas en aparcamientos donde se instalaban provisionalmente con colchones, mantas y teteras por el suelo junto al coche aunque sólo fuera el tiempo de la espera. Cada vez la circulación era mayor y los abusos de precios y el racismo a pesar de ir en caravana. Algeciras era un infierno, una muchedumbre de coches, ruidos, humos, olores, calor, esperas... todo soportado con paciencia infinita hasta conseguir embarcar.

Al llegar a Ceuta los hicieron entrar en un aparcamiento donde cientos de coches esperaban todo el día bajo el sol imposibilitados de seguir su viaje. Cuando pudieron salir de allí se encontraron las tres filas de coches que hacían, hasta la frontera, una guirlanda de luces de tres kilómetros.

La luna llena era casi inoportuna. Se apagaban los motores de los coches y se les empujaba de tanto en tanto y a turno por sus ocupantes entre sueño y sueño. Cruzaron la aduana al amanecer.

– *Si on était venus par Tanger, même si c'est plus cher et plus loin la douane est plus gentille et il y a moins de gens.*

Aïcha estaba sentada en mi salón tomando el té y las pastas como en una visita de cortesía. Unas gafas de vista modernas y un peinado de señora bien, daban la nota principal de su nueva imagen. No terminaba de contar los avatares de su viaje y yo me impacientaba por oírle contar su estancia en Bélgica y aquello de que era dueña de un bar.

– *Alors Aïcha, raconte moi de la Belgique.*

Al principio sólo la gente le impresionaba y ocupaba su atención. Apenas si me contó del barrio marroquí de Bruselas, uno de los mayores de Europa, ni vio la lluvia, ni la niebla gris, ni los colores tristes del país extranjero. Sólo la gente, cómo se vestían, cómo hablaban, cómo se movían...

– *Tout le monde était très gentil.*

Un mundo de seguridad hecho de palabras amables aunque fueran falsas. Nada de gritos ni de discusiones a voces, un mundo opuesto al de su padre.

A los pocos días de estar allí le presentaron a Hans, el propietario de un bar bien situado en el límite del barrio marroquí cerca del centro de la ciudad. Aristocrático, de carácter débil y algo estrambótico, soltero por deseo de su señora madre que lo guardaba como reliquia de un pasado familiar de grandes terratenientes. No se ocupaba del bar que lo administraba un secretario de su madre, pero solía frecuentarlo haciendo como de relaciones públicas para ocupar su tiempo y darse algunas importancia.

Aícha no le prestó atención hasta que le dijeron que si lo «enganchaba» tenía resueltos todos sus problemas. Entonces lo miró con algo de guasa, pero no dijo nada.

Unos días más tarde Aícha estaba sola en el bar y Hans la invitó a cenar. Él era amante de los libros de recetas eróticas y afrodisíacas de toda índole. Nunca las había experimentado por falta de ocasión y de materias primas. Aícha aprovechó la ocasión para invitarle a una fiesta en el barrio en la que después de los platos de rigor, habría dulces especiales y ella confeccionaría un «maâyún», pastel de frutos secos, miel y especias con kif y otros afrodisíacos.

A la fiesta grupal siguió la fiesta privada y dándole jugo de cebollas con miel y yema de huevo, lo mantuvo toda la noche en exaltación romántico-erótica. Luego supo hacerse valer sin dejar de cuidar el fuego y así anduvo con sus manejos femenino-eróticos por algún tiempo.

La señora Vandermeer, mamá de Hans, tuvo el capricho de internarse en una clínica por varias semanas para restaurarse con una famosa cura de patata comida en todas las maneras y cantidades posibles, impidiendo, no sé bien cómo, la normal evacuación hasta provocar, en su momento, una especie de parto explosivo y liberatorio que haría funcionar de nuevo su organismo rejuvenecido.

Estas vacaciones inesperadas permitieron a Hans invitarla a su casa y Aícha prosiguió con sus recetas de toda suerte. Una noche el higo seco en el té con hierbabuena y las alas de una mosca de cantárida sirvieron de pretexto y excusa para todas las concesiones. Después Aícha representó su situación desesperada ante la cual se vería obligada a volver a Marruecos muy a pesar suyo.

Hans la hizo su esposa a la mañana siguiente sin acordarse lo más mínimo de que tenía una madre. Aícha se convirtió así en Mmme. Vandermeer Aícha, née Ben Amar, como rezaba en su flamante pasaporte belga que estaba sobre la mesa de mi salón desde que había entrado.

El misterio empezaba a desvelarse.

– *Qu'est ce qu' elle a dit la mamam quand elle est sorti de l'hôpital?*

Hizo una mueca que mostraba su malestar por tener que hablar del asunto.

– *Elle s'est beaucoup fâché.*

Hubo una escena terrible que Aícha sólo oyó desde el cuarto donde se había encerrado. Se marcharon dejándola sola en el apartamento y no volvió a ver nunca más ni a Hans ni a su madre. Vio sí a un abogado que vino a proponerle aceptar el divorcio conservando a cambio el apartamento y el bar como parte en los bienes gananciales, además de su nacionalidad belga ya adquirida.

Con la ingenuidad que te da la experiencia de los años, me puse a aconsejarla y a precaverla de que no se dejara mangonear por el chorizo del Marzók. Después de haberme bien explicado que «il était chez lui et elle chez elle», que amigos sí, negocios juntos sí, pero lo tuyo es tuyo y lo mío es mío etc., etc., concluyó:

– *Non messié Juan, moi je suis belge et il est marocain, encore.*

Después de aquella tarde no la volví a ver. Me había dicho como a todos que pasarían un mes y volverían con el coche, pero luego supe que el coche lo vendieron y que se fueron a la inglesa por avión desde Oujda, cada uno con su kilito de oro de Ketama.

Alhucemas, agosto 1988

NOTAS

1. Al Bakri en su *Description de l'Afrique Septentrionale*, Paris: Slane, 1965, recoge muy escuetamente el único dato que tenemos de este personaje: «Un nativo de Nekor, llamado Ibrahím Ibn Al-Ayubi, compuso los versos siguientes...». Lo demás que aparece en nuestro relato es otra cosa...
2. Cf. CAGIGAS LÓPEZ, Isidoro de las. *Dinastías Menores del Magrib I. Los Banu Salih de Nakur*, Tetuán: Editora Marroquí, 1951.

DIGO AMOR*

por PÍO GÓMEZ NISA

1

PODRÍA medir por ti
la longitud del ala
de un arcángel,
recoger el aliento
de un pájaro en la mano,
despegarme la sombra
del suelo
como si de la piel de un fruto,
tal si de una semilla,
tal si de un atavío
se tratara;

podría
alimentar el fuego
constante de la estrella,
vaciar como un vaso

* Poema incluido en: GÓMEZ NISA, Pío. *Digo amor*. Melilla: Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma, 1996 (Textos Mediterráneos, 5).

mi lengua de palabras
y dejar a los vientos
sólo una:
tu nombre;

podría
estrujar en la mano
como un papel mis sienes,
aventarme
los ojos como tristes
insectos desgastados,
mis oídos
cual mudas caracolas
sin algas,
sin sirenas
ni espumas
y ningún mar por dentro;

podría
indagar el principio
de una flor, de las flores,
del impalpable bozo
del jardín que tú eres
hecho flor numerosa,
ordenada y perfecta,
diminuta,
por si alguna se nutre
de tu yema de piel,
de la flor de tu tacto;

podría ganar por ti
el ahogo del agua,
la arena de la sed
y el alambre partido
del cansancio,
levantar los derribos,
dominar
a ese toro de sombra
que empuja a toda nieve.

Porque has nacido
de una calle pequeña,
de la pisada
de un colibrí o abeja,
de un guisante de olor,
de una semilla de pimienta,

de un cuajo de cometa,
de una nata de leche.

Tan pequeña y retornas
mi sexo a su frontera,
mi carne a la alta cima
de toda varonía,
donde cubren los besos
el marfil de tus dientes,
donde tu nombre riega
el árbol en que existo
y en donde cada rama
da al viento nuevas aves
que prenden en las torres
tu amor en la veleta
y la campana.

Cuando te nombro,
amor
cuando te nombro,
mi ternura es un río
vertiéndose en las calles
y cuando digo corazón
la espina del acento
me atraviesa.

BRAZOS EN CRUZ*

por FRANCISCO SALGUEIRO

EN la hojita de un olivo
tengo escrita esta sentencia:
*«aquél que quiere ser sabio,
cuánta ignorancia le cuesta».*

* * *

MI madre me lo decía
y ella nunca me engañó:
el martillito de oro
puertas de hierro rompió.

* * *

QUE yo a ti nunca te engaño,
yo te digo la verdad:
en la palma de mi mano
caben las aguas del mar.

* · Poemas y coplas incluidos en: SALGUEIRO, Francisco. *Brazos en cruz*. Melilla: Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma, 1997 (Textos Mediterráneos, 7).

TÚ sabes lo que pasó:
la justicia era un jilguero
y el gato se la comió.

* * *

AGUJAS de mi reloj,
que yo las iba arrancando
y el tiempo no se paró.

* * *

QUE el alma quiso beber
el fuego de las estrellas,
mira si es grande mi sed.

* * *

CON las uñas y mi sangre
yo escribí en el arenal:
¡las vueltas que da este mundo
y las que tiene que dar!

* * *

COMPAÑERA de mi alma,
puse los brazos en cruz;
vinieron las golondrinas,
pero no viniste tú.

TRÍPTICO*

por ANA RIAÑO

No se dirá de ti jamás «abandonada».
Isaías 62,4.

HERENCIA

DOS leyendas fenicias
me engarzan las orejas,
y lucernas romanas
desatan como en juego
la cal de tu contorno.
Portadora de terra sigillata,
de garitón desnudo,
de fachadas con yeso y con dorsales
de hierbabuena o bíblico cordero.
Soy
quien en ti nací
y en tus aljibes tuve el alimento.

* Poemas incluidos en *Voces nuevas*, Torremozas (Tercera selección de poetisas), Madrid, 1986.

CIUDAD

ME duermo hasta la costa
como ella desciende
hasta el ala del agua,
y siembro entre mis yemas
arena como versos
que a tus costados sueña de la mar
la tierra prolongada.
Ha desvelado hombros hacia Oriente
como un lento mendigo,
y estéril de una mano
descuelgo dedos que procuran
palparte en el asfalto,
donde las calles cruzan tanta luz
que las sombras son noche
de arboleda y quicios entornados.
Claridad desligada,
espacio o dosel
invertidos en metales,
aliviando el misterio, el bullicio y el llanto
cogido como la cal en esa arista.

ADIÓS

DE Cabrerizas,
la mar profunda en manto
sustenta el alba.
Ojo altivo o pintado, navaja-gaviota
ciega el iris y afila
las alas, como ideas
en ladera, en llano,
monte en perfil
y orilla.
Me extendo y yazgo en aire
para abrazar con ella la historia de los peces
y habitar el instante y detenerlo.
Apreso su desvío,
revés al aire y finta
que anuncia las Tres Forcas,
donde Melilla mata su cintura.
Pupila en hinojo,
me hincó ya de mirada
para tocar el mármol de mis antepasados.

SHURFA', IMRABDHEN E IGURRAMEN: DESCENDIENTES DEL PROFETA Y LINAJES SANTOS EN EL MARRUECOS BERÉBER

por DAVID MONTGOMERY HART

Aunque parece lógico asumir que los *shurfa'* (sing. *sharif*), los descendientes del Profeta Muhammad por vía de su hija Lalla Fátima, que se casó con 'Ali ibn Abi Talib, y por medio de los dos hijos de esta pareja, Hassan ibn 'Ali y Husayn ibn 'Ali, serían todos árabes, como lo fue su antepasado, la definición de *ashraf*, o, en el Magrib, *shurfa'*, engloba de hecho miembros de varios linajes musulmanes de otras etnias o/y de otros grupos etno-lingüísticos. En Marruecos, en donde los *shurfa'*, son numerosísimos y en donde descienden únicamente de la línea de Hasan ibn 'Ali, se encuentran con tanta frecuencia que representan, por así decirlo, una sobreabundancia de la legitimidad. Han existido casi desde los principios del islam en el país, pero su verdadera proliferación empezó solamente desde el siglo quince en adelante, con la resurrección, por parte de la dinastía marinida, de los restos y de la memoria de la antigua idrisida, la que fundó la ciudad de Fez, y con la llamada «crisis marabútica» causada sobre todo por la amenaza representada por los inicios de la expansión europea de la época, especialmente de Portugal y de España en las regiones costeras del Maghreb (cf. *inter alia*, Brignon *et al.*, 1967, Eickelman 1976, Pascon 1984, Kably 1986, Ennaji y Pascon 1988, Beck 1989, Munson 1993 y especialmente Agnouche 1987).

En Marruecos, la oferta de los *shurfa'* excede con mucho a la demanda, y no solamente cada ciudad sino cada región rural, y en tiempos pasados, cada región tribal, ya que en la época precolonial fueron sinónimas, tiene su cuota. En las ciudades los *shurfa'* forman corporaciones, y en el campo, linajes agnaticios. Brevemente, estos últimos son grupos de descendencia patrilineal cuyos miembros pueden trazar sus antepasados hasta el fundador común de todos, peldaño a peldaño, en sentido ascendiente genealógico. En el caso de los *shurfa'*, además, los miembros del linaje -que a causa de su descendencia es un linaje santo- son capaces de trazarlos desde este fundador, como su punto de definición, hasta la misma hija del Profeta, porque su genealogía forma parte

íntegra de su repertorio total cultural. Es una *shayara*, una genealogía biológica y física, y además está muy bien guardada en las mentes de sus poseedores, y se puede contrastar con la *silsila*, la genealogía espiritual que enlaza el fundador de una *tariqa*, una orden mística-religiosa sufi, con sus discípulos, tal como Sidi 'Abd al-Rahman Bu Qubrin, el fundador de la *tariqa* Rahmaniya de la Kabilia argelina, cuya carrera ha sido muy bien descrita y analizada recientemente por Clancy-Smith (1990).

Dentro del cuadro total de los *shurfa'* marroquíes, ellos se dividen en dos ramas principales, los idrisidas de Fez en el Norte, que suministraron los sultanes de la primera dinastía musulmana del país (788-921 después de J.C.) y los 'alawitas del Tafilalt (una rama que incluye igualmente a los sa'dies de Marrakech) en el Sureste, que proveyeron los integrantes de la dinastía actual (1666-), cuyo representante mejor conocido y más famoso es el propio rey Hassan II.

Los idrisidas son mucho más numerosos sobre el terreno que los 'alawitas debido a que empezaron a desarrollarse aproximadamente ocho siglos antes de la cristalización de estos últimos en la persona de Mawlay 'Ali al-Sharif, su antepasado enterrado en Risani, en el oasis del Tafilalt. Sin embargo, perteneciendo a ambas ramas hay bastantes linajes, sobre todo de la rama idrisida, cuyos miembros no son arabófonos de nacimiento sino bereberohablantes, y en este artículo examinaremos brevemente cuatro de estos últimos. Aquí hay que anotar el hecho obvio de que los beréberes son históricamente más antiguos en Marruecos, y en el Magreb en general, que los árabes, no está reflejado tradicionalmente en el pensamiento de la gran masa de la población. Pero aparte de esto, y aparte de los jariyies o ibadies del Mzab argelino, esta población es, en su totalidad, sunni maliki: no hay ninguna diferencia sectaria.

Antes de examinar a nuestros casos concretos, tenemos que decir algo sobre el tipo ideal, tradicional, reconstruido de las bocas de nuestros informantes, del *sharif* marroquí y de su papel en la historia y la estructura social del país. Luego pasaremos a los cuatro casos concretos, todos de la línea idrisida, de linajes beréberes de *imrabdhen* (sing, *amrabet*, vocablo derivado del árabe marroquí *marbtin*, sin *mrabet*, o «morabo») que como los *shurfa'* se denominan en el dialecto beréber rifeño dos de ellos en el Rif, en el norte del país, y los otros dos en las montañas mas grandes del sur, o sea, en el Alto Atlas Central y en el macizo del Sagro, en donde se llaman *igurramen* (sing. *agurram*).

Los casos rifeños proceden: 1º, de la sección de los imrabdhen de la tribu de los Aith Waryaghar (en árabe, Bni Waryaghal); y 2º, de la sección de los Asht 'Aru 'Aisa de la tribu vecina, al sur de los Igzenayen (en árabe, Gzenneya)

Los casos atlásicos son: 3º, de los Ait (Ulud, en árabe) Mawlay 'Abdallah bin Hsayn, cuyo antepasado, enterrado en Tamsluht, inmediatamente al suroeste de Marrakech, es el santo patrón de la gran tribu tamazightófona de los Ait 'Atta a causa de los lazos con el propio antepasado de estos, Dadda (Abuelo) 'Atta y 4º, los Iansalen, cuyo antepasado Sidi Sa'id Ahansal, enterrado en la *zawiya* que lleva su nombre en el Alto Atlas Central, tuvo lazos igualmente con el mismo Dadda 'Atta aunque estos afectan más a los Ait 'Atta del norte, en el Atlas, que a toda la tribu, aunque también tiene lazos con otras tribus vecinas.

En los tres primeros casos utilizaremos sobre todo nuestras propias materias derivadas de nuestro trabajo de campo, ya contenidas en varias publicaciones (Hart 1976, 1981, 1984 y 1995 (?), en prensa) aunque en los dos últimos casos nos apoyaremos en parte también sobre los trabajos de Drague (s.a., pero ca. 1951) y de Gellner (1969). El

objeto principal de este ejercicio será ver hasta qué grado cada uno de estos casos se conforma o difiere de este tipo ideal sobre todo en el sentido de llegar de manera *de facto* hasta tal punto. Como veremos, estos casos no son los mismos, ni mucho menos idénticos, y hay ciertas variaciones significativas, aunque del tipo estructural mas que cultural, entre ellos. Pero veremos tambien como los *shurfa'*, los *imrabdhen* y los *igurramen*, los tres, representan modos semejantes pero al mismo tiempo algo diferente, del mismo fenómeno, el de linajes santos y su rol entre grupos humanos laicos.

De momento, seguimos a Gellner (1969: 74-80) en la definición y en los atributos y características del tipo ideal de un *sharif*-y aquí léase también *amrabet* o *agurram*, ya que estas designaciones son virtualmente intercambiables. Tiene: 1º) una genealogía impecable y es siempre capaz de demostrar su abolengo desde el Profeta hasta él mismo, generación por generación (aunque de hecho hay excepciones a esta regla); 2º) es recipiente de la bendición divina, de la *baraka* que emana de Dios; 3º) posee poderes mágicos y la capacidad de hacer milagros; 4º) es un hombre bueno y piadoso que cumple todos los preceptos coránicos; 5º) es, idealmente rico y generoso; 6º) es, igualmente, pacífico en el sentido que, idealmente, otra vez, no lucha y permanece neutral en conflictos locales, que son generalmente muy numerosos y en los cuales casi siempre funciona tambien como árbitro y mediador, no solamente entre linajes laicos que disputan o luchan entre ellos, sino también entre los hombres y Dios. Para completar el cuadro, tenemos que indicar que por regla general cualquier individuo que se muestra capaz de hacer milagros y de mostrar que lleva la *baraka* o bendición de Dios, aunque no sea un *sharif* de nacimiento, está considerado por los menos como un *mrabet*.

Gellner añade más calificaciones aún para ser *agurram* y define tambien el rol social de éste de manera bastante concreta. Pero no basta con las que hemos enumerado aquí, y estamos, además, completamente de acuerdo con el veredicto de Gellner de que sólo algunas y no todas de estas precondiciones tienen que ser satisfechas, para que un *sharif* pueda comportarse como tal. Sin embargo, hay un punto con respecto a la impecabilidad de su genealogía que nos parece crucial, y del cual, sorprendentemente, Gellner no dice nada, aunque claro es que tampoco figura en la interpretación o la visión local y popular del asunto. Este punto es: ¿cómo y porqué existen linajes bereberófonos de *shurfa'*, sean *imrabdhen* o *igurramen*? Aunque no hay evidencia conclusiva, nos parece admisible postular que en la misma manera en la cual el Profeta no dejó descendencia masculina superviviente sino unicamente su hija Fátima que se casó con 'Ali (luego el cuarto y último de los califas ilustres y «bien guiados» de los primeros tiempos del islam que le sucedieron), así convenientemente olvidando el principio patrilineal o agnaticio para una sola generación, pasó igual con los sultanes Idris I y su hijo póstumo Idris II, el fundador de Fez, y así probablemente con sus sucesores dinásticos. Uno, ambos o incluso la mayoría se casaron, casi seguramente, con mujeres beréberes, con el mismo olvido de conveniencia, durante una sola generación crucial, del principio de descendencia agnaticia, resumiéndolo después. Dado que en la época en la cual esta primera dinastía oficial musulmana se estableció en el país, todos los indígenas eran bereberohablantes, la perpetuación del beréber, como idioma materno, entre estos *shurfa'*, nuevamente creados parece completamente natural.

Dadas estas condiciones, estamos ahora en posición de examinar más detalladamente nuestros cuatro casos concretos de linajes beréberes de *shurfa'*. Empezaremos con los dos ejemplos del Rif, que conocemos mejor. Veremos que una distinción entre

los *shurfa'* del Rif (y del Yebala), y quizás del norte marroquí en general, y los del Atlas en el sur del país es que los primeros ponen bastante más acento sobre los derechos que les corresponden para cobrar los porcentajes de los ingresos anuales de la caja principal de Mawlay Idris en Fez, que los segundos, entre los cuales parece que este factor tiene poca o ninguna importancia y que así no sirve como criterio para juzgar la autenticidad de su reclamación. En el Atlas, en cambio, uno de los factores más determinantes de la amplitud y la extensión de su clientela, aparte de sus propias calidades humanas y de su *baraka*, es la situación estratégica del territorio que ocupan, y los lazos de éste con las rutas del comercio.

* * *

Los *Imrabdhen* forman una sección entera, íntegra y máxima de la tribu rifeña de los Aith Waryghar (en árabe, Bni Qaryaghal). Formaron anteriormente una de las llamadas *jamsa jmas n-Aith Waryaghar*, o «cinco quintas partes» que constituyen esta poderosa tribu rifeña, en las cuales estuvo repartida, teóricamente y durante la época precolonial (o sea, antes de 1921 y comienzo de la guerra rifeña con España encabezada por Muhammad bin 'Abd al-Krim al-Jattabi de la misma tribu), por lo menos, para que *imgharen* (sing. *amghar*), o sea, sus notables y concejales cobrasen las multas, frecuentes y muy fuertes, llamadas *hagg*, y pagadas por cualquier hombre (asistido generalmente por sus parientes agnáticos) que cometiese un asesinato en algún *suq*, o sea, zoco o mercado tribal. Así el conjunto de los *imgharen* siempre tuvo el derecho a su parte, en las raras instancias en las cuales toda la tribu estuvo implicada en un solo caso de asesinato. Y decimos esto porque los Aith Waryaghar en general fueron, de todos los rifeños y aún de todos los beréberes marroquíes, los más adictos a las venganzas entre ellos (cf. Hart 1976: 291-303, 313-338; y Hart 1994).

De estas venganzas constatamos que los *imrabdhen* en general, y quizás sorprendentemente, no estuvieron del todo exentos, pero hay que examinarlo detenidamente. Tienen, sin embargo, una genealogía idrisida impecable, con 27 generaciones entre la hija del Profeta y el punto de definición de su propio linaje, Sidi Ibrahim al-A'ray («el cojo»), que murió probablemente entre 683-684 y 744-745 de la era musulmana, o sea, entre 1285 y 1344 después de J.C., y que está enterrado al lado del Bab al-Gisa en Fez, y luego 9 generaciones desde este último al punto de fusión del linaje *imrabdhen* o sea, 36 generaciones en total, Sidi 'Aisa bin Sidi 'Abd al-Karim, enterrado en la zawiya que lleva su nombre en el centro del territorio de los 'Aith Waryaghar, la Zawith n-Sidi 'Aisa (o Zawiya Sidi 'Aisa, la zawiya «de arriba»). Desde Sidi Aisa hubo de 4 a 12 generaciones más aún, según el grado de profundidad de sus varios sublinajes, hasta llegar a nuestros propios informantes en los años 1953-1955, o sea, una suma total de 40 ó 48 generaciones (cf. Hart. 1976: 481-497). El mismo Sidi 'Aisa forma además el punto de fusión de la gran mayoría de los 105 linajes mas pequeños e individuales de los *imrabdhen*, y parece que el *jums* como entidad total tiene un *zahir* o decreto sultánico fechado 1185 H./1771-1772 después de J.C., durante el reinado del Sultán Mawlay Muhammad bin 'Abdallah, que confirma la autenticidad de su reclamación de ser *shurfa'* (*ibid.*: 259).

Estos linajes estan también en su gran mayoría agrupados en dos unidades o conjuntos territoriales dentro de la tribu, los *Imrabdhen n-Dara* («de arriba», o sea, los

imrabdhen constituidos por las comunidades locales de Aith Zawith n-Sidi 'Aisa, Aith 'Aziz, Aith r-Qadi e I 'athmanen), y los *Imrabdhen* n-Waddai («de abajo o sea, los *imrabdhen* constituidos por las comunidades de Aith Zawith n-Sidi Yusuf -la zawiya «de abajo»-, Idardushen, Aith Hishem, Aith Misa 'ud, Ifasiyen, Aith Brahim, Aith 'Amar u-Bukar y, en parte Aith-Q-amra-).

Pero en este contexto domina el factor territorial, porque estos dos conjuntos, además, cortaron completamente a través de la genealogía de los *Imrabdhen*, y el grado de correspondencia entre estos dos factores es mínimo. En términos territoriales también, los *Imrabdhen* de arriba y los *Imrabdhen* de abajo, o mejor dicho, sus *imgharen* respectivos, recibieron igualmente su parte correspondiente de la mitad de la porción total de los *imrabdhen* de la multa *hagg* del zoco o incluso de la tribu entera. Es decir, de un *hagg* de un importe máximo de 2.000 duros hasanies para todos los Aith Waryaghar, el *jums* de los *Imrabdhen* recibió 200 duros, y así los de arriba recibieron 200 y los de abajo el restante, dividido luego en cada instancia entre sus *iziddyifen* (sing. *aziddyif*), las cabezas de sus linajes constituyentes (*ibid.*: 252-253, 256-260, 293-303).

Pero hay más, y para ver la distinción entre los *imrabdhen* latentes o aproximadamente un 90% de los miembros de ésta «quinta parte» de la tribu, y la pequeña minoría del 10% de los *imrabdhen* efectivos, los que cumplieron con los criterios establecidos por Geller y enumerados arriba, tenemos que seguir con la división territorial de manera más profunda. Subrayamos que la gran mayoría de los *imrabdhen* que viven y que se identifican con los dos conjuntos territoriales de los de arriba y los de abajo son *shurfa'* latentes y no efectivos. Es decir, que visten igual y actúan igual que los demás hombres laicos de la tribu, y aunque en conversación se les reconoce como *shurfa'* no se llaman por el título de *sidi*, «mi señor». Sobre todo, se casaron y lucharon de manera igual que los miembros laicos de la tribu, pero hicieron estas dos cosas casi siempre entre ellos y muchos más que con los propios laicos.

Tuvieron venganzas feroces internas o entre ellos, pero lucharon poco con las demás secciones, a pesar de que participaron en el *leff*, la facción o coalición general de alianza de los Aith Yusuf w-'Ari, sus vecinos y enemigos, en el caso de una conflagración general de toda la tribu. Esta tampoco ocurrió con frecuencia, porque la regla fue más bien que el vecino inmediato era igualmente el enemigo.

Sin embargo, aparte de estos dos conjuntos territoriales de *imrabdhen* latentes que contaron con el 90% del total de ellos, hay otros linajes de *imrabdhen* efectivos, que son generalmente procedentes de las mismas ramas o de los mismos linajes que los que son latentes, pero que están domiciliados dentro de las demás secciones laicas y así efectivamente dispersos por todo el territorio tribal. Son estos últimos los que constituyen los santos efectivos, el favorecido 10%: sus miembros se llaman *sidi* (y son conocidos por este título por todo el mundo), se vistieron de blanco, no lucharon nunca, mediaron en los conflictos entre los laicos y tuvieron la capacidad de hacer milagros. O sea que los *imrabdhen* efectivos fueron los que poseyeron los atributos indicados arriba por Gellner; pero ya hemos visto que su distribución geográfica dentro del territorio tribal fue, en este caso, un factor tan importante en su efectividad como el de su descendencia, o quizás mas aún (*ibid.*: 187-202, 256-200).

Otra cosa que tenemos que subrayar sobre los *imrabdhen* efectivos es que en cualquier linaje efectivo hubo una división estricta de labor: un hermano tuvo la *baraka* e hizo milagros, y aparte de esto se quedó siempre en casa, alejado del mundo, para

rezar y para ayunar aún de manera supletoria aparte del ayuno obligatorio durante el mes del Ramadán: porque fue imposible que dos santos vivos del mismo linaje compartieran la *baraka* a la vez. El otro hermano resolvió disputas, medió conflictos y dispensó té, comida y hospitalidad a cualquier persona que fue a verle.

Dos ejemplos concretos serán suficientes para demostrar lo que acabamos de mencionar arriba, el del linaje de los Iziqqiwen domiciliado en Aith Hishem, en la parte norte y baja de la tribu y en un punto de contacto con las secciones laicas de los Aith Yusuf w'Ari, los Aith 'Ari y los Aith 'Abdallah, y el del linaje de los Dharwa n-Sidi r-Hayy Misa 'ud, domiciliado en la seccion montañosa de los Aith Turirth, en el sureste del territorio tribal, y en contacto con dos otras secciones montañosa, los Timarzga y los Aith 'Arus.

El punto de fision del linaje de Iziqqiwen fue Sidi Mhand u-Musa, que según un informante murió en 1254 H. (1838 después deJ.C.) y que está enterrado en la llamada «Loma de los Morabos» en Aith Hishem. En conformidad con la tradición de los Ait Waryaghar, fue un santo-guerrero por excelencia (a pesar de que tal atributo sería discutible según los criterios de Gellner para santos efectivos), y según una tradición, cuando los franceses bajo el mando de Napoleón fueron a Egipto, Sidi Mhand u-Musa se encontró allí también para combatirlos. Fue un *muyahid*, un luchador por la fe islamica, y fue muy activo en montar centinelas de guardia sobre las fronteras del Rif, aunque la tradicion que le atribuye la creacion de la fortaleza, ahora arruinada, del Bury al-Muyahidin, sobre la playa de Aydir, en la Vega de al-Husayma (Al Hoceima), es errónea, porque esta fortaleza ya existió cuando los españoles ocuparon la isla de al Husayma, enfrente de la bahía y la vega del mismo nombre, en 1673. La fortaleza tuvo una mezquita pequeña, en la cual Sid Mhand u-Musa, según algunos, tuvo su propia habitacion, y estuvo rodeada por las tumbas de numerosos santos-mártires, con muchos depósitos de armas y municiones; y así toda la bahía fue conocida en rifeño por el nombre de *r-marsa n-imyahadhen*, «la playa de los mártires».

Sidi Mhand u-Musa no fue solamente un excelente guardacostas contra la amenaza cristiana sino también un mediador-arbitro de primera clase, como queda probado por el cuento siguiente. Había un contencioso entre las tribus de los Themsaman y los Axt Tuzin (Temsaman y Bni Tuzin), cuyos territorios se encuentran sobre el lado oriental del Río Nkur, de una parte, y los Aith Waryagar, cuyo territorio se encuentra sobre el lado occidental del mismo río, de otra parte; y este litigio era precisamente sobre la cuestión de las fronteras exactas. El problema reside en que el curso del Nkur cambia constantemente sus orillas después de cualquier lluvia torrencial, y en este caso Sidi Mhand fue personalmente al terreno disputado para hablar con los notables de cada tribu involucrada. Cuando llegó al río, pidió que la frontera se cambiara un poquito más al Este, pasando así los límites de los territorios de los Themsaman y los Axt Tuzin, Estas tribus, como es natural, no estuvieron de acuerdo, y sus notables, encabezados por unos *shurfa'*, principales de los Axt Tuzin, Sidi Bu Yeddayn («el de los dos abuelos»), reiteraron que la frontera tenía que ser el mismo río. Sidi Mhan consintió, y los Aith Waryaghar, algo sorprendidos y de mal humor, hicieron lo mismo, después de que les dijo en voz baja, que todo saldría en su favor al fin. Luego todo el mundo regresó a sus propios hogares.

La misma noche hubo una lluvia fortísima que cambió el curso del río hasta el mismo límite pedido por Sidi Mhand el día anterior. Esto fue un resultado muy afortuna-

do para los Aith Waryaghar, ya que ganaron un terreno que no han perdido hasta la fecha.

Y una posdata a esta misma historia añade que cuando Sidi Mhand u-Musa se despidió de Sidi BuYeddayn, se le apretó fuertemente la mano. Mas tarde éste descubrió un tumor en su mano y del cual, pasada una temporada, se murió.

Se dice también que Sidi Mhand u-Musa solía ausentarse durante mucho tiempo, y de repente solía reaparecer. Una vez estuvo encadenado y encarcelado en Fez (el cuento no nos dice porqué, pero parece casi seguro, porque quiso fomentar una rebelión rifeña contra el *majzan*, el gobierno marroquí); pero cuando los Aith Waryaghar se fueron a rezar, le encontraron entre ellos. Se asombraron al descubrir que Sidi Mhand, como algunos otros *awliya* (pl. de *wali*, santo grande con mucha *baraka* y especialista en milagros) famosos en el Magreb, tenía la capacidad de estar en dos sitios a la vez. Esta capacidad fue igualada por otro santo quizás más célebre de la Kabilia en Argelia, Sidi 'Abd al-Rahman Bu Qubrin «El Señor de Dos Tumbas», ya mencionado arriba como el fundador de la *tariqa* de los Rahmaniya, que a su muerte en 1793-1794 estuvo enterrado en dos tumbas disputadas, una en; su tribu kabiliana de origen, los Ath Sma' il, y otra en el mismo Argel (cf. Clancy-Smith 1990). Pero la *baraka* de Sidi Mhand u Musa, a su muerte, pasó a un solo descendiente de su linaje por cada generacion, aunque no del todo de manera predecible (Hart 1976: 191-193).

En el linaje de los Dharwa n-Sidi r-Hayy Misa 'ud, domiciliado en la sección de los Aith Turirth, la division del trabajo social, para emplear la noción de Durkheim, fue más clara: un hermano, Sidi Muhand n-Sidi r-Hayy Misa 'ud, tuvo la *baraka*, hizo los milagros, y rezó constantemente en su casa. Tuvo, además, la capacidad de volar en el aire pasando desapercibido por los mortales ordinarios. En una ocasion, él, en compañía de otros dos grandes santos, Sidi Bu Jiyar, un *amrabet* forastero de Tremecen, en Argelia occidental, que se convirtió en el santo patrono de los Aith Waryaghar —y que murió también sin descendencia y que está enterrado sobre la cima del Adhrar n-Sidi Bu Jiyar en la sección de los Timarzga, a 1948 metros, el punto más alto del macizo del Yabal Hmam («montaña de palomas»), el macizo cuna de la tribu —y Sidi Hand u-Musa de la tribu vecina de los Igzenayen (Gzennaya)— voló desde el Rif hasta La Meca, ida y vuelta, en el mismo día (*ibid.*: 194). Su hermano menor, Sidi Hmed n-Sidi r-Hayy Misa 'ud, fue el árbitro de conflictos y dispensador de hospitalidad; fue el que recogió las ofrendas y donativos de la sección laica de los Aith Turirth y de sus vecinos cada verano después de la cosecha. Como *amghar amggran* o «gran notable» recibió para él sólo la quinta parte de la multa *hagg*, como gesto de respeto de parte de sus constituyentes, cuando la percibió para multar los asesinatos en el Suq l-Arba 'Tawirt (zoco del miércoles de los Aith Turirth). Hay que añadir también en este contexto que el *hagg* del zoco fue pagado con mucha más frecuencia que el *hagg* tribal. Pero en ambos casos los principios fueron los mismos.

Sin embargo, en un sentido más amplio y más ironico, hay que decir que fuera de los limites tribales de los Aith Waryaghar, sus *imrabdhen*, por todo lo bueno que hicieron entre sus propios constituyentes, no recibieron nada del centro de los *shurfa'* Idrisiyin o Adarisa, porque parece que no se encontraron enumerados entre aquellos linajes favorecidos de *shurfa'* que tuvieron el derecho de recibir una porción anual de los ingresos en el *sunduq*, la caja de Mawlay Idris de Fez. Ellos dicen sin embargo que tienen derecho a una parte de estos ingresos, pero no ejercen dicho derecho porque «Fez está

muy lejos» (*ibid.*: 258-260); y esta misma consideración tuvo tanto más peso en los dos casos de *igurramen* del Atlas sobre los cuales comentaremos que resultó que, para ellos, no fue del todo un criterio efectivo.

El hecho indiscutible es que Sidi Bu Jiyar, un santo forastero o *abarrani*, ha sido durante mucho tiempo más honrado entre los Aith Waryaghar que los *imrabdhen*, porque cada año tiene una '*amara* o romería el día antes del 'Aid al Kabir, la fiesta del borrego que cae al mismo tiempo que el *hayy*, el peregrinaje a la Meca, en el último mes del año lunar musulmán -aunque parece que en la década de 1960, la '*amara* de Sidi Bu Jiyar tuvo menos asistencia que durante las épocas precolonial y colonial habiendo decaído bastante (*ibid.*: 184-197).

Como los Imrabdhen de los Aith Waryaghar, los *shurfa'* de los Asht 'Aru 'Aisa (o Ulad 'Ali bin 'Aisa) tiene una genealogía completamente genuina, que lleva más o menos el mismo número de generaciones, o sea, 20 desde la hija del Profeta, su punto de partida, hasta Sidi Ahmad u-Musa bin Mshish («Sidi Hand u-Musa»), su punto de definición, y luego mas o menos otras 20 hasta 25 generaciones, desde este último hasta nuestros propios informantes de los años 1960-1962 (Hart 1995 (?), en prensa), o sea, 40-45 generaciones en su totalidad. En todo caso, los Asht 'Aru 'Aisa forman una sección propia de la tribu de los Igzenayen, aunque no llegaron a formar una «quinta parte» entera como la hicieron los Imrabdhen de los Aith Wayaghar. Aún en la época precolonial, formaron solamente una sección y además una cuarta parte o *rba'* administrativamente, no un *jums*, de la más grande de las dos supersecciones de esta tribu, los Asht Bu 'Amar, compartiendo esta posición con otras tres secciones laicas, los Asht 'Asem, los Asht Yunes y los Asht Mhand. Con la multa *hagg* entre los Igzenayen (los cuales la llamaron por otro nombre, *insaf*) estuvo repartida en dos partes iguales, los Asht Bu 'Amar recibieron una y los Asht 'Asem, que forman una sección muy grande, y la otra repartida ahora en tres partes iguales, para los Asht Mhand, los Asht Yunes y los Asht 'Aru 'Aisa.

Esto ocurrió en el caso de una repartición de la multa *hagg* según líneas tribales. En cuanto a la repartición del *hagg* del zoco, en su propio caso el Suq el-Had (Zoco del domingo) de Thiddas, en Ijuwanen, los Asht 'Aru 'Aisa recibieron una cuarta parte de la multa, y las otras tres partes estuvieron recogidas por los propios Ijuwanen, los Iharrushen (estos dos siendo comunidades locales dentro de la sección de los Asht 'Asem), y por los Timarzga de los Aith Waryaghar, los cuales no recibieron ninguna parte de la multa en su propio zoco de Tawrit, el zoco de Thiddas estando físicamente más cercano a ellos a pesar de la frontera tribal que les separa de los Igzenayen (*ibid.*: 303).

Como queda dicho, también tiene los Asht 'Aru 'Aisa, o Dharwa n-Sidi Hand u-Musa, una genealogía idrisida perfecta, desde su antepasado y punto de definición Sidi Ahmad bin Musa, («Sidi hand u-Musa»), enterrado en Dwayyar, en territorio de los Igzenayen, que se encuentra en 20 generaciones por debajo de la hija del Profeta, con su padre Sidi Musa siendo Sidi Musa bin Mashish, el propio hermano de Mawlay 'Abd al-Salam bin Masish, el gran santo de Yebala al oeste del Rif, que murió asesinado en 1227-1228 después de J.C., que está enterrado en el Yabal 'Alam en territorio de los

Bni 'Arus, y que se cuenta como uno de los «polos» (*qutb*, pl *agtab*) del Islam marroquí. Tampoco sin interés es el hecho que, según Drague, la cadena espiritual o *silsila* que conduce la hija del Profeta hasta Mawlay 'Abd al-Salm pasa luego solamente a otros dos santos rifeños, Abu Dawud Muza 'im, o Sidi Bu Dawud, muerto en el siglo XII y enterrado en territorio de los Them saman, y Sidi 'Ali bin Majuj, enterrado en la sección de los Axt Tsafth en territorio de los Axt Tuzin, sino también a un santo importante del Atlas central, Sidi Sa'id Ahansal, del cual hablaremos más adelante (cf. Drague, s.a., pero ca. 1951: Tableau IV.)

Este Sidi Hand u-Musa es el punto de definición del linaje de los Asht 'Aru 'Aisa (o sea, Ulad 'Ali bin 'Aisa), cuyos miembros salen solamente con éste último nombre como punto de fisión unas generaciones más tarde para las comunidades de Dwayyar, Thinemrar (o Tinemlal) y Wawnkwarth. No es quizás sin interés que se dice en el Rif que el mismo bin 'Abd al-Krim, que nació en Adyir en la sección de los Aith Yusuf w-'Ari, en la llanura de los Aith Waryaghar, fue descendiente de un bisabuelo paterno de los Asht 'Aru 'Aisa de Dwayyar, mientras que su madre fue de un linaje de los Imrabdhen de los Aith Waryaghar (cf. Hart 1976: 370-371).

El mismo Sidi Hand u-Musa, como ya hemos visto, tuvo la capacidad de volar, según se dice, y esta misma capacidad se pasó a varios de sus descendientes, los cuales tuvieron igualmente la capacidad de montar sus caballos por arriba y por abajo de precipicios perpendiculares y, por medio de tocar el suelo con sus bastones, la capacidad de causar el nacimiento de manantiales de agua (ibid.: 194). Pero al igual de los Imrabdhen, de los Aith Waryaghar, la mayoría de los Asht 'Aru 'Aisa de los Igzen nayen fueron los *shurfa*' latentes, que no se distinguieron de los demás hombres de su tribu, y que se casaron y lucharon mucho entre ellos, aunque al mismo tiempo parece que el elemento de la lucha fue menos fuerte entre ellos que entre los Imrabdhen de los Aith Waryaghar. Sin embargo, desde el punto de vista de su distribución territorial, mostraron algunas diferencias: aunque los *shurfa*' efectivos de este gran linaje, vestidos de blanco y llamados *sidi* por todos los laicos, arreglaron conflictos e hicieron milagros justamente como los hicieron los Imrabdhen efectivos de los Aith Waryaghar, parece que estuvieron más concentrados territorialmente y que estuvieron además en mejores y más estrechas relaciones con la red central de los *shurfa*' idrisidas en Fez. Por lo menos, residieron todos en su propio territorio dentro del conjunto de los Igzen nayen y no dispersados en secciones diferentes de esta tribu.

Pero a diferencia de los Imrabdhen, los Aith Waryaghar, los Asht 'Aru 'Aisa de los Igzen nayen, si están enumerados entre los que recibían una parte del ingreso anual en la caja de los *shurfa*' de Mawlay Idris a Fez. Y así tienen derecho a su parte de la limosna piadosa, los que no la tienen ni la tuvieron son los Imrabdhen de los Aith Waryaghar, la mayoría de los cuales viven –algo irónicamente–, a unos 30-40 km, al norte de ellos, en el mismo Rif, pero perteneciendo a otra tribu, durante la época colonial también a otra zona del protectorado (la ex-española opuesta a la ex-francesa) y hoy en día a otra provincia (la de al-Husayma opuesta a la de Taza: cf. Hart 1995 (?), en prensa).

Hemos dicho que los Imrabdhen de los Aith Waryaghar y los Asht 'Aru 'Aisa de

los Igzennayen forman partes o secciones íntegras de sus tribus respectivas, y parece que esto no es el caso para todos los *shurfa'* rifeños. En cambio, no es del todo el caso para los *igurramen* del Atlas, que son probablemente menos numerosos y que viven en su gran mayoría en territorios situados entre los de tribus beréberes laicas, o sea, que habitan en las zonas fronterizas entre dos o más tribus. Así no son miembros de estas tribus, solamente viven entre ellas. La estratificación social de la región presahariana de Marruecos del Sur, sobre todo, les sitúan como la primera clase social de la región, encima de la segunda, formada por los hombres ordinarios y laicos de tribu, beréberes y trashumantes ovejeros en su mayoría, que forman al mismo tiempo la clientela de los santos, que forman un porcentaje menor de la población. En cambio, los hombres de tribu forman la mayor parte de la población, con el tercer elemento de la población, al fondo de la escala, es decir, los negros sedentarios u *horatin* que son también bastantes numerosos y que cultivan las palmeras de dátiles en los oasis y que en muchos casos son o han sido tradicionalmente, clientes de los demás grupos.

Un buen ejemplo de estos *igurramen* que viven entre tribus beréberes al sur del Atlas está formado por los Ait Mawlay 'Abdallah bin Hsayn, cuyo antepasado es el santo patrono de los beréberes Ait 'Atta del macizo del Sagro (Hart 1981, 1984). Pero aunque hay ocho pequeños núcleos de los Ait Mawlay 'Abdallah bin Hsayn en el Sagro, la *zawiya* principal y la tumba del mismo Mawlay 'Abdallah bin Hsayn (que murió entre 975-976 y 1000-1001 H., o sea entre 1568 y 1592 después de J.C.), no se encuentra en su territorio sino a unos 300 km. Al suroeste de Marrakech, y en territorio arabófono, en donde sus descendientes que residen allí y son los guardianes de su tumba (una *Zawiya* blanca, grande e impositiva con un techo de azulejos verdes) no se llama Ait Mawlay 'Abdallah bin Hsayn sino Ulad 'Abdallah bin Hsayn -aunque en efecto, con el mismo Mawlay 'Abdallah fue miembro y descendiente allegado de los Ulad Amghar o Amghariyin de la *Zawiya* de Tit, justamente al sur de Azemmur, sobre la costa atlántica marroquí (Drague, s. a., pero ca. 1951: 34, 35), su origen beréber parece patente, a pesar de la arabización del nombre de su antepasado, si éste fue conocido por el título beréber de *amghar*.

De todos modos, la relación que tiene la gran tribu, o quizás mejor dicho, la supertribu de los Ait 'Atta, con los descendientes de Mawlay 'Abdallah bin Hsayn es especial, y no tiene nada que ver con las relaciones de estos últimos o de los adeptos de su *zawiya* con sus otros clientes de la vecindad de Tamsluht o de Marrakech. Los Ait 'Atta suelen llevar su ofrenda o donativo, en efectivo y en especie, a la que llaman l-'ada (en vez de las formas más corrientes de *sadaga* o de *ziyara*, y que en 1966 equivalió a 4150 dirhams, y una camella blanca regalada por la sección de los Ait Unebgui) a Tamsluht cada año en febrero o marzo, en una temporada de poca actividad trashumante o agrícola, mientras que el *mussem* o feria anual de Mawlay 'Abdallah, a la cual los Ait 'Atta enfáticamente no asisten, ocurre al final de junio. Vale la pena notar, por ejemplo, que Mawlay 'Abdallah tiene un círculo de clientes tan amplio que el de los *shurfa'* Sherqawa de Buya'd, situados estratégicamente sobre un eje comercial importante en la llanura al oeste del Atlas central (Eickelman 1976); pero el descuido inequívoco de los Ait 'Atta por la romería anual de Mawlay 'Abdallah pone el acento sobre el lazo personal que unió el propio antepasado puramente laico de ellos, un guerrero beréber y hombre de tribu llamado Dadda «Abuelo» 'Atta, con el mismo Mawlay 'Abdallah.

Los Ait 'Atta se consideran un caso especial y quieren distanciarse del resto de los clientes de Mawlay 'Abdallah, y el lazo de su antepasado Dadda 'Atta con él, es el objeto de varias leyendas, entre las cuales consideramos la siguiente. Dadda 'Atta, conoció a Mawlay 'Abdallah en Marraquech, y de pronto se hicieron amigos. Pero un día Dadda 'Atta, un beréber que se caracterizó por ser tosco, duro y muy directo, se enfadó con Mawlay 'Abdallah y con todos los demás santos en Marraquech a la vez.

Los demás quisieron matarlo, pero aunque Mawlay 'Abdallah vino en su defensa, estuvo de acuerdo con sus compañeros que Dadda 'Atta, estaría mucho mejor quedándose a buena distancia fuera de Marrakech. Así lo envió al macizo del Sagro, pero no antes de darle una de sus hijas como mujer. Con ella y con sus otras mujeres Dadda 'Atta produjo nada menos que cuarenta hijos antes de morir, probablemente durante la mitad del siglo dieciséis, en una batalla contra árabes beduinos, probablemente de la confederación de los Ma'qil, en un sitio llamado Tuna n-I 'araben «pozos de los árabes», y de estar enterrado a Taqqat n-Ilektawen en el valle del Wad Dra al sur del Sagro (Hart 1981: 12; Hart 1984:44)

Pero Mawlay Abdallah prometió también tres cosas a los descendientes de su amigo Dadda 'Atta: que el Sultán de Marruecos y su *majzan* o gobierno nunca podría ejercer ninguna autoridad sobre ellos, que la sífilis nunca les alcanzaría y que el paso del Tizi Mqquqn «Paso Grande», a 3220 mt. de altitud, que están obligados a cruzar para ir en trashumancia al norte hasta los pastoreos del alto Atlas Central no daría oportunidades a sus enemigos los Ait Seddrat y los Ait Murghad para emboscarlos (Spillmann 1936: 58). En efecto, fueron estas promesas las que empujaron a los Ait 'Atta a conquistar nuevos terrenos de pastoreo al Norte, en dirección del Alto Atlas a comienzos del siglo diecisiete, más tarde al Sur en dirección al Sáhara en el dieciocho, y finalmente al Este en dirección del Tafilat en el diecinueve, en una serie de movimientos que se terminó solamente con el establecimiento del protectorado francés en 1912 (Hart 1993).

Mawlay 'Abdallah bin Hsayn es el santo más importante de los Ait 'Atta, y su patrono, pero al mismo tiempo las secciones de esta gran tribu que viven al norte del Sagro y sobre las vertientes sureñas del Atlas Central son los clientes también de otro santo del propio atlas, históricamente anterior de Mawlay 'Abdalla, que se conoce por el nombre de Sidi Sa 'id Ahansal. Este no está fechado de manera muy segura pero según parece hubiera muerto en el siglo trece o catorce y está enterrado en su propia Zawiya Ahansal en el Atlas Central (cf. Gellner 1969 y Morsy 1972, por dos estudios bastante diferentes de él y de sus descendientes).

Hay también en este caso una leyenda, por lo menos, que enlaza Dadda 'Atta con Sidi Sa 'id Ahansal. Este último emigró a su nuevo domicilio en el Atlas desde Safi, donde hizo sus estudios coránicos, cuando empezó a tener dificultades con dos tribus de la vecindad, los Ait Ughzu (que son probablemente míticos) y los Ait Wassar (que no existen actualmente pero que casi seguramente existieron en el pasado). Estas dos tribus le dijeron que el terreno que una tercera tribu, los Ait Taguella (que, sí existen hoy, pero en otro sitio, entre Azilal y Tanant), le habían dado no una de su propiedad. Sidi Sa 'id, intentó salvarse pero no pudo convencer a los miembros de estas dos tribus, y por esto llamó a Dadda 'Atta para que le prestase ayuda.

Pero su llamada fue telepática, y la respuesta de Dadda 'Atta no fue inmediata, no vino hasta pasados siete años, siete meses, siete días y siete horas. Además cuando

llegó, vio que él y los suyos tuvieron que cruzar el Asid n-Uhansal, el Río Ahansal, en plena corriente, y se impacientó después de esperar solamente tres días para que el río se calmara. Gritó a Sidi Sa 'id, a la otra orilla que quiso salir, pero el santo le recordó apaciblemente que él mismo tuvo que esperarle a Dadda 'Atta durante una temporada mucho más larga. Luego tocó al río con su bastón: el río se secó enseguida y Dadda 'Atta y sus hijos y nietos lo cruzaron sin mojarse los pies.

Una vez juntos, Sidi Sa 'id y Dadda 'Atta hicieron un pacto, *'ahd*. Resultó que el último recogió los suyos y sus armas y que echaron las dos tribus refractarias fuera del país sin dificultades, como no habían más noticias de ellas en el futuro. Como recompensa, dijo Dadda 'Atta que la única cosa que quería era una cantidad adecuada de pastos para sus ovejas. Sidi Sa 'id le concedió esto inmediatamente y le dijo que solamente tuvo que elegir el sitio que mejor le convino. Así optó Dadda 'Atta por el terreno desde el paso del Tizzi n'-Ilisi hasta la región de Talmast, un sitio con hierba abundante, y los dos internados redactaron un documento a este efecto.

Aunque estipularon, que el usufructo del terreno en cuestión, sería solamente para pastos, la realización vino más tarde, mucho más tarde, muchos años y aún siglos después de que se murieron los interesados, que de hecho Sidi Sa 'id había *dado* este terreno a Dadda 'Atta. Las repercusiones de éste acto continúan cada año hasta hoy en día, en la forma de un alboroto grande sobre los derechos a este terreno, entre los Ait 'Atta, de la sección del Ai Bu Iknifen, que son sedentarios y residentes a Talmast, y los otros Ait 'Atta trashumantes, los *igabliyen* sureños, también e igualmente de la sección de los Ait Bu Iknifen, que suben a Talmast cada año desde los vertientes y los oasis del sur para el pastoreo del verano. A esto los *igurramen* de los Ihansalen quedan como espectadores interesados, y una rama laica de ellos, los Ait Umzrai, aún como participantes de vez en cuando. La administración colonial francesa, y ahora la administración poscolonial marroquí, la dos, han hecho muchos esfuerzos para resolver éste problema, pero sin éxito hasta la fecha (Gellner 1969: 174-178; Hart 1981: 13-14; Hart 1984: 46-49).

Parece que Sidi Sa 'id Ahansal no es tanto el objeto de ofrendas y de donativos, como Mawlay 'Abdallah bin Hasyn, tanto que de juramentos prestados por los Ait 'Atta de la vecindad -y sobre todo, por los Ait Bu Iknifen de Talmast- a su tumba. Se ve claramente que los Ihansalen, los descendientes de Sidi Sa 'id, no forman de ninguna manera una agrupación de los Ait 'Atta. La autenticidad de sus genealogías respectivas ha sido ya demostrado por Gellner y por Drague, aunque el segundo, en el caso de Mawlay 'Abdallah bin Hasyn, la implica en su texto más bien la demuestra por el árbol genealógico (Gellner 1969: 261-278, Drague, s.f., pero ca. 1951:35). Aunque es igualmente claro que consisten también en una minoría de *igurramen* efectivos y una mayoría de *igurramen* latentes -la rama de los Ait Umzrai luchó mucho, por ejemplo, con los Ait 'Atta y los Ait Massad, y la de los Ait Taghya luchó mucho igualmente entre ellos (cf. Gellner 1969: 214-223), luego produciendo un bandido bien conocido en los años finales del protectorado, Ahmad Uhansal (cf. Hart 1987: 34-36)- en comparación y contraste con los Ait/Ulad Mawlay 'Abdalah bin Hsayn, solamente sirvieron a un aspecto u otro de los intereses de los Ait 'Atta y de las otras tribus de la región, tales como los Ait Sujman y los Ait Massad, sean sedentarizantes o trashumantes del Sur. Ni en uno de estos casos ni en el otro hubo cuestión, como la fue en el Rif, de multas *hagg* para asesinatos en los zocos, porque los *igurramen* recibieron sus gajes por otros me-

dios, como es y siempre ha sido obligatorio para un santo dispensar mucha hospitalidad y mostrarse rico y pródigo, si quiso quedar entre los rangos de los efectivos.

Un problema que se sale de este repaso, es que la cuestión de los *surfa'* en Marruecos y en el Magreb no es tanto si son de estirpe árabe o beréber, ni aún si se lo responden con la veracidad de sus genealogías, sino mas bien qué atributos del Sagrado tenemos que subrayar con respecto a grupos, o a individuos particulares, que reclamen la categoría de *shurfa'* en su tribu, localidad, ciudad, o lo que sea. Como queda bien demostrado por un estudio reciente de Touati (1994) no es, ni ha sido un dualismo sencillo del trabajo entre *shurfa'* místicos que hicieron milagros, y los demás, como Gellner quiso plantearlo (Gellner 1969), ni es tampoco, según los mismos criterios, una simple división binaria entre el islam ortodoxo y escriptural de las ciudades y el islam heterodoxo y orientado hacia los santos en los campos y regiones tribales, porque hay demasiada mezcla de todos estos elementos, y de varios también, en cada clase o categoría. Es quizás irónico que el mismo Gellner indique claramente su pensamiento notando que el número dos no tiene preeminencia ninguna (*ibid.*: 66), pero no tenemos ninguna intención de criticarlo cuando decimos que su categorización dual de santos magrebíes en *shurfa'* (árabes y ciudadanos) e *igurramen* (beréberes y campesinos), no es nada sino binaria. En cambio, sí admitimos claramente que la rúbrica de *shurfa'* cubre en efecto todas las categorías de santos musulmanes en Marruecos, donde creemos que hemos mostrado que hay más bien tres variaciones (o subvariaciones) regionales, *shurfa'*, *imrabdhen* e *igurramen*, en el Marruecos beréber- hablante. El número, en sí mismo, no importa pero las variaciones sí importan, en sentido regional y acumulativo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOUCHE, Abdellatif, *Histoire Politique du Maroc: Pouvoir, Legimites, Institutions*, Casablanca: Afrique Orient, 1987.

BECK, Herman L., *L'Image d'Idris II, des Descendants de Fas et la Politique Sharifienne des Sultans Marinides (656-869/1258-1465)*, Leiden, Nueva York, Copenhague y Colonia: E.J. Brill, 1989.

BRIGNON, Jean; AMINE, Abdelaziz, BOUTALEB, Brahim; MARTINET, Guy; ROSEBERGER, Bernard; y TERRASSE, Michel, *Historique du Maroc*, París: Hatier y Casablanca: Librairie Nationale, 1967.

CLANCY-SMITH, Julia A., «Between Cairo and the Algerian Kabylia; the Rahmaniyya tariqa, 1715-1800», in EICKELMAN, Dale F.; PISCATORI, James. Eds., *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and the Religions Imagination*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1990: 200-216.

DRAGUE, Georges (pseudónimo de SPILLMANN, Georges), *Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc: Confreries et Zaouias*, Cahiers de l'Afrique et l'Asie, II, París: Peyronnet, sin fecha pero ca. 1951.

EICKELMAN, Dale F., *Moroccan Islam: Tradition an Society in a Pilgrimage Center*, Modern Middle Studies, N°. 1, Austin y Londres: University of Texas Press, 1976.

ENNAJI, Mohammed; PASCON, Paul: *Le Makhzen et le Sous al-Aqsa; La Correspondance politique de la Maison d'Illigh 1821-1894*, París; Editions du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) y Rabat; Editions Toubkal, 1988.

GELLNER, Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

HART, David M., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif; An Ethnography and History*; Viking Fund Publications in Anthropology, N°. 55. Tucson: University of Arizona Press, 1976.

....., *Dadda 'Atta and his Forty Grandsons: The Spacio-Political Organisation of the Ait 'Atta of Southern Morocco*, Wisbech, Cambridgeshire: MENAS Press, 1981

....., *The Ait 'Atta of Southern Morocco; Daily Life and Recent History*, Wisbech, Cambridgeshire: MENA Press, 1984

....., *Bandritry in Islam: Case Studies from Morocco, Algeria and the Pakistan North-West Frontier*, MENAS Press in Continuity and Change, Wisbech, Cambridgeshire: MENA Press, 1987

....., «Four Centuries of History on the on the Hoof: The Northwest Passage of Berber Sheep Tanshumanst Across the Moroccan Atlas, 1550-1912» *Morocco: The Journal of the Society for Moroccan Studies*, 3, Londres: SOAS, 1993: 21-55.

....., «Conflits Exterieurs et Vendettas dans le Djurdjura Algerien et le Rif Marocain», *Awal: Cahiers d'Etudes Berbères*, 11, París, 1994: 95-122.

....., *Qabila: Tribal Profiles and Tribe-State Relations in Morocco and the Afghanistan-Pakistan Frontier*, Rabat: ISESCO, 1995 (?), en prensa.

KABLY, Mohammed, *Societe, Pouvoir et Religion au Maroc a la Fin du «Moyen-Age» (XIVe-XVe Siecle)*. París; Maisonneuve & Larose, 1986.

MORSY, Magali, *Les Ahansala; Examen du Role Historique d' une Famille Maraboutique de l'Atlas Marocain*, París & La Haya: Mouton, 1972.

MUNSON, Henry, Jr., *Religion and Power in Morocco*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1993.

PASCON, Paul; ARRIF, A.; SCHROETER, D.; TOZY, M; y Van der WUESTEN, H., *La Maison d'Illigh et l'Histoire Sociale du Tazerwalt*, Rabat: SMER (Societe Marocoine des Editeurs Reunis), 1984.

SPELLMANN, Capt. Georges., *Les Aits Atta du Sáhara et la Pacification du Haut Dra*, Publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, XXIX. Rabat: Félix Moncho, 1936.

TOUATI, Houari., *Entre Dieu et Les Hommes; Lettres, Saints et Sorciers au Maghreb 17e Siècl.* París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1994.

LA ARQUITECTURA Y SU ENTORNO HUMANO EN EL MUNDO BERÉBER

por FERNANDO VALDERRAMA MARTÍNEZ

El antiguo mundo beréber, por el que siento un especial afecto, comprende, como sabemos, una extensa zona que va desde los oasis de Siwa y Yarabub en la frontera egipcia hasta el Atlántico y desde el Mediterráneo hasta los oasis del Sir y los desiertos que lo separan del África negra. Este conjunto está hoy dividido en cinco países: Mauritania, Marruecos, Argelia, Túnez y Libia. Conocido antaño como «Berbería», es hoy «al-Magrib» (el Occidente) para distinguirlo de «al-Masriq» (el Oriente), que son las dos grandes zonas en que se divide el mundo árabe contemporáneo.

Hasta la llegada de los árabes al Norte de África en el siglo VII, el beréber era la lengua de toda esta extensa región, que hoy forma parte del mundo árabe y cuya religión es el Islam.

Han transcurrido trece siglos desde entonces y aquella lengua no ha desaparecido. Si bien en Libia, Túnez y Mauritania su presencia es mínima, el número aumenta en Argelia y, sobre todo, en Marruecos donde se calculan 40% de berberófonos que se distribuyen en el Rif y en las cadenas del Atlas Medio, Alto Atlas y Anti-Atlas.

La arquitectura beréber es probablemente un residuo de la que, con unidad grande, en la penumbra de la prehistoria, se extendía desde las orillas del Atlántico hasta el Próximo Oriente. Tras la monumentalidad de los edificios de piedra del Egipto faraónico, empezamos a entrever una construcción de tapial y adobe, que triunfa plenamente en la época copta. Roma después y más tarde diversas escuelas del Islam influyeron sobre ella, según opinión de Henri Terrasse.

La gran ciudad de Siyilmasa, capital y reina de los oasis marroquíes fue, del siglo IX al XV, una avanzada civilización andaluza. En los siglos XII y XIII alcanzó su máximo florecimiento. A través de ella debieron de transmitirse a la arquitectura de tapial y ladrillo de los oasis formas, sobre todo decorativas, de la hispanomusulmana.

Pero, en la difusión del arte hispano, se observan datos que revelan semejanzas e influencias de la construcción beréber, y sobre esto tenemos los testimonios de los notables especialistas del arte norteafricano que son Terrasse, Marçais y Lambert y los cito porque además son hispanistas. El paisaje ha contribuido, y se aprecia en el que tenemos muy cerca de aquí, el de la Alpujarra, que recuerda el de los altos valles del Atlas.

Voy a ceñir mi exposición a la zona del Rif y muy especialmente a la cábila de Bokoya, en la que he vivido algunos años y en la que he tenido la oportunidad de observar, estudiar y anotar todo aquello que podía interesarme desde los puntos de vista lingüístico y sociológico. He habitado en casas de los naturales de la cabila, entre los que conservo amigos, y he participado en algunas de las manifestaciones sociales. Y es a esta construcción, a esta vivienda a la que voy a referirme: la del ciudadano medio o modesto, la del agricultor, la del campesino que habita en aquella hermosa cábila de Bokoya, cuya línea septentrional ofrece una amplia costa mediterránea junto y frente a Alhucemas (al-Hussaima) y por la que se extienden los «dchor» o poblados de Ismoren, Tafensa, Agbar, Tara Yusef, Tiganimim y tantos otros.

Viviendas modestas que, desde el punto de vista de la sociología y de la etnología, merecen tanto interés como cualquier obra maestra de la arquitectura.

En poblados se observa que las construcciones más antiguas han sido hechas buscando siempre una altura superior a la de las otras casas vecinas y esto bajo la inspiración del temor y de la prudencia y siempre con la protección de una roca o de un pequeño montículo.

Factor predominante en la elección del emplazamiento es el agua tanto para el consumo familiar como para los animales: un pozo cercano, un riachuelo, un arroyo o un embalse.

Como en todo lugar, se ha ido observando una evolución tanto en la construcción como en el régimen de vida, evolución impuesta sobre todo por el fenómeno de la emigración a las ciudades más o menos cercanas cuando no a otros países del Norte de África o en la misma Europa; pero aún así, la arquitectura de esta vivienda es, en el ambiente rural, rudimentaria y de poca belleza artística. Esta es la «Zádarz», la casa.

Otro tipo de construcción rural es el «cazib» o granja, la «zaufá», edificio religioso, casa de oración, de aislamiento, de peregrinación, convento y, a veces, tumba de algún santo, un «agurram», y la más modesta «zejábez», choza de caña y hojarasca colocada en lugares donde escasea el agua y adonde se lleva y deposita, en prestación personal y voluntaria, un cántaro lleno para el que va de paso por aquel camino.

La «zádarz», la casa, está ocupada generalmente por su propietario; el alquiler está aquí poco difundido.

Los útiles y materiales empleados en la construcción son rudimentarios: zapapicos rústicos de hierro, trabajados por los maestros herreros de la cábila, sirven para excavar los mínimos cimientos y extraer piedra; hachas minúsculas, de poco corte, para ajustar la rústica techumbre. Las maderas para vigas, tablas y portones llegan de los bosques de Beni Ammart, Ketama, Beni Seddat y Beni Guemil.

Los cimientos son mínimos porque, en general, sólo se destinan a viviendas de una sola planta. El pavimento es de tierra apisonada, que se alisa y se decora, a veces, con una pintura verdosa oscura obtenida con un cocimiento de hoja de patata o cáscara de nuez.

Exteriormente y prescindiendo de los huecos, los muros («erhiud», sing. «erhad») forman cubo y en su revestimiento luce el blanco en toda su superficie del alero al cimientio.

La altura de los muros es de dos metros y medio, que es suficiente porque las viviendas carecen de cielo raso y la vida en el interior se hace reposando en el suelo. Si se trata de vivienda de dos plantas, la baja suele ser más elevada, hasta 3 metros y la primera de 2 metros o menos.

Los muros y paredes maestras son de piedra y barro en el Rif montañoso y de adobes grandes, en general sin paja, en el Rif costero. El grosor de los muros es de 30 a 40 cms. El muro rifeño es de una doble pared de piedra, producto de dos operarios que trabajan uno frente al otro. Suelen ir descubiertos en las casas más humildes y con revestimiento de grada en las de mejor condición económica. En las zonas forestales se utilizan mucho unos tablones que corren a lo largo del muro y se encastran en las esquinas con los del muro correspondiente. Las viviendas así construidas son las que presentan una mayor regularidad de línea y son de larga vida.

El muro exterior, rectangular, sigue las sinuosidades del terreno, forma las paredes exteriores de habitaciones («ijamen», sing. «ajam») y establos («erruá») cuyas techumbres apenas descuellan y deja en el centro un espacio libre, patio, en el que frecuentemente asientan su pequeña base las minúsculas cúpulas de sus típicos hornos de pan al mismo tiempo que da luz a las habitaciones formando el íntimo ambiente, aislado del exterior, donde el feliz «darifi» sueña y reposa.

A veces, sobre esta planta se construye otra cuando los medios lo permiten para albergar a más miembros de la familia, siguiendo el mismo plano. Y cuando el espacio es suficiente, una azotea («zasqa») cubierta de fuerte pendiente aisladora de aguas.

La techumbre comprende armadura y cubierta. La armadura es siempre de madera. En viviendas mejores se estila la cercha con todas sus piezas ensambladas. La cubierta es siempre de tierra (greda) en las casas de azotea, y en las de dos aguas se estila indistintamente ese mismo material o el centeno, que le da buena presentación.

El techo reposa sobre las vigas («asatur», «amaway»), que atraviesan las piedras en su parte más estrecha.

Sobre el reborde de la terraza, especialmente en los ángulos se observan piedras destinadas a alejar el «timgriut» o mal de ojo, como también la marmita ennegrecida que se coloca boca abajo sobre el pozo o sobre la cerca de la casa si la hay.

Algunas casas, pocas, tienen una torre cuadrada («bory») con la que intenta dar a la vivienda la apariencia de una «qasba» del Atlas.

Desiguales ventanas y cornisas rudimentarias completan la bella traza de estas rústicas viviendas. A veces se reviste la fachada más combatida por las aguas y los remates del tejado que sujetan las azoteas y cubiertas tanto de tierra como de centeno.

La puerta no ofrece nada particular pues está desprovista, en general, de interés artístico. Suele tener un aldabón de hierro, la cerradura tradicional («leqfel») y la llave, de gran tamaño («tasarut»). El batiente está formado por cuatro vigas de madera; la inferior («imriri») es de madera de olivo, muy dura.

En las casas más acomodadas hay una escalera interior que comunica ambas plantas por un tragaluz o escotilla. A veces esta escalera es exterior, y en ambos casos conduce al piso superior («tisekki ufella»).

El interior de la vivienda es racional y sencillo. La habitación de la casa o de la

planta baja es rectangular de unos 8 metros por 3 y ha de permitir, en las clases más humildes, el convivir familiares y ganado más guardar la cosecha.

La solución está en la excavación del suelo en tres escalones: el superior forma el dormitorio, el inferior el establo y el medio el vestíbulo donde se cocina, se recibe y se efectúan las labores de la casa (molienda, pienso, etc.) quedando, en el límite con el establo, la pila-lavabo.

Esta distribución permite, con la puerta única y central, el trajinar de forma cómoda. Los muros tienen ramas como perchas, alacenas minúsculas que acogen vasijas y objetos menudos del servicio de té, etc. Hay cerchas que se utilizan para perchero; el travesaño horizontal para sostener alfombras, «haitis» y vestidos; como sostén de la hamaca-cuna improvisada, o de tablas para lechos los días húmedos; la que forma división con el establo sirve también como sostén de palos o tablas que forman el desván sobre las cuales se almacena la cosecha de frutos secos y granos y todo cuanto puede ser alcanzado y destrozado por el ganado en posibles salidas nocturnas al vestíbulo.

No hay camas, la palabra «fras», de origen árabe, designa una colchoneta o una banqueta de piedra elevada unos centímetros del suelo. Los más modestos utilizan una simple estera («zasuz»).

Los utensilios más corrientes son: la marmita, donde se hace hervir el agua («zikint»); otra para legumbres («agdur»); el recipiente para hacer hervir el «agi» (leche); la fuente para el alcuzcuz («zazlaft»); platos de barro («ziçwdawin», plural de «zaçwda»); vasos («erkisan», plural de «erkás») y la cuchara de madera («zagenyais»). La comida se sirve en una mesita circular con patas cortas llamada «elmida» o «usu».

Un hoyo en el vestíbulo, donde se encaja una vasija, sirve de hogar de calefacción con leña cuya salida de humos es un agujero en el techo.

Donde no llega la electricidad, el alumbrado se hace con velas, petróleo o aceite.

El enlucido interior de las habitaciones y revestimiento de los hornos son misiones puramente femeninas lo cual se echa a ver pronto pues destacan por su meticulosidad y mejor gusto.

Estos pequeños y típicos hornos permiten el rápido cocimiento de una decena de tortas. Merced a su reducida capacidad, adquieren pronto y con poca leña la temperatura necesaria. Así hacen más delicados los deberes de la hospitalidad ofreciendo al huésped no pan del día sino del momento.

Los hornos de pan («zainnorz») empleados son unas pequeñas construcciones de unos 2 metros de alto, que trabajan las mujeres y se componen de una base circular de piedra trabada con barro de 1,50 a 2 metros por 1 metro de alto, sobre la que se elevan las cúpulas que forman el hogar con una pequeña boca semicircular y en la cúspide un agujero para la salida del humo. Exteriormente, lo revisten y blanquean perfectamente de greda y cubren la salida de humo con el fondo bombeado de trozos de vasijas de loza.

Hay silos («zasrafz») que son agujeros ahuecados en el suelo de forma cilíndrica y capacidad variable según cosecha, unos 8 quintales. Están revestidos con paja de centeno y en la base colocan piedras y paja para preservarlos, en lo posible, de la humedad. La boca se cierra con una gran losa y encima se pone tierra.

Los hórreos («akrar») son sustituidos en general por el desván de la casa y en ellos se depositan los frutos secos, granos, mazorcas, algo de leña y todo lo que desea preservar de un posible robo.

Los almiaros («azmun») se forman colocando la paja en forma de cono con fuerte pendiente y para sujetar las capas superiores se emplean piedras colgantes mediante cuerdas desde la cúspide. Generalmente se protegen con un seto.

En algunas viviendas hay un colmenar («eddwaris») como anexo formado por seis u ocho colmenas («zagrast») de corcho.

Hay casas que tienen un lugar cerrado, exterior, para los animales, llamado «elhus» o «aqwir». Este pequeño corral contiene dos o tres vacas y otras tantas cabras y ovejas, que se unen, al alba, al rebaño comunal a cargo de un pastor, que devuelve los animales a sus respectivos cobijos al atardecer.

El estercolero («zaçubais») y la leñera se colocan junto a la vivienda, y se protegen con una cerca formada por las mismas cargas de leña («iksuden») que sirven para el hogar y que se van sustituyendo.

El pozo («anu») es comunal, cubierto a veces con una cúpula blanca que mantiene la polea que permite el paso de la cuerda que sostiene el cubo. De él llenan cántaros las jóvenes que en fila, se dirigen por los diversos caminos que allí conducen y que hacen de aquel lugar centro de reunión, de charla y de información sobre los sucesos familiares y los acontecimientos del «cdhar» o poblado. La joven rifeña no usa velo y sale de su casa con relativa facilidad tanto para buscar agua en el pozo como para recoger leña, ayudar en faenas agrícolas o visitar a sus amigos.

El espacio libre entre las dos o tres habitaciones que componen la casa forma el patio («amas entadarz»), tan necesaria a toda casa de labor, que da amplitud a la vivienda y permite sustraer a las habitaciones múltiples servicios de cocina, horno, leña, etc. Siendo, a la vez, corral y aprisco para los rebaños de alguna importancia en cuyo caso las crías son las únicas que ocupan los establos cubiertos en los crudos días, guareciéndose el resto en los porches que forman la prolongación de la cubierta sostenida por horcas de madera o postes con zapata a manera de peristilo.

El patio es tal vez la parte más frecuentada de la casa. No sólo se atraviesa obligatoriamente para pasar de una parte a otra de la vivienda sino que desempeña, en cierto modo, el papel de sala de estar para la vida familiar. Durante el día muchas tareas se desarrollan allí sobre todo las de responsabilidad femenina: moler el grano, tamizar la harina, cocinar y cocer el «agrom» (el pan) en el horno. Cuando el tiempo es bueno, la familia se reúne allí para comer, sentados todos sobre una estera y en el patio también se hacen las abluciones, que son precepto religioso. Suele haber en el patio un cobertizo («asqif») de madera y ramaje, que protege del sol y de la lluvia.

En el patio tienen lugar reuniones familiares y sociales: se recibe a los amigos, se bebe té, se oye música de flautas y panderos, se escucha con atención los cuentos que relata una mujer anciana y... en este momento asistimos a la llegada de un cortejo nupcial. La novia, transportada a lomos de una mula, hace su entrada en la casa del novio en el último día de la ceremonia, que ha durado una semana. Un hermano de la novia trae en su mano una bandera blanca que, durante estos siete días, ha estado izada en casa de ella mientras la casa del novio lucía una bandera roja. Esta se hace descender y ambas se colocan juntas en el patio. Los hombres se sientan en el suelo en círculo y un grupo de muchachas en el centro, colocadas en un frente, hombro con hombro, golpea con la mano derecha el pandero que sostiene con la izquierda, en una melodía acompañada de canciones casi siempre improvisadas. Es el «lal-la buia», el cantar de los valles y montañas del Rif, de una belleza que sólo puede apreciar el que lo haya oído directa-

mente, el que haya asistido a estas reuniones en el patio de una «zádarz», de una vivienda rifeña en esta hermosa cábila de Bokoya, que, en mi caso particular, ha sido el marco profesional, estético e ilusionado de mis primeros años de juventud.

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LAS MUJERES BERÉBERES EN LA ANTIGÜEDAD

por M^a DOLORES MIRÓN PÉREZ

El estudio de las mujeres que no pertenecieron a las «grandes civilizaciones» de la Antigüedad –esto es, Egipto, Próximo Oriente, Grecia y Roma– ha sido siempre marginal. Ello se debe, más que a la socorrida alusión a la escasez de una documentación original y directa, a que se trata de mujeres de culturas periféricas o «bárbaras».

De este modo, el estudio de las mujeres «indígenas» tendrá una serie de problemas comunes en casi todas las áreas, problemas a los que no es ajena la investigación sobre las mujeres beréberes de la Antigüedad.

La problemática es doble. Por un lado, existe una marginación de los estudios sobre la cultura beréber, pero que comienza, por fortuna, a superarse¹. Por otro, las mujeres sufren una marginación añadida dentro de su propio pueblo y de la consideración de autores antiguos y actuales.

Partiendo de estas premisas, me he planteado esta ponencia no como un intento de síntesis de la historia de las mujeres beréberes antiguas –síntesis histórica que, por el momento, sería difícil, por no decir imposible, de realizar–, sino como una exposición del estado de la cuestión y, a partir de ahí, apuntar una serie de temas de investigación que pueden servir como un buen punto de partida para una mayor profundización posterior.

1. LAS FUENTES

Hemos de plantearnos, en primer lugar, de qué fuentes de información disponemos, y cuáles son sus problemas de interpretación.

Las fuentes sobre las mujeres beréberes antiguas presentan, en buena parte, características similares a las de otros pueblos «bárbaros», pero otros son intrínsecos a la propia cultura y a su evolución histórica.

En primer lugar, la fuente más utilizada, tanto para el estudio de la cultura beréber, como para la historia de las mujeres, en el mundo antiguo, ha sido la literatura. Preferentemente historiadores y geógrafos clásicos, griegos o romanos, y ocasionalmente árabes, siempre varones de las élites de pueblos conquistadores o extranjeros. Incluso, cuando se trata de autores de origen africano, como Apuleyo, Tertuliano o San Agustín, éstos se hallan de lleno inmersos en la cultura romana, y lo beréber les es extraño. Por tanto, se habla de las mujeres beréberes desde un punto de vista extranjero y masculino.

Las mujeres son mencionadas, en primer lugar, en relación con los hechos políticos, de los que los hombres serán protagonistas principales y casi exclusivos, cuando influyan, de manera más o menos directa, en ellos, o cuando se comporten con roles considerados masculinos, o en relación con hechos extraordinarios. A menudo, las mujeres y los niños van unidos en la narración. Por otro lado, las mujeres libias o beréberes aparecen, con cierta frecuencia, sobre todo en los estudios geográficos, en relación con costumbres curiosas, exóticas, e incluso escandalosas, para la mentalidad del autor. La mayoría de las veces, el silencio se impone. Pero se trata de un silencio significativo: si no se menciona a las mujeres, es porque en su conducta no hay nada chocante o notable para un griego o un romano.

Uno de los silencios más significativos es la ausencia de nombres de mujeres beréberes mencionadas individualmente. Los nombres que poseemos son de mujeres, en buena parte, extranjeras —como Dido, Sofonisba, Cleopatra Selene, etc.— o afrorromanas —como las santas y mártires cristianas—. Cabría preguntarse si este silencio, más que relacionarse con la visión del autor extranjero, no procede de la falta de personalización de las mujeres entre los mismos beréberes.

Una segunda fuente fundamental la constituyen las inscripciones, tanto líbicas, como púnicas o romanas. Es el tipo de documentación básica para el estudio de las provincias del Imperio Romano. Precisamente será la epigrafía latina la más abundante y la que ofrezca mayores datos sobre las mujeres africanas, tanto romanas como beréberes romanizadas.

En cuanto a la arqueología, su estudio se ha centrado en los restos púnicos o romanos, siendo la arqueología beréber prácticamente inexistente². Ocasionalmente, algunos objetos estudiados, sobre todo de carácter artístico, proporcionan datos. Aunque estos objetos proceden mayoritariamente de la arqueología clásica, es decir, de poblaciones romanizadas en mayor o menor grado. Eventualmente, sin embargo, contamos con notables excepciones, como la llamada tumba de Tin Hinan, sobre la que volveré más adelante. Por otro lado, aun estamos a la espera de que se instaure con propiedad la Arqueología del Género³.

2. LA HISTORIOGRAFÍA

La historiografía actual, como avancé al principio, ofrece una doble problemática.

De un lado, los estudios sobre los beréberes en la Antigüedad son escasos, la mayoría muy recientes. Paradójicamente, el África antigua, sobre todo romana y, en menor medida, cartaginesa, posee una extensísima bibliografía dentro de la historia de las provincias. El centro del estudio ha sido la cultura romana o púnica, quedando a un

lado lo indígena, considerado como lo anecdótico o como lo salvaje, lo que amenaza la civilización. En cierto modo, es el mismo punto de vista de los autores antiguos. No obstante, en los últimos años se está produciendo un desplazamiento del interés hacia la población autóctona⁴.

Por otro lado, los estudios sobre mujeres beréberes en la Antigüedad son prácticamente inexistentes. Dos libros han abordado, en parte, el tema de las mujeres en el Norte de África antiguo⁵; pero, en ambos casos, son estudiadas las mujeres famosas, de forma individual, en su mayoría las extranjeras a las que antes he aludido. Se trata, asimismo, de trabajos ajenos a la metodología de los Estudios de las Mujeres o de los Estudios del Género, de la que hemos de partir si queremos hacer un análisis en profundidad sobre las mujeres. Pero la Historia de las Mujeres o del Género, como corriente historiográfica, se ha venido centrando en las grandes civilizaciones de la Antigüedad, dejando de lado, en buena medida, el mundo periférico y «bárbaro». Desde esta perspectiva, si los estudios sobre mujeres indígenas en la Antigüedad son escasos, en lo que respecta a las beréberes, al menos hasta donde llega mi conocimiento, son nulos.

3. CONTEXTO HISTÓRICO

Antes de analizar algunos aspectos de las mujeres beréberes, conviene esbozar, aunque sea brevemente, la evolución histórica del Norte de África en la Antigüedad.

Un primer rasgo a destacar es la falta de cohesión política entre la multitud de tribus que poblaban el Magreb antiguo. La denominación más genérica de los pueblos autóctonos fue la de libios; y, en menor escala, la de númidas –Este de Argelia y Túnez– o moros –en principio, actual Marruecos y Oeste de Argelia–, posteriormente generalizada a todos los beréberes.

Un segundo rasgo, es la influencia que tuvieron las grandes civilizaciones que eran contiguas o se asentaron en la zona, dejando su impronta de modo desigual.

La primera gran influencia, sobre todo en la parte más oriental, procedía de la vecina Egipto. A partir de los siglos XIII-XII a.C., los fenicios empezaron a establecer colonias en el litoral, de las cuales la más próspera fue Cartago. También, hacia el siglo VI, los griegos habían fundado varias ciudades en Cirene, en la costa de Libia.

Sin duda, las influencias más importantes vinieron de la mano de, primero, cartagineses, y, posteriormente, romanos. En la época de mayor esplendor de la civilización púnica (siglos IV-III a.C.), Cartago llegó a dominar la actual Túnez y parte de Argelia. Tras las Guerras Púnicas (264-146 a.C.), este territorio pasará a convertirse en la provincia romana de África.

A partir de aquí, y no sin dificultades, Roma irá ocupando las tierras situadas al norte del desierto: Numidia (105 a.C.), Cirene (80 a.C.) y Mauritania (40 d.C.).

La dominación romana, no sin avatares diversos, como sublevaciones o ataques de las poblaciones no asimiladas, duró cuatro siglos, hasta la invasión de los vándalos (429 d.C.), que se establecieron, durante un siglo, en Túnez, y que tuvieron que enfrentarse a una dura resistencia, tanto por parte de moros como de romanos. El Imperio Bizantino inició la reconquista en el año 533, pero no llegó a ocupar la extensión de las antiguas provincias. Las sublevaciones beréberes fueron continuas. En 646, se inicia la conquista musulmana.

En toda esta historia de conquistas y reconquistas, de colonizaciones y de resis-

tencias, se fueron produciendo procesos de asimilación e influencia, en los que predomina lo púnico y lo romano⁶. Dichos procesos incidieron de forma diferente en las diversas áreas del Norte de África. El Sur estaba más ligado al Sahara y a las culturas africana antiguas; la zona occidental estaba ligada a la Península Ibérica; la oriental, inmersa en el mundo de las grandes culturas mediterráneas; la central estaba sometida a estas diversas influencias⁷.

Al mismo tiempo, se produjeron procesos de resistencia a esta asimilación externa. Pero estas poblaciones resistentes no estaban unidas. Ni siquiera era homogéneo el modo de asentamiento. Había pueblos nómadas y seminómadas, pero también agricultores más o menos sedentarizados⁸.

De este modo, en época romana, puede decirse que en el Norte de África vivían tres grupos de población fundamentales:

- Los romanos propiamente dichos, ya sea de origen, ya sea indígenas por completo asimilados.
- Las poblaciones africanas refractarias, sea fuera de las provincias, sea en islotes de resistencia internos.
- Los indígenas romanizados; el grupo más importante⁹.

4. EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LOS PROCESOS DE ASIMILACIÓN

En todo este proceso de asimilación/resistencia participaron mujeres y varones, según su rol de género. Un punto fundamental en la asimilación de poblaciones y culturas es la existencia de matrimonios mixtos. Éstos se hallan bien constatados. Con cierta frecuencia, tenemos noticias de mujeres de la nobleza cartaginesa casadas o prometidas en matrimonio a reyes y príncipes números; y viceversa. Diodoro de Sicilia distingue cuatro grupos de población en el Norte de África en esa época: los fenicios de Cartago, los libios indígenas, los nómadas del desierto y los libiofenicios, que habían fundado ciudades en la costa y que constituían la población libia que se había mezclado, mediante matrimonios, con la población púnica¹⁰.

Esta mezcla de población presenta otros problemas en relación con Roma. Según Benabou, los matrimonios mixtos en época romana fueron poco importantes y se limitaron, por lo general, a las familias ricas, ya que la inmigración itálica no fue importante¹¹. No obstante, cabe hacer de nuevo alusión a la diferencia entre zonas. Por ejemplo, tras la caída de Cartago, se establecieron en su territorio unos 9.000 colonos itálicos, colonización que ha sido arqueológicamente bien constatada en Túnez¹². En Mauritania Tingitana (actual Marruecos), tradicionalmente considerada una de las áreas menos romanizadas del Imperio, no se deben desdeñar las colonias de veteranos romanos que en ella se establecieron, algunas de ellas incluso anteriores a la anexión por Roma¹³. A juzgar por lo ocurrido en otras provincias, hemos de suponer que estos contingentes, formados por varones en su mayoría, se unieron a mujeres indígenas. No obstante, no se conocen aquí conflictos como los que se produjeron en la vecina Bética, cuando los hijos de uniones de veteranos con mujeres ibéricas, matrimonios no reconocidos según el derecho romano, solicitaron la ciudadanía¹⁴.

Por otro lado, hemos de tener en cuenta las concesiones de ciudadanía, tanto individuales como colectivas, a aquellas poblaciones o personajes indígenas que ha-

bían prestado un especial servicio a Roma. En ambos casos, la concesión de ciudadanía incluía la familia del beneficiario, como se suele especificar en las inscripciones¹⁵. Aunque, al recibir la ciudadanía, se suele adoptar un nombre romano, con cierta frecuencia se observa una mayor tendencia entre las mujeres que entre los hombres a conservar algún elemento indígena en la onomástica¹⁶. Es un hecho constatado en otras partes del Imperio, sobre todo en zonas romanizadas con menor intensidad¹⁷.

5. LA FAMILIA

La adquisición de la ciudadanía suponía la adopción del derecho de familia romana, de la familia patriarcal y monogámica romana. Lo mismo ocurriría con aquellas familias más o menos asimiladas. En la epigrafía se constata un tipo de familia nuclear, monogámica, en las de origen indígena.

Sin embargo, existen bastantes indicios de que el modelo de familia de beréber era, en bastantes puntos, diferente al romano. Quizá de ahí proviene la cierta frecuencia con que autores griegos y latinos hablan de la familia de los pueblos libios, familia que no parece responder a un modelo único.

Existen, sin duda, una serie de contradicciones entre los autores clásicos a la hora de hablar del matrimonio entre los pueblos libios. Salustio afirma rotundamente que los lazos matrimoniales «entre númidas y moros tienen escasa importancia, porque los hombres, según las posibilidades de cada uno, tienen todas las mujeres que pueden, unos diez, otros más y los reyes más aún. Así el efecto se reparte entre muchas y en realidad ninguna es su compañera; todas representan poca cosa¹⁸». Unos siglos más tarde, Procopio habla de hasta cincuenta esposas, con lo cual la producción de niños estaba asegurada¹⁹. También Mela dice que los hombres del interior de Libia tienen cada uno varias mujeres y, por tanto, muchos hijos y parientes²⁰. Todo ello, teniendo en cuenta eventuales exageraciones, apunta claramente a la existencia de la poligamia.

Pero la institución matrimonial entre las distintas tribus es harto variable. Incluso se alude al hecho de que en algunas de ellas ni siquiera existía el matrimonio. Las relaciones entre mujeres y hombres no eran fijas, de modo que se atribuye la paternidad del hijo, ya nacido, al hombre a quien más se le parece²¹.

No obstante, sobre todo cuando se habla de númidas y moros, son constantes las alusiones a esposas, concubinas, hijos legítimos e ilegítimos. Del rey Masinisa se dice que tuvo muchos hijos, unos cien. El romano Escipión, del que fue aliado contra Cartago, concedió regalos a sus hijos bastardos, y a los legítimos, que eran, al menos, tres varones, los tributos, el tesoro y el nombre del reino²². El famoso Yugurta, que tantos quebraderos de cabeza dio a los romanos, era uno de estos hijos ilegítimos, nacido de una concubina²³. En cuanto a los demás reyes, se suele mencionar a una sola esposa. Tal vez, en medios más en contacto con Roma, y en especial entre los reyes, hubiese una poligamia, en cierto modo, encubierta, con una especie de jerarquización entre esposas. Pudo haber una esposa legítima -no es descartable que hubiese más-, que sería la reina en sí, y luego una serie de concubinas, cuyo status, seguramente, era más cercano al matrimonio de lo que era el de la concubina romana. Sin duda, los llamados hijos ilegítimos por los romanos, tendrían ciertos derechos en la sucesión, y de ahí las pretensiones de Yugurta.

Además, los reyes podían tener privilegios especiales. Herodoto alude a la cos-

tumbre de una tribu de presentar todas las doncellas casaderas al rey, y si alguna le agradaba, era él el primero en tener relaciones sexuales con ella²⁴.

Por otro lado, el vínculo matrimonial no era estable. Existía el divorcio, aunque ignoramos si éste podía plantearse por parte de la mujer.

Cabe aludir a otra serie de noticias, no del todo fiables, dado que a veces se habla de tribus remotas, acerca de una cierta promiscuidad sexual de las mujeres, en particular en la noche de bodas. Herodoto dice que, cuando un hombre de la tribu nasamón se casa por primera vez, todos los convidados a la boda se acuestan con la novia y le hacen regalos²⁵. Mela habla de una costumbre similar entre las mujeres augilas, que se acuestan con todos los hombres que traen regalos en la noche de bodas, y tienen como honor el haber estado con el mayor número de hombres; pero, añade el geógrafo, «el resto del tiempo su fidelidad es extraordinaria²⁶». Pero la información más curiosa la proporciona Herodoto, aunque él mismo pone sus reservas a su fiabilidad. Se contaba que las mujeres gindones llevaban cerca de los tobillos ligas de pieles, y se ceñían una como señal cada vez que mantenían relaciones sexuales con un hombre, y la que más ligas se ceñía, era «la más celebrada por haber tenido más amantes»²⁷.

De todas formas, aun de ser ciertos estos datos, son más las alusiones a la importancia de la virginidad y la fidelidad de las mujeres. Representativo de ello puede ser la ceremonia que tenía lugar todos los años, en la zona de Libia, a orillas de la laguna llamada Tritónida, en la que las doncellas luchaban entre sí en honor de la diosa Minerva, que, sin duda, era una divinidad indígena de características similares a la diosa grecorromana. Aquellas muchachas que morían por las heridas recibidas en la lucha, eran consideradas falsas vírgenes²⁸.

Por otro lado, aunque a veces se indicaba la filiación en línea femenina²⁹, la sucesión predominante era la patrilínea³⁰. Incluso, como hemos visto, en aquellas tribus consideradas más promiscuas, se busca la figura del padre.

Del patriarcado existente en estas tribus es elocuente el hecho de que no se conserven nombres de mujeres indígenas en la literatura antigua. En cuanto a la zona dominada por Roma, siguiendo pautas bastante comunes en el Imperio, se concede mayor importancia a los niños que a las niñas, a los varones que a las mujeres, lo que se plasma en el menor número de homenajes -incluidos funerarios- a mujeres y niñas que a hombres y niños.

6. LA GUERRA

Una leyenda poco conocida, incluso en la Antigüedad, sitúa en el Norte de África una sociedad de amazonas, en la que las mujeres gobernaban. Mientras se mantenían vírgenes, eran guerreras, y, después, cuando ya se dedicaban a la procreación, tenían en sus manos las magistraturas y los asuntos de Estado. Mientras, los hombres permanecían en casa, a las órdenes de sus esposas, se hacían cargo de los niños, y eran por completo ajenos a los asuntos públicos. Estas amazonas realizaron grandes hechos de armas. Entre ellas destacó la reina Mirina, que sometió muchos pueblos. Esta sociedad fue finalmente destruida por Hércules, quien, en su papel de benefactor de la humanidad, liberó a los varones que estaban bajo el gobierno de mujeres³².

Se trata, sin duda, de una narración puramente mitológica, que además se sitúa en el contexto de otras leyendas relacionadas con dioses y héroes sobrehumanos. Como

era habitual entre los griegos, se localizaba una sociedad extraña -un mundo al revés- en un lugar remoto, en los confines de África.

Este tema de las amazonas nos introduce de lleno en el de la guerra. Es bien conocida, y está constatada por toda la literatura, la fama de fieros guerreros, aunque un tanto inconstantes en sus lealtades, que tenían los beréberes. Frecuentemente sirvieron como tropas mercenarias o como auxiliares a otros pueblos, como cartagineses y romanos. Pues bien, aunque en la mayoría de las culturas el hacer la guerra era cosa de hombres, hay bastantes indicios para afirmar que, entre los beréberes, era asunto que implicaba a toda la población, aunque, eso sí, con diferentes roles según el género y la edad.

La lucha en sí era función de los varones adultos. Mujeres y niños permanecen en la retaguardia, cumpliendo tareas logísticas. Las mujeres y los hijos de algunos mercenarios libios al servicio de los cartagineses los acompañaban en el campamento³². Procopio nos dice que era costumbre entre los moros llevar algunas mujeres y niños a la batalla, para construir el campamento, cuidar los caballos y camellos, hacerse cargo de la comida, afilar las armas y todas las tareas en general relacionadas con los preparativos de la lucha³⁴. Incluso, en algunas tribus, según Herodoto, las mujeres pudieron servir de conductoras de los carros de guerra de sus maridos³⁵.

No obstante, su participación activa y directa en la lucha era muy esporádica, y sólo se producía en ocasiones excepcionales, en las que también actuaban los niños, y de una manera distinta a los varones adultos. Así ocurre, por ejemplo, cuando los númidas atacan la guarnición romana de Vaca: mientras los hombres pasaban a cuchillo a los soldados, las mujeres y los niños desde lo alto de las casas, les arrojaban piedras y toda clase de objetos³⁶. También podían las mujeres animar a los hombres a la lucha, como sucedió cuando, en el contexto de la guerra de los mercenarios contra los cartagineses, las mujeres libias contribuyeron con sus joyas y posesiones valiosas a costear la guerra³⁷. Pero lo habitual era que las mujeres, siempre junto con los niños, asistiesen como meras espectadoras a los combates³⁸.

Las mujeres eran también víctimas de la guerra, en la hora de la derrota, siguiendo la misma suerte que los niños. Quizá por su papel no pasivo, las mujeres y los niños, al igual que los hombres, eran a menudo masacrados³⁹, pero también mujeres y niños podían acabar siendo vendidos como esclavos⁴⁰.

7. LA POLÍTICA. LAS REINAS

Pero la dirección de la guerra, como todos los asuntos públicos en general, estaba en manos de los varones. Por todas partes, se nombra a reyes, príncipes y dirigentes númidas y moros, mientras que sus esposas son raramente mencionadas, y menos aun llamadas por su nombre. Apenas conocemos unos nombres, pero éstos son extranjeros. Sus actuaciones suelen ser las propias de mujeres, y a menudo son consideradas perniciosas, causantes de disturbios.

Quizá la reina más famosa sea Sofonisba, sobre la que tanto se ha escrito⁴¹. Era hija del general cartaginés Asdrúbal. Estuvo primero prometida, y tal vez casada de hecho, con el príncipe númida Masinisa, hijo del rey de la tribu de los masilios. Pero, al cambiar de planes los cartagineses, la joven fue entregada como esposa a otro rey númida, Sífax. Cuando éste, junto con los cartagineses, fue derrotado, Sofonisba, parte del bo-

tín, fue tomada como esposa por Masinisa, aliado de los romanos. La reina se suicidó, vencido su pueblo, con la copa de veneno que le entregó su propio esposo. Sofonisba parece, por tanto, una víctima de los avatares políticos y juegos de alianzas entre númidas, romanos y cartagineses, y cambia de marido conforme cambian estas alianzas, sin que se tenga, al parecer, en cuenta su opinión al respecto.

No obstante todo esto, los historiadores antiguos coinciden en considerarla una mujer perniciosa –no en vano, era cartaginesa–, que, con su belleza, obnubilaba la mente de los hombres, que no hacían más que lo que ella quería, siempre en favor de los cartagineses; aunque ella se declara cercana a los númidas, pues ambos pueblos son africanos⁴². De este modo, de víctima de los avatares políticos, Sofonisba se convierte, mediante su belleza y su persuasión, en provocadora de guerras fratricidas entre los reyes númidas que se enamoran de ella.

Estos casamientos de conveniencia política, con vistas a establecer o reforzar alianzas, eran frecuentes entre númidas y cartagineses, entre númidas y moros, y entre distintos reyes moros. Es un hecho constatable en casi todas las culturas, en las que las mujeres sirven como garantes de tratados y alianzas. Su matrimonio dura generalmente lo que dura la alianza. En ningún caso, parece tenerse en cuenta los sentimientos de las mujeres. Todo el trato se hace entre hombres.

La influencia de las mujeres en la política será indirecta y se ejercerá con «armas» femeninas. Lo hemos visto con Sofonisba. También la esposa del rey mauritano Bogud, Eunoe –nombre, por cierto, griego–, se valió de su condición de amante de Julio César para recibir, junto con su marido, muchos y valiosos regalos por parte del dictador romano⁴³.

La última reina mauritana conocida fue Cleopatra Selene, hija de la famosa Cleopatra de Egipto y Marco Antonio. Casó, bajo los auspicios del emperador Augusto, con el rey Iuba II. Por aquel entonces, la monarquía mauritana se había helenizado considerablemente, por lo que la situación de Cleopatra Selene será similar a la observada en las otras reinas helenísticas, en especial las de Egipto. Precisamente, una de las labores más destacadas de esta reina fue la introducción o el reforzamiento de los cultos egipcios en Mauritania. También su hijo, el heredero del reino y último rey mauritano, recibió un nombre típico en la monarquía egipcia: Ptolomeo. Introdujo, además, elementos del culto a los monarcas helenísticos, que fue especialmente fuerte en la dinastía ptolemaica. Llegará a estar asociada al trono de su esposo, según el testimonio de las monedas⁴⁴.

Esta creciente influencia de las reinas en Mauritania, así como la existencia previa de un culto a los reyes difuntos, favoreció que los homenajes –divinos y humanos– a las emperatrices romanas fueran sensiblemente superiores, en proporción, respecto a las demás provincias occidentales.

El culto a los difuntos, en especial reyes y héroes, entre los pueblos beréberes antiguos está bien documentado⁴⁵. Uno de los mayores ejemplos, en lo que concierne a mujeres, es la tumba monumental de Tin Hinan, en Abalesa, en el Hoggar argelino. Esta tumba está considerada, por su estructura, un típico monumento funerario beréber⁴⁶. Es una construcción de piedra dividida en multiplicidad de habitaciones, en las que se hallaron diversos esqueletos. En una de estas habitaciones, rodeada por un deambulatorio, que denota su carácter cultural, se encontró el esqueleto atribuido a Tin Hinan, adornado con numerosas joyas.

Según una leyenda, Tin Hinan sería una princesa musulmana, ancestro de los tuaregs Kel Rela. Sin embargo, la tumba es indudablemente preislámica, de los siglos IV-VI. Además, el esqueleto parece corresponder a una mujer que nunca ha tenido hijos; incluso se ha puesto en duda su femineidad. Gabriel Camps apunta la posibilidad de que la mujer enterrada en el monumento, de nombre desconocido, estuviese rodeada, con los años, de la leyenda de una princesa, conocida con el nombre de Tin Hinan -literalmente, «la de las tiendas»-, que podría significar «dueña del campamento» o «la que detenta la autoridad». En una época posterior, los Kel Rela se apropiarían de la tradición de Tin Hinan en su propio beneficio.

Este tipo de ancestros femeninos legendarios no es único. El rey Iuba II emparentó su linaje con el mismo Hércules, mediante la unión de éste con la viuda del legendario rey Anteo. El hijo nacido de esta unión, Sofax, habría puesto a la ciudad de Tingi (Tánger) el nombre de su madre⁴⁷. Aquí hemos de notar, sin embargo, la influencia que Cleopatra Selene debió de ejercer en el sentido de, como otras dinastías helenísticas, emparentar la de su esposo con la divinidad.

Así pues, se trataría más de una influencia exterior que de una tradición beréber propia. Los emperadores romanos hicieron lo mismo. De hecho, el culto imperial romano existía ya en la Mauritania independiente⁴⁸. El testimonio más notable es una inscripción latina de Cesarea, la capital del reino. Se trata de la dedicación que dos mujeres, de onomástica latina, hacen por la salud del rey Ptolomeo, por medio de un sacrificio a Saturno, que, como veremos, es el nombre romano de un dios púnico-beréber⁴⁹. Las fórmulas que se utilizan son puramente romanas, propias del culto imperial.

No quisiera dejar este apartado dedicado a la política sin mencionar a una de las mujeres más famosas de la historia beréber. Me refiero a la Kahina, que acaudilló la última resistencia de los beréberes contra la invasión árabe⁵⁰. Es la única ocasión clara en la que una mujer aparece como detentadora del poder político y militar por derecho propio. No obstante, buena parte de este poder se basaría, más que en una tradición matriarcal beréber, inexistente, en su especial carisma personal, en el que mucho tendría que ver la religión. De hecho, la Kahina, como Tin Hinan, es conocida por su apodo -su nombre concreto ha sido objeto de varias especulaciones-; este apodo, árabe, significa «la adivina».

8. LAS DIOSAS Y LAS DEVOTAS

Durante la Antigüedad, las mujeres de la mayoría de las culturas mediterráneas cumplían una función religiosa fundamental bajo tres aspectos básicos: diosas, sacerdotisas y devotas. Estas tres funciones religiosas coinciden con las de los varones, aunque uno y otro sexo cumplían roles de género diferentes. Así ocurrió con las sociedades del Norte de África, incluido el mundo beréber.

En primer lugar, se ha señalado el menor número de divinidades femeninas que masculinas; pero las diosas ocupan un lugar especial en las creencias de los libios⁵¹. Las diosas cumplían una función tan primordial como los dioses. Según se desprende de las fuentes literarias antiguas, los libios veneraban como principales divinidades el sol y la luna⁵². El sol era un dios; la luna, una diosa.

El proceso de asimilaciones del que he venido hablando es bien patente en las religiones del Norte de África, donde se produce un importante fenómeno de sincretismo

religioso. Este sincretismo se produce de forma especial en la figura de la gran diosa madre, lunar, un principio femenino cuya función esencial sería la de ser fecundada por el principio masculino⁵³. Un estrecho lazo unía la fecundidad de la tierra con la sexualidad, de modo que existe una especie de magia erótica para influir en la agricultura, lo que explicaría la frecuencia de las representaciones sexuales en el arte rupestre del Alto Atlas⁵⁴.

La gran diosa africana de la Antigüedad fue, sin duda, Caelestis. Así llamada en época romana, corresponde a la fenicia Tanit, patrona de Cartago, que a su vez se había asimilado a la diosa lunar libia. Es diosa del cielo, de la tierra y de los muertos. Es virgen. Pero, al mismo tiempo es esposa de Saturno y, por tanto, madre. A su alrededor se produjo un fuerte fenómeno de sincretismo, en el que participaron otras diosas de características similares, como Juno, Diana, Isis, Luna, Ceres, etc., es decir, las otras diosas madre y diosas lunares del Mediterráneo⁵⁵. Varsutina, divinidad femenina principal de los moros, era el equivalente de Caelestis en los beréberes no romanizados⁵⁶. No se trataba de un hecho aislado, sino que participaba de un fenómeno común a toda la cuenca mediterránea, donde estos procesos de sincretismo entre diosas madre y lunares son frecuentes.

Se conocen otros nombres de diosas líbicas o denominadas moras⁵⁷. Cabe destacar la *Dea Maura* («diosa mora»). Pero, asimismo, existen una serie de diosas romanas con gran éxito en África, que pudieron haber sido favorecidas por su asimilación a diosas autóctonas. Así ocurre con Ceres, cuyo culto estuvo muy extendido en África, sobre todo bajo la forma plural de Cereres, que podía corresponder a Ceres y Proserpina o a Ceres y Tellus. Esta diosa pudo ser traída por los cartagineses desde Sicilia⁵⁸.

La presencia de Isis, que recibió un gran impulso en Mauritania gracias a la reina Cleopatra Selene, ya se había introducido en la zona, sobre todo en la parte más oriental, por contacto con Egipto. Según una noticia de Herodoto, las mujeres de Cirene tenían escrúpulos en comer carne de vaca, por respeto a Isis, a la que dedicaban ayunos y fiestas. Es más, las mujeres de Barca no comían ni vaca ni tocino⁵⁹.

Un ejemplo claro de este proceso de asimilaciones sería *Diana Augusta Maurorum* («Diana Augusta de los Moros») ⁶⁰, que auna el culto a una diosa lunar romana –Diana–, con un epíteto propio del culto imperial romano –Augusta–, pero señalada específicamente como divinidad de los moros.

Sin embargo, en las inscripciones latinas, que, pese a todo, siguen siendo la fuente fundamental para el estudio de la religión beréber, las devotas aparecen en menor número que los devotos. Se trata de un hecho común en todas las provincias romanas, aunque en cada una en distinto grado. No obstante, en África, cabe destacar el gran peso de las dedicaciones familiares, es decir, en las que participan todos los miembros de la familia, tanto varones como mujeres, lo cual es bastante habitual en los homenajes a Caelestis.

Por otro lado, la religiosidad femenina no siempre se expresa de forma explícita en las inscripciones. Así ocurre con Saturno, que es, sin duda, la divinidad más popular en África, al menos a nivel epigráfico. Este dios, asimilado al fenicio Baal y probablemente al dios solar libio, era el principio fecundador masculino⁶¹. Son numerosas las estelas, generalmente situadas en santuarios, a él consagradas. Sus dedicantes son mayoritariamente varones, pertenecientes a las clases populares, muchos de ellos con una onomástica de claro origen africano. Pero a menudo las dedicaciones son anóni-

mas. En ambos casos, es frecuente la representación de parejas, hombre y mujer, sacrificando, por lo general, un cordero. Así pues, como ocurre con Caelestis, se trataría fundamentalmente de un culto familiar, aunque suela ser el esposo, el padre de familia, el que se erija en representante de la religiosidad de ésta.

De todas formas, la información que proporcionan las inscripciones es bastante limitada. Las mujeres, como los hombres, debieron de intervenir en una serie de rituales de los que no nos ha quedado constancia escrita.

9. LAS SACERDOTISAS

Generalmente, donde hay diosas, hay sacerdotisas. En el Norte de África las hay de divinidades de variado origen y carácter. Pero no siempre corresponden el género de la divinidad y el del sacerdocio. En la región del Kef, Sisoï, hija de Missunia, es sacerdotisa del dios Mathamodis⁶². Asimismo, en el culto de Saturno, del que la epigrafía tan sólo nos ha dejado constancia de sacerdotes varones, las mujeres pueden aparecer representadas con atributos propios del sacerdocio⁶³. Una mujer de onomástica latina, a la que se denomina *mater sacrorum* («madre de los asuntos sagrados»), preside, en Cartago, una cofradía dedicada al culto de *Iupiter Hammon Barbarus Silvanus*⁶⁴.

Un lugar especial lo ocupan las mujeres dedicadas al culto de Ceres. En dicho culto, parece haber una jerarquía sacerdotal bien definida, que consistía en colegios presididos por una *sacerdos*, con funciones temporales, a la que se añadían dos colegios inferiores, las *canistrariae* (portadoras de los cestos de las ofrendas) y las *sacratae* (iniciadas). Las canistrarias están bien documentadas en África, y suelen pertenecer a clases bajas y a menudo su onomástica denota un origen africano⁶⁵. Las Cereres llegaron a tener mujeres consagradas a su culto, que guardaban castidad absoluta⁶⁶.

Esta función religiosa, de contacto con la divinidad, se manifiesta también, entre las mujeres moras, en su cualidad de profetisas. Procopio señala que a los hombres moros no les estaba permitido formular oráculos, sino que eran las mujeres las que, como resultado de determinados ritos, eran poseídas y vaticinaban el futuro⁶⁷. Es precisamente esta calidad de profetisa la que denota, como ya he dicho, el sobrenombre de la Kahina.

Pero, antes de terminar de hablar de las sacerdotisas, quisiera referirme a un sacerdocio puramente romano, pero que es, sin duda, tanto en mujeres como en varones, el mejor documentado en todas las provincias de África, y en el resto del Imperio. Me refiero a las sacerdotisas o flamínicas del culto imperial, dedicadas por lo general al culto de las emperatrices⁶⁸.

La mayoría de las flamínicas tenían nombres romanos, pero no es extraño encontrar entre ellas elementos de onomástica indígena africana⁶⁹. Se trata de mujeres pertenecientes a las élites indígenas romanizadas, con ciudadanía latina o romana. Estos sacerdocios daban la oportunidad a las mujeres de ejercer una gran influencia pública, por medio de una pseudo-magistratura. En sus comportamientos, las flamínicas africanas en nada se diferencian de las del resto del Imperio. Incluso destacan, como las del Sur de Hispania, por sus fuertes donaciones y singular influencia social y económica en sus ciudades.

Quisiera destacar una de ellas en especial, pues ilustra la romanización de las élites indígenas. Se trata de Fabia Bira, bien conocida por numerosas inscripciones de

*Volubilis*⁷⁰. Fue la primera flamínica de su ciudad, tras la conversión de Mauritania en dos provincias romanas. Los elementos de su nombre son muy significativos. El *nomen*, Fabia, es plenamente romano, mientras que el *cognomen*, Bira, es púnico o beréber; el nombre de su padre, Izelta, es claramente beréber⁷¹. Su esposo, *M. Valerius Severus*, natural de *Volubilis*, fue también el primer flamen. El nombre de su padre, Bostar, es de origen púnico. Fue uno de los personajes más ilustres de la ciudad. La delegación dirigida por él ante el emperador Claudio logró el estatuto municipal para *Volubilis*, y la ciudadanía romana para sus habitantes. Ejerció varios cargos locales, incluido el de sufete, y fue prefecto de las tropas auxiliares durante la revuelta de los moros, comandada por Edemón, contra la dominación romana. Sin embargo, su esposa aparece con mayor frecuencia en las inscripciones volubilitanas. Era una mujer de gran peso propio. Su padre, Izelta, al que se menciona en todas las ocasiones, debió de ser un personaje principal de la nobleza mora. Los sobrinos de Fabia Bira presentarán ya una onomástica puramente romana⁷².

10. EL CRISTIANISMO

El cristianismo, llegado a las provincias romanas, en principio, como un culto oriental más, adquirió un notable desarrollo en África, tanto entre las poblaciones romanizadas como entre los beréberes no romanizados. No era, sin embargo, la primera religión monoteísta en África. Entre las poblaciones beréberes había también una cierta influencia judía⁷³.

Por lo que respecta a las mujeres, su función esencial en la difusión del cristianismo ha sido repetidamente señalada, a pesar de su privación de la palabra⁷⁴. Una de las pocas mujeres que rompieron este silencio –las hazañas de santas y mártires son casi siempre contadas por varones– fue la africana Perpetua, que sufrió martirio en el año 203 y que nos ha dejado una narración de su propio proceso⁷⁵.

Pero Perpetua era una dama de la élite romana. No obstante, la mayoría de los mártires africanos, alrededor de los cuales surgió un fuerte culto, sobre todo de carácter local, pertenecían a las clases humildes, y no es infrecuente hallar entre ellos nombres beréberes, tanto en mujeres como en varones⁷⁶. Precisamente los primeros mártires conocidos en África fueron los llamados mártires escilitanos, ejecutados en el año 180. Se trata de un grupo de cuatro mujeres y ocho hombres, todos ellos de origen humilde. Por la misma época, otro grupo de cristianos sufrió el martirio en Madaura (Numidia). Sus nombres son todos de origen africano⁷⁷.

Así pues, el cristianismo había penetrado ya en la sociedad africana, en particular entre las clases humildes, a finales del siglo II. Incluso alcanzó a las poblaciones beréberes no romanizadas. De este modo, es posible que cristianismo y paganismo conviviesen en estos pueblos. Sirva como ejemplo la figura de la Kahina, cuya religión exacta ha sido objeto de un intenso debate entre los que defienden su judaísmo, su cristianismo o su politeísmo beréber⁷⁸.

Estos aspectos de las mujeres beréberes antiguas, que he apuntado de modo tan breve y preliminar, ofrecen, sin duda, material más que suficiente para profundizar en ellos. Pero quedan muchas más cosas por decir, muchos temas que tratar: indumentaria, rituales funerarios, esclavas, economía, etc. Sirva esta exposición general como contribución para sacar a la luz una parte de la sociedad y de la historia tradicional-

mente silenciada, tradicionalmente considerada poco valiosa o invisible. Casi todo queda por hacer y decir en torno a la historia de las mujeres beréberes en la Antigüedad. Y es mucho lo que ellas nos sugieren. La comprensión de su pasado nos ayudará, sin duda, a comprender su presente.

NOTAS

1. Un reciente ejemplo de ello es, en castellano, la recopilación realizada por RAHA AHMED, Rachid (Ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (Introducción a los beréberes)*. Granada: Copistería La Gioconda, 1994.
2. Ver GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. «Observaciones sobre la relación de Roma con las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana (siglo I d. de C.)». *Mediterráneo*, 2 (1993) 143-166 (p. 144).
3. Término recientemente acuñado por arqueólogas norteamericanas, cuyo primer fruto importante ha sido el libro GERO, Joan M.; CONKEY, Margaret W. (Eds.). *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. Cfr. asimismo MIRÓN PÉREZ, Mª Dolores. «Fuentes para la historia de las mujeres en Andalucía: Antigüedad». En LÓPEZ BELTRÁN, Mª Teresa (Coord.). *Las mujeres en Andalucía. Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía*. Málaga: Diputación Provincial, 1993, p. 27-36, para una crítica de la situación en Andalucía, en buena medida aplicable a África.
4. El punto de partida básico ha sido el libro de BENABOU, Marcel. *La résistance africaine à la romanisation*. París: François Maspero, 1976. Sobre los problemas de estudio y estado de la cuestión, cfr. GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. «Los orígenes del pueblo beréber». En RAHA AHMED (Ed.), *Op. cit.*, p. 19-39.
5. DÉJEUX, Jean. *Femmes d'Algérie. Légendes. Traditions. Histoire*. París: La Boîte à Documents, 1987; CAMPS, Gabriel. *L'Afrique du Nord au féminin*. París: Perrin, 1992.
6. PIGANIOL, André. «La religion et les mouvements sociaux dans le Maghreb antique». En *Scripta varia, III: L'Empire*. Bruselas: Latomus, 1973, p. 179-201, señala una fuerte influencia oriental en la zona, tanto semítica como egipcia, desde tiempos muy antiguos; influencia que, según él, favoreció el posterior éxito del Islam.
7. BENABOU, *Op. cit.*, p. 265-266.
8. SIGMAN, M. «The Romans and the Indigenous Tribes of Mauritania Tingitana», *Historia*, 26 (1977) p. 415-439.
9. Tesis de BENABOU, *Op. cit.* (cf. especialmente p. 583-584), que aceptamos, por ser la más coherente. Para otras teorías, cfr. GOZALBES, «Observaciones...»; ID., «Los orígenes...», p. 33-35.
10. DIODORO SICULO, XX, 55, 4.
11. BENABOU, *Op. cit.*, p. 586.
12. PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 194. Cfr. CAILLEMER, A.; CHEVALLIER, R. «Les centuriations de l'«Africa Vetus»», *Annales*, 9/4 (1954) p. 433-460; ID. «Les centuriations romaines de Tunisie», *Annales*, 12/2 (1957) p. 275-286.
13. DECRET, François; FANTAR, Mhomed. *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Histoire et civilisation (des origines au Vº siècle)*. París: Payot, 1981, p. 482; MACKIE, N.K. «Augustan Colonies in Mauretania», *Historia*, 32 (1983) p. 332-358.
14. Cf. MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida. «Las mujeres en la conquista y romanización de la Hispania Meridional». *Florentia Iliberritana*, 1 (1991)p. 245-254.
15. Ejemplos de ello es la concesión general de la ciudadanía romana a los pobladores de *Volubilis* (IAM II 448); y la *Tabula Banasitana*, en la que se concede la ciudadanía al zegrense Juliano y su familia, junto con otros personajes. Cfr. SESTON, W.; EUZENNAT, M. «La citoyenneté romaine au temps de Marc Aurèle et de Commode d'après la *tabula Banasitana*». *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1961) p. 317-324; ID. «Un dossier de la chancellerie romaine: la *tabula Banasitana*. Étude de diplomatique». *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1971) p. 468-490.
16. Cf. MARION, Jean. «La population de Volubilis à l'époque romaine», *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 4 (1960) p. 132-187 (en p. 175).
17. Como ocurre en la mitad noroccidental de la Península Ibérica. Cfr. ALBERTOS FIRMAT, Mª Lourdes. «La mujer hispanorromana a través de la epigrafía». En *Homenaje a García Bellido, III. Revista de la Universidad Complutense*, 26/109 (1977) p. 179-198.
18. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 80.
19. PROCOPIO, *De Bello Vandalico*, II, 11,13.
20. MELA, I, 8,42.
21. HERODOTO, IV, 180; PLINIO, *HN*, V, 8,3; MELA, I, 8,45.
22. APIANO, *Africa*, 106.
23. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 5, 11. Cfr. también *Ibidem*, 108.
24. HERODOTO, IV, 168.

25. HERODOTO, IV, 172.
26. MELA, I, 8,46.
27. HERODOTO, IV, 176.
28. HERODOTO, IV, 180. Cfr. asimismo MELA, I, 7,36.
29. MARION, *Op. cit.*, p. 173.
30. SIGMAN, *Op. cit.*, p. 437.
31. Como se puede observar, por ejemplo, en *Volubilis*. Cfr. GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. «Notas sobre culto y sociología funeraria romana: el caso del municipio romano de *Volubilis* (*Mauritania Tingitana*). En *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía: «Culto y sociedad en Occidente»*. Sabadell: AUSA, s.f., p. 295-301.
32. DIODORO SICULO, III, 55,3. Para la leyenda completa de estas amazonas, ver ID., III, 52-55.
33. POLIBIO, I, 68,3.
34. PROCOPIO, *De Bello Vandalico*, II,18-19.
35. HERODOTO, IV, 193.
36. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 94.
37. POLIBIO, I, 72,5.
38. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 94.
39. APIANO, *Africa*, VIII, 15; DIODORO SICULO, XXVI, 28; PROCOPIO, *Anecdota*, 17, 7.
40. SALUSTIO, *Bell. Iug.*, 91.
41. Entre los autores antiguos, POLIBIO, XIV, 1,4; 7,6; APIANO, *Africa*, VIII, 10; 17; 27-28; LIVIO, XXX, 12-15; DIODORO SICULO, XXVII, 7. Cfr. el capítulo dedicado a ella por CAMPS, *Op. cit.*, p. 54-64.
42. LIVIO, XXX, 12,15.
43. SUETONIO, *Iul.*, 52.
44. MAZARD, Jean. *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*. París: Arts et Métiers Graphiques, 1955. N° 357-371 (representada con su esposo); n° 392-395 (en solitario).
45. Cfr. BENABOU, *Op. cit.*, p. 281-285; DECRET-FANTAR, *Op. cit.*, 257-259; GOZALBES CRAVIOTO, Enrique. «El culto indígena a los reyes en Mauritania. Surgimiento y pervivencia». *Memorias de Historia Antigua*, 5 (1981) p. 153-164.
46. Sobre Tin Hinan, ver CAMPS, *Op. cit.*, p. 109-123; DÉJEUX, *Op. cit.*, p. 69-71. Cfr. asimismo REYGASSE, M. *Monuments funéraires préislamiques d'Afrique du Nord*. París: Arts et Métiers Graphiques, 1950.
47. PLUTARCO, *Sertorio*, 9. Para ésta y otras leyendas, ver GOZALBES, «El culto...», p. 156.
48. Sobre el tema, cfr. FISHWICK, Duncan. «Le culte impérial sous Juba II et Ptolémée de Maurétanie: le témoignage des monnaies». *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques*, NS, 19B (1985) p. 225-233.
49. *AE* 1938, 149. Cf. LESCHI, Louis. «Un sacrifice pour la salut de Ptolémée, roi de Maurétanie». En *Études d'Archéologia et d'Histoire africaines*. París: Arts et Métiers Graphiques, 1957, p. 389-393.
50. Sobre su figura, ver CAMPS, *Op. cit.*, p. 124-139; DÉJEUX, *Op. cit.*, p. 75-118.
51. DECRET-FANTAR, *Op. cit.*, p. 266-267.
52. HERODOTO, IV, 188.
53. LEGLAY, Marcel. «Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne». En DUNAND, Françoise; LÉVÊQUE, Pierre. *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*. Leiden: Brill, 1975, p. 123-151 (en p. 145-146).
54. BENABOU, *Op. cit.*, p. 273.
55. Sobre esta diosa, ver principalmente, LEGLAY, Marcel. *Saturne africain. Histoire*. París: De Boccard, 1966, p. 215-222; ID. «Les syncrétismes...», p. 138-140; PICARD, Albert Charles. *Les religions de l'Afrique antique*. París: Plon, 1954, p. 105-118. Cfr. HALSBERGHE, G.H. «Le culte de Dea Caelestis». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.3 (1984) p. 2203-2223, para su conversión en diosa plenamente romana.
56. TERTULIANO, *Ad nationes*, II, 8. Cfr. BENABOU, *Op. cit.*, p. 288; DECRET-FANTAR, *Op. cit.*, p. 267.
57. Ver BENABOU, *Op. cit.*, p. 288-291, 311-315; DECRET-FANTAR, *Op. cit.*, p. 266.
58. TOUTAIN, J. *Les cultes païens dans l'empire romain*, I. Roma: L'«Erma», 1967, p. 338-339; PICARD, *Op. cit.*, p. 110.
59. HERODOTO, IV, 186.
60. *CIL* VIII 8436.
61. Sobre el desarrollo peculiar de esta divinidad en Africa, ver la monografía a él consagrado por LEGLAY, *Saturne Africain*.

62. CIL VIII 15779.
63. LEGLAY, *Saturne Africain. Monumenta.*, I, p. 15, nº 5.
64. CIL VIII 24519.
65. PICARD, *Op. cit.*, p. 150-151; LEGLAY, *Saturne Africain. Histoire*, p. 375.
66. PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 193.
67. PROCOPIO, *De Bello Vandalico*, II, 8,13. Cfr. LEWICKI, Tadeusz. «Prophètes, devins et magiciennes chez les Berbères médiévaux». *Folia orientalia*, 7 (1966) p. 3-26.
68. Sobre estas sacerdotisas, y sobre el culto imperial femenino en general en Occidente, ver nuestra Tesis Doctoral, *Las mujeres y el culto imperial en el Occidente Mediterráneo (Galia, Hispania y Mauritania)*. Universidad de Granada, 1993 (en vías de publicación).
69. Ver listados de sacerdocios en toda Africa en BASSIGNANO, Maria Silvia. *Il flaminato nelle province romane dell'Africa*. Roma: L'«Erma», 1974.
70. IAM II 342, 368, 437, 440, 448, 449.
71. MARION, *Op. cit.*, p. 160-161.
72. IAM II 465.
73. Sobre el judaísmo entre los beréberes, ver DÉJEUX, *Op. cit.*, p. 81, nota 2.
74. Cf. ALEXANDRE, Monique. «Imágenes de las mujeres en los inicios de la cristiandad». En DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres, I: Antigüedad*. Madrid: Taurus, 1991, p. 463-511.
75. Cf. ALEXANDRE, Monique. «La conciencia de sí». En DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres, I: Antigüedad*. Madrid: Taurus, 1991, p. 616-619.
76. Ver DUVAL, Yvette. *Loca sanctorum Africae. Le culte des Martyrs en Afrique du IV^e au VI^e siècle*. Roma: École Française, 1982.
77. *Actas de los mártires*. Ed. de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1971, p. 349-355.
78. Sobre la polémica, ver CAMPS, *Op. cit.*, p. 136-139; DÉJEUX, *Op. cit.*, p. 77-82, que se inclinan por su cristianismo. De todas formas, su apelativo como «profetisa» parece unido a las tradiciones religiosas beréberes.

MUJERES BERÉBERES: DEL RIGOR PATRIARCAL A LA INNOVACIÓN*

por CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN

Es cierto que, a pesar de las considerables transformaciones que, desde hace algunos decenios, han afectado a las sociedades magrebíes, la situación de las mujeres no ha sufrido grandes cambios. Sin embargo, no se excluye cualquier realidad de cambio en el mundo de la mujer; simplemente éstos son más discretos y, sobretudo, menos oficiales que los del hombre. ¿Por qué no cambia esta situación puesto que, en todo el Magreb, sólo el estado tunecino ha realizado verdaderas innovaciones en este campo? ¿Por qué tanto en Marruecos como en Argelia, el derecho privado, el de la familia, que legisla las relaciones entre sexos, continúa estando impregnado del patriarcado y sigue lo más de cerca posible el derecho musulmán instituido en la Arabia del siglo VII, la *chari'a*, que legitima la repudiación, la poliginia¹ y la condena sólo del adulterio femenino?

A pesar de ello, los cambios contemporáneos han alcanzado profundamente a las montañas beréberes, a causa de las emigraciones, internas hacia los estados o hacia el extranjero, sobretudo hacia la Kabília argelina, al Rif y al área del Sous marroquí. Por ejemplo, en varios pueblos de Kabília, durante el decenio de 1970, había justo un hombre por cada tres mujeres². Si, hoy en día, el equilibrio demográfico entre hombres y mujeres tiende hacia proporciones más normales, los cambios se aceleran todavía más, debido a la emigración de las mismas mujeres desde 1975 y a la «reagrupación familiar», —a la nueva existencia de muchachas y de mujeres jóvenes nacidas en Francia, y lo que es aún más, debido a la creciente influencia de la circulación de las personas y de las ideas que cada vez es más general y rápida gracias al desarrollo de los múltiples medios de comunicación y de información. Una muchacha beréber de hoy en día, en un pueblo de hoy en día, cuenta con todos los medios para conocer otros modelos de vida

* Conferencia pronunciada en las Jornadas organizadas por el Colectivo de Documentación y Estudios Amezigh, en Granada, el 25 de noviembre de 1994. Título del original en francés: *Femmes berbères: de la rigueur patriarcale à l'innovation*.

diferentes al de sus madres y, a fortiori, al de sus abuelas; también tiene otras aspiraciones, otras necesidades. ¿Podría ser de otra forma ahora que, todos, hombres y mujeres del Magreb a pesar –y tal vez incluso debido a las dificultades actuales–, expresan sus reivindicaciones para una vida mejor y no sabrían contentarse como en otros tiempos, según la expresión de un *amghar* «un gran hombre» –por la edad y el poder– cabila, «con tan sólo una camisa para toda la vida»?

De modo que actualmente, la insatisfacción nace, crece, se desarrolla. Las propias mujeres han concebido recientemente la posibilidad de cambios en sus vidas y algunas llegan incluso a traducirla en sus actos o a expresar sus aspiraciones de «participar en la sociedad» fuera del único marco doméstico. Jóvenes o más maduras, cada vez manifiestan con más frecuencia la creciente voluntad de independencia, de emancipación de la tutela masculina y de las tradiciones patriarcales que todavía persisten muy arraigadas en su mentalidad.

¿UN PATRIARCADO MÁS O MENOS SEVERO QUE ANTAÑO?

Las sociedades beréberes continúan siendo herederas de sus tradiciones, sociedades patriarcales, al igual que en todo el Magreb, sin embargo son sociedades con un ideal democrático e igualitario, pero sólo para los hombres³. Desde luego, durante mucho tiempo hemos comentado, un poco a la ligera, las supuestas ventajas y desventajas de la situación y del papel de las mujeres beréberes en comparación con el de otras magrebíes. Pero esta cuestión ha quedado en suspense.

Algunas contradicciones

Si esta «cuestión de las mujeres» se plantea tempranamente en los intentos de comprensión de las sociedades beréberes, no se ha tratado, de hecho, de un modo convincente. Se han planteado muchas dudas, y tan pronto se juzgaba a la «mujer berebere» como la que gozaba de mayor libertad, menos oprimida que «la mujer árabe», como que, por el contrario, se opinaba que estaba más sometida debido a la existencia de reglas sociales más estrictas. Un buen número de estas interpretaciones han procurado también convertir a las mujeres beréberes en un «modelo» de libertad, intentos que se inscribían en esta etno-política de división que, durante la colonización, trató de oponer a los «Beréberes» y a los «Árabes»⁴.

En realidad, las contradicciones son de tal naturaleza que la única bibliografía, que además es muy fragmentada y, en resumidas cuentas, bastante pobre, no permite esclarecer este aspecto⁵. Aparentemente no es una paradoja que la literatura de la época colonial, cuando diserta sobre las sociedades beréberes –la cabila en particular– sus usos y costumbres, etc. no trate más que en parte y de una forma totalmente incompleta sobre las mujeres cabilas, sin embargo sí que se han consagrado grandes volúmenes, a veces varios tomos, a otras mujeres beréberes en concreto: a las mujeres del Aures⁶ o a las del Msab⁷ –pero el Msab constituye una excepción–. En cuanto a la Kabilia, fue necesario esperar hasta la publicación de Germaine Laoust-Chantréaux⁸, para que dispusiésemos por fin, en 1990, de un cuadro etnográfico detallado de las condiciones de vida de las mujeres de hace cincuenta años. Quizás la complejidad de la situación de la mujer, en las sociedades beréberes, ha desconcertado a los observadores lo suficiente

como para disuadirles de escribir sobre este tema. O también, quizás, no hubo una mujer con vocación de etnógrafa con suficiente coraje y entusiasmo, antes de Germaine Laoust-Chantréaux como para ponerse manos a la obra.

Me parece procedente realizar una distinción entre las mujeres de lengua berebere, como entre la sociedades de lengua berebere del Magreb, estableciendo dos, o incluso quizás tres categorías, sensiblemente diferentes entre sí: a saber, por una parte, las sociedades de lengua berebere del Tell: cabilas y Rif, sociedades puritanas y poco dadas a las libertades femeninas, por otra parte, las sociedades de las montañas berberiscas del sur magrebí: Aures en Argelia, el Medio y Alto Atlas en Marruecos, que en conjunto son menos severas con sus mujeres, y por último, las sociedades de lengua beréber saharianas: los Tuaregs donde, como es sabido, la filiación es matrilineal, que no significa que las mujeres ejerzan el poder sino que lo transmiten. De cualquier forma en ninguna sociedad de lengua beréber se puede hablar de matriarcado. Mi experiencia personal sobre el terreno especialmente en lo referente a la Kabilia me empuja a tomar en primer lugar ejemplos de esta sociedad beréber antes de considerar algunas diferencias de otra zonas más sureñas.

Actualmente: gran diversidad

De cualquier forma, ya no podemos, especialmente hoy en día, atrevernos a hablar de «la» mujer berebere, y tratar de fabricar «un modelo» que siempre resulta demasiado restringido, puesto que las condiciones de vida pueden ser extremadamente diferentes entre todas estas mujeres. De hecho, qué pueden tener en común una mujer descendiente de un morabito y la hija de un pobre campesino, una viuda de guerra que perciba una pensión del gobierno y la esposa de un empleado municipal, una mujer de un emigrante a la ciudad, que cada fin de semana regresa al pueblo y aquella que tiene un marido que ha emigrado fuera del país, a Marsella o a París y que no regresa más que una vez al año, o lo que es aún más, una joven de padres inmigrantes en Francia, universitaria, con nacionalidad francesa y una muchacha de un pueblo que tuvo que dejar la escuela sin saber apenas leer; y cómo, no tener en cuenta los destinos casi incomparables entre las generaciones, abuelas, madres, hijas o nietas.

Cierto es que las diferencias entre estas mujeres son enormes y sin embargo, casi todas siguen estando bajo la tutela del marido o del padre, idea que todavía forma parte de la mayoría de ellas, aunque no sea de una forma abierta en sus discursos sino más bien en sus pensamientos más íntimos, e incluso, a veces, en sus comportamientos ponen en práctica un conjunto de representaciones heredadas de un sistema patriarcal que se mantiene vivo en su mentalidad, y que tanto los sistemas jurídicos magrebíes oficiales -sobre todo marroquí y argelino- como las ideologías políticas conservadoras, incluso reaccionarias o totalitaristas: representaciones que encuentran un renacer de su fuerza en la idea de que estas posturas crearán la identidad magrebí; proclaman públicamente.

CONSERVADURISMO DE RESISTENCIA

Hay que señalar, que, durante 130 años de colonización de asentamiento que destruía las estructuras de todas las instancias sociales tradicionales en Argelia, tras largos

años de protectorado en Marruecos, igual que como durante los gobiernos que se han sucedido en las independencias que han podido innovar –excepto en cuanto a la situación de las mujeres–, parece ser que se ha desarrollado con frecuencia un conservadurismo de resistencia centrado en torno a la célula familiar, la que resulta menos dañada por las agresiones exteriores, célula familiar cuyo polo central de identificación, es el corazón del hogar doméstico, la madre de familia, y, por consiguiente todas las mujeres. Casi en todas las zonas del Magreb, los cambios producidos durante el período colonial, la guerra y las independencias han sido muy profundos: expropiación de las tierras, ruina de la agricultura, emigración, éxodo rural etc. De modo que, durante todo este período y quizás en estas zonas con mayor incidencia que en otros lugares, las mujeres, que han sufrido menos cambios, se han convertido en el catalizador de la resistencia, y de este modo se han visto convertidas en valor de refugio y de conservadurismo de valores tradicionales intangibles, en la primera posición en que ellas sitúan su propia preservación, la de su integridad, por ejemplo la de su virginidad, de la que los hombres se consideran siempre protectores, en nombre del honor de la familia.

Mujeres bajo la tutela masculina, que hoy en día apenas se han despojado de esta condena a la desheredación contemplada en el derecho consuetudinario beréber (mientras que el derecho coránico les concede la mitad de la herencia de la que un hombre puede beneficiarse), mujeres cuyo tutor masculino –todavía escoge al marido (o que, actualmente, no les ofrece más que la posibilidad de elegir entre ciertos individuos seleccionados), mujeres en una situación precaria –sin hijo varón– bajo la amenaza de repudiación (y que además con bastante frecuencia, conlleva la separación de sus hijos), mujeres al servicio de los hombres, dedicadas a las tareas domésticas: al cuidado de la casa, a la cocina y deben servir los manjares al hombre cuando éste desee, mujeres con carencias puesto que están peor alimentadas, especialmente de carne (insuficiencia que por otra parte ellas mismas contribuyen a favorecer), mujeres obligadas a ser madres de varones⁹ y mujeres que están limitadas en sus movimientos sin compañía tutelar, pero con libertad para moverse en el seno del marco lugareño así como por los campos de alrededor.

ALGUNAS INTERPRETACIONES DIFÍCILES: DE LA DOMINACIÓN A LOS CONTRAPODERES

Este rápido esquema se presta a interpretaciones diferentes y ambíguas.

Tomemos el caso de los desplazamientos en los que vemos a las mujeres, por ejemplo cabilas, que circulan en los pueblos y en los alrededores con el rostro al descubierto: de hecho, esto constituye, sin lugar a dudas, una forma de libertad que todavía resulta más destacada hoy en día porque los islamistas exigen el velo. Sin embargo, si observamos este ejemplo con más detenimiento, el marco de esta relativa libertad femenina es el que con más frecuencia se encuentra circunscrito, ya que de hecho, corresponde al entorno del parentesco, en el que las mujeres todavía se encuentran bajo el control familiar. Además, esta libertad relativa está acompañada, en el caso de las muchachas, por una restricción en ciertos progresos precisos que los hombres deben evitar.

Una vez que se han franqueado estos límites, ellas tienen que estar escoltadas, si es posible, por un familiar masculino. Las primeras mujeres magrebíes que se han reunido con sus maridos en Francia han transgredido una prohibición, puesto que «es

vergonzoso -*hachouma o hachma*-llevarse con uno mismo a una mujer a un país extranjero» según esta norma moral tan rígida para las mujeres en edad de procrear.

También la mayoría de las mujeres se ponen el velo cuando les surge la oportunidad de viajar incluso cuando van a los pueblecitos cercanos, y con mayor razón cuando se desplazan a pueblos grandes. Ya que el velo forma parte también del patrimonio de las mujeres de linaje religioso, de familias morabitas.

Tomemos además otro ejemplo de delicada interpretación, el supuesto «matriarcado doméstico». Todas las tareas indispensables para la conservación de alimentos, para la transformación de materias primas, de uso, de vestimenta o de alimentación, —sin tener en cuenta la educación o los cuidados de los hijos— recaen de hecho sobre las mujeres, en el marco de una visión del trabajo cuidadosamente repartido entre los dos sexos, mientras que los hombres se encargan de todos los trabajos en el exterior: labranzas, cosechas, plantaciones y cuidado de los árboles frutales, crianza de animales etc., cuentan con la colaboración de las mujeres en ciertas ocasiones, por ejemplo en la escarda, el transporte o la recolección de frutas, así como también en el cultivo del huerto. Trabajo de jornada completa, que se realiza con la colaboración de las mujeres de la misma familia: suegra, esposas de los hijos, muchachas y niñas; cada una contribuye en la medida en que puede en un trabajo común de reconocida importancia vital.

El hogar y sus tareas constituyen por lo tanto, de hecho, el campo de acción de las mujeres; al mando: la madre de la familia que tiene, en este entorno, la responsabilidad de todas las tareas por delegación de la autoridad del padre de familia. De modo que, dentro de estos límites de organización del trabajo, estas mujeres responsables pueden llegar a tener cierta autoridad que, con el paso de los años, puede llegar a hacer sombra, en el seno del universo doméstico, a la autoridad masculina. Se dice, de ciertos hombres en Cabila, *izem i berra, awtul degg wexxam* «un león en la calle, un conejito en casa».

Pero la importancia que han adquirido ciertas amas de casa, madres de varones¹⁰, no sabría igualarse ni permitir afirmar una supremacía real de las mujeres. Salvo evocar el espectro de la *teryel* la ogro-devoradora, producto fantasmagórico de los hombres —siempre hijos antes que todo—, angustiados por un posible fallo en su dominación que permitiría a las mujeres tomarles la revancha y que significaría una amenaza para el equilibrio social de *fitna*, esta «subversión» específicamente femenina tan dudosa... todavía las mujeres siguen estando, a causa de su sexo, totalmente excluidas del ejercicio de la política, de la participación en estos actos (*jemâa* «asambleas»), como en ciertas ceremonias (*timecret* o «repartición de carne» por ejemplo), etc.¹¹

De hecho, los contrapoderes femeninos han existido siempre, en Kabilia como en todo el Magreb. No se debe, por otra parte, a la sociedad tradicional de reglamentos tan estrictos que no se hayan aprovechado algunas escapadas posibles. De este modo existían en la puritana sociedad cabila, por ejemplo la creencia en «el niño adormecido» que ofrecía la posibilidad a las mujeres de manipular la parentela, ya que se aceptaba de esta forma la imputación del niño de una mujer al marido ausente o desaparecido, hasta cinco años después de su marcha.

Del mismo modo existía también la facultad de las mujeres de ser creídas bajo juramento al acusar a un hombre de intento de violencia o incluso de un simple gesto indecente, resultando culpable de haber transgredido esta misma norma de «respeto» entre sexos.

Del mismo modo sucedía con la magia femenina, pero siendo ésta común a todo

el Magreb, contra la que los hombres sólo tenían un recurso, —¡qué valioso!—: su propia madre.

Ya que sólo una categoría de mujeres podía considerarse que realmente ejercían, de hecho, una forma de contrapoder apto para rivalizar, en ciertos casos, con el de los hombres: eran, en la cima de la jerarquía femenina, las amas de las mujeres, las que habían dado a luz a varios varones —siete eran el colmo de la felicidad—. Estas matronas no sólo dominaban la sociedad femenina, sino que también podían ganarle terreno a las prerrogativas masculinas, dejando oír su opinión, inclusive en política cuyo ejercicio les estaba prohibido, iniciando por ejemplo rumores con sus cantos o poesías de situaciones, llegando incluso a actuar mediante actores de sustitución, a través de esos hombres bajo influencia —materna—, sus hijos varones¹². Se les denominaba, en cabila *timgharin* es decir el femenino (plural) de *amghar* que yo traduciría como «el gran hombre», grande por la edad, pero también por el poder que él o ella ejercen, y que con demasiada frecuencia y de modo abusivo se traduce por «viejo» o «vieja», o incluso por «suegro» o «suegra».

MENOR RIGOR TRADICIONAL EN EL SUR DEL MAGREB

Un determinado número de mujeres, que se ven momentánea o circunstancialmente privadas de marido, pueden, en las sociedades de lengua bereber del sur del Magreb, beneficiarse de libertades desconocidas en la zona norte. Se trata sobretodo de viudas o divorciadas.

Las viudas

La mayor restricción es siempre la herencia de los bereberófonos del Tell: cabilas y rifeños en concreto (pero también mozabitas de rito), que hacen gala de un gran puritanismo y llevan a cabo con gran severidad la norma patrilineal. No sucede lo mismo en las zonas más al sur, en las montañas de lengua berebere del Atlas sahariano o marroquí, entre las Chaouiás del Aures, los Chleuhs del Alto Atlas marroquí, los habitantes bereberófonos del Ante-Atlas y del Medio Atlas marroquies etc.

La misma norma puede, en algunas zonas del país Chleuh, por ejemplo, en el sur de Marruecos, aplicarse con menos rigidez, incluso existen diferencias importantes. Por ejemplo, si una madre, viuda, contrae nuevas nupcias con un extranjero, los hijos varones se quedan en el domicilio patrilineal, pero la madre tiene la posibilidad de llevarse a sus hijas con ella.

Lo que es más, en el Aures argelino, esta misma madre viuda puede elegir entre quedarse en el domicilio de los padres de su difunto marido sin por ello tener que casarse en levirato con ninguno de los hermanos de su difunto marido (lo que es norma más hacia el norte), todo esto con la condición de que disponga de los ingresos necesarios para hacer frente a las necesidades de sus hijos. Incluso puede suceder que estas mujeres que a la vez son viudas y madres de varones, actúen decididamente en favor de los intereses de la familia paterna de sus hijos. Pueden incluso llegar a desempeñar funciones muy importantes del papel masculino, por ejemplo funciones que son específicamente masculinas como en el campo de la política, participando por ejemplo en la asamblea de la aldea. También pueden recibir eventualmente a los visitantes en el do-

micilio familiar, y tratar asuntos de negocios con ellos. En algunos casos, su masculinización puede llegar hasta autorizarles a vivir temporalmente con un hombre –sin que exista matrimonio– y a repudiarle eventualmente igual que haría un hombre.

En estos casos, estas viudas madres de varones desempeñan de modo efectivo el papel masculino, en muchas de sus prerrogativas: desde el punto de vista político e incluso sexual, pero por sustitución, reemplazando a un hombre y debido a la carencia de la presencia masculina.

Sorprendentes libertades cuando el matrimonio se rompe o antes de que se contraiga matrimonio

A menudo se ha destacado una cierta y relativa libertad sexual permitida a las mujeres en regiones de lengua berebere del Magreb (excluyendo la región del Tell). Tal libertad se ha puesto también en duda. Las observaciones muestran en realidad, hechos bastante diferentes: una libertad tal puede ser temporal o circunstancial.

Algunas mujeres del Aures gozan de una libertad temporal. De hecho ciertas mujeres chaouiá tienen posibilidad de vivir como les plazca, en casa de sus padres, o solas, cuando están divorciadas o se quedan viudas tras un primer matrimonio. En el período que transcurre entre un matrimonio y otro, una mujer chaouiá puede de este modo beneficiarse de una situación especialmente libre en el Magreb, con una especial consideración. De hecho, ellas van a todas las fiestas en las que se les invita a bailar y a cantar siendo especialmente apreciada su presencia en las fiestas agrarias como si tuviesen que ver con la fertilidad. Libres en sus desplazamientos, ya no están obligadas a observar la reserva de las mujeres casadas y, libres para reunirse con hombres frecuentan a menudo cafés que en principio les están vedados. También pueden desempeñar un oficio de hombres en el campo del comercio y del transporte. Según el etnólogo que ha realizado estudios sobre ellas, su comportamiento es más parecido al «de una cortesana a la que se adula que al de una prostituta a la que se reprueba»¹³. Los niños que eventualmente conciben durante esta época de vida libre pasan a formar parte de su familia materna y no sufrirán, más tarde, perjuicios. Se les llama los *azriya* pero su situación es provisional, y un nuevo matrimonio les hace adquirir una posición honorable, incluso llegan a efectuar el peregrinaje a la Meca.

Me parece que podemos llegar a interpretar este relajamiento como una especie de «válvula de seguridad» que permite momentáneamente a las mujeres sin hombre saciar durante una época sus deseos con cierta independencia similar a la que gozan los hombres. Esta interferencia momentánea de los comportamientos sexuales podría, en efecto, no ser más que una concesión calculada, limitada, una desviación que es saludable para el orden social que se recupera de este modo, canalizando y asignando límites aceptables, un desorden potencial, repleto de amenazas para el equilibrio social. Las sociedades magrebíes y en concreto las de lengua beréber conocen las virtualidades de una sexualidad femenina no satisfecha, apta para amenazar con *fitna* «desorden», «subversión», el orden social dominado por los hombres tal y como muestra la literatura oral, el frecuente personaje de la ogro (*teryel* en kabila).

Esta hipótesis parece fundada y verosímil. Pero estas «excepciones» femeninas también pueden sugerir otra interpretación.

Se da el caso de otra *libertad femenina circunstancial*, libertad sexual con una

duración menor, vinculada a un estado de ausencia de tutela masculina sobre una mujer, pero circunstancial, mucho más limitada en el tiempo, apenas uno o dos días, con motivo de ciertas fiestas.

Estas fiestas reciben el nombre de *muggar* en beréber del sur marroquí (en el país chleuh, por ejemplo) o de *agdud* en beréber del Alto Atlas son el equivalente de las «ferias» en el sentido antiguo del término. Mohamed Alayane describió hace diez años una de estas manifestaciones en una tesis que no está publicada¹⁴. Esta fiesta está, aquí, vinculada al calendario agrícola, tiene lugar precisamente cuando comienzan las labranzas del otoño. Se trata de una gran feria que es a la vez comercial y religiosa parecida a un gran concurso de aldeas de la región. Pero uno de sus aspectos le hace merecedora de la denominación particular de *al muggar n tferxin* «fiesta patronal de las muchachas», aunque acompañadas por sus madres y abuelas, las jóvenes, en efecto, asisten con la esperanza de conocer jóvenes que no estén ya casados (un hombre casado que infringiese la prohibición pondría en riesgo la esterilidad). Los jóvenes bailan el *ahwac* situados en dos filas paralelas de varones y mujeres respectivamente y cualquier muchacha puede distinguirse un momento avanzando hacia los muchachos. De este modo los jóvenes pueden al menos comenzar a conocerse.

También existen otras fiestas parecidas en estas regiones de lengua berebere del Atlas marroquí. En la región de Ouarzazate, las mujeres que aspiran al matrimonio exponen ante ellas con motivo de similares fiestas, muestras de lo que saben hacer: alfombras, bordados, esteras, obras de alfarería etc.¹⁵

En Imilchil, de los Aït Hadidou, un *agdud* «de Sidi Hmad u l Mrani», tiene siempre lugar en otoño, reúne hombres y mujeres jóvenes en edad casadera (pueden estar solteros o divorciados), y ambos se disponen en parecidas filas de hombres y mujeres unos enfrente de otros. Después de la danza, los jóvenes pueden concluir su matrimonio ante la presencia de un cadi, previsto a tales efectos. La compensación matrimonial que el hombre ofrece es modesta pero el matrimonio debe ser fecundo en el curso del año, sino, se debe ofrecer un sacrificio al santo *Sidi Hamd u l Mrani*¹⁶.

No se puede negar el vínculo existente entre la fecundidad deseada de las mujeres y la fertilidad de la tierra que se establece en esta fiesta en que se realizan matrimonios en un momento preciso del calendario agrícola, el período en que comienza la labranza. No podemos evitar evocar celebraciones ancianas de la fecundidad que forman parte del ancestral fondo cultural mediterráneo, cuyo recuerdo se guarda bajo una forma excesivamente chocante para el islam. Ciertas prácticas antiguas destacan en este sentido la importancia del papel que desempeña, en Aures, los *azriya*, rememorando «la influencia casi religiosa que ejercen»¹⁷. Deducir que estas libertades particulares que se conceden a las mujeres, en ciertos casos, son vestigios de antiguos cultos preislámicos para la fecundidad, es una posible interpretación.

Normas menos estrictas en el Sur

Sean estas libertades temporales u ocasionales, existen, en general, las normas de segregación entre los sexos de restricción a la libertad de desplazamiento de las mujeres, como a la libertad de elección de los cónyuges, estas reglas observadas en las sociedades de lengua berebere del norte resultan menos estrictas entre los pueblos de habla beréber del sur.

Se da exactamente este caso en Aures, como ya hemos visto. El «adiestramiento» de las mujeres allí es menos severo que en el Tell y la relación madre-hija es también menos conflictiva, las mujeres que disponen de esta libertad potencial de ser, por un tiempo *azriya* son entre ellas, según parece, menos rivales y más solidarias. La función maternal de la mujer se encuentra también menos dominada con exclusividad por los hombres para su propio beneficio ya que las mujeres tienen la posibilidad, en ausencia de marido, de incorporar algunos de sus hijos a su familia materna. Sin embargo, la libertad de las mujeres chaoui no incluye la elección del marido, por lo menos del primer matrimonio y la inestabilidad conyugal es muy elevada. Una vez casadas, las mujeres del Aures se ven sometidas a la severa voluntad masculina al igual que las mujeres del Tell.

Sin embargo, las muchachas no se encuentran tan obligadas a observar una segregación rigurosa al igual que en el país chleuh marroquí. No existen, como en el norte, caminos especialmente designados para cada sexo que excluyan toda posibilidad de encuentro. En el huerto y en el campo, la diferencia entre hombres y mujeres es menos palpable que en el norte. Lo mismo que, mientras que en Kabilia al igual que en el Aures, la mujer se ve excluida de los mercados, existen, sin embargo, en el Rif marroquí, mercados que están especialmente reservados a las mujeres y en el sur, no se prohíbe la asistencia femenina al *souk*. Incluso existe la posibilidad de elección del esposo en el país chleuh mediante esas fiestas patronales de las que se habla más arriba. Pero quizás estos encuentros institucionalizados y vigilados son quizás más necesarios en esta zona que en Kabilia debido a la escasez de pueblos que cuentan con un número restringido de personas; puesto que si encontramos que resulta fácil el matrimonio en relativa endogamia en las casi barriadas cabilas, con mayor frecuencia es necesario buscar cónyuge en una población que esté más o menos alejada en el sur marroquí. Sin embargo, esta relativísima posibilidad de elección que en el país chleuh no significaría llegar a frecuentarse antes del matrimonio no constituye una prueba de la creación de una verdadera «pareja» estable en el sentido europeo del término. Mujer y marido están sujetos, como en todo el Magreb a mantener entre ellos una cierta distancia que con frecuencia se denomina «respeto» o «pudor» (*hachouma*) que limita la comunicación y, durante el día no existe intimidad posible, siempre reprochable, entre marido y mujer. De modo que como en el Magreb, la única relación que se puede expresar de forma autorizada entre hombre y mujer es la que vincula a un hombre con su madre. Y aquí también en los países beréberes como en otras zonas del Magreb, la relación más fuerte entre hombre y mujer sigue siendo la relación madre-hijo.

DEL RIGOR DEFENSIVO A LA INNOVACIÓN EMANCIPADORA

Si la sociedad beréber ha sido en Kabilia o en el Rif marroquí y en el Magreb (a excepción del Msab) exigente en cuanto a la moral femenina y en cuanto a las restricciones de comportamiento impuestas a las mujeres, este estado de las cosas tiene analogías con otras montañas mediterráneas, de la ribera norte, con características bastante similares, sociedades de campesinos armados como en Córcega, por ejemplo. De hecho, los habitantes de estas montañas-refugio vivían en un estado de defensa permanente contra las amenazas de subversión que procedían tanto de fuera –incursiones de los poderes exteriores– como del interior, rivalidades personales de poder entre hom-

bres y entre mujeres y hombres, –y atacados por la supervivencia social por la esterilidad de la tierra y de las mujeres–¹⁸. De ahí es de donde proviene, la vivacidad de un conservadurismo de resistencia que se traduce en una gran rigidez en la observación de las normas de vida, conservadurismo que se considera indispensable en un estado de alerta permanente. La observación de la moral femenina en concreto, puesto que dependía de las mujeres la disponibilidad de estirpes para la defensa (el número de sus hombres armados), más necesaria que los hombres, puesto que la montaña nunca fue suficiente para alimentar a su población. La ausencia de una parte de los hombres, –puesto que existe, de hecho, una larga tradición de venta ambulante en diversos pueblos de las montañas beréberes–, podía también repercutir en el aumento del rigor para la preservación de las mujeres.

O, contradictoriamente, esta relativa costumbre de las mujeres a cierta soledad les ha predispuerto de modo precoz a cierta autonomía: de este modo, las mujeres de Aït Hichem en Kabilia, por ejemplo, han convertido su actividad de tejedoras domésticas en una actividad artesanal. Estos cambios se han visto, en estas zonas, acelerados durante el período colonial, gracias a la presencia de escuelas y de talleres artesanales, de los que se han levantado un gran número desde finales del siglo pasado en Kabilia, haciendo que los hombres fuesen a trabajar a Francia y que las mujeres se encargasen de desarrollar y comercializar sus productos. Pero incluso en los pueblos en los que la actividad femenina no está retribuida, la creciente ausencia de hombres y el desequilibrio demográfico han inducido cambios considerables. El ejemplo de las viudas de guerra después de 1962, o de otras mujeres que gozan de ingresos personales ha incitado a las mujeres a pensar que la tutela masculina ya no era necesaria. El conocimiento de otros modelos femeninos ha hecho el resto.

Actualmente, las jóvenes casadas de las montañas beréberes no se ven obligadas a demostrar rápidamente su fecundidad –en varones–, que antes era el único garante de una situación social estable. Ellas prefieren alargar el nacimiento del primer hijo para saber si las relaciones con su marido serán buenas. La fecundidad ya no es la única ambición de las mujeres. Todas ellas aspiran como hoy en día la mayoría de las mujeres del mundo a alcanzar las cosas de las que hablan sus hermanas que viven en Francia, más conscientes sin lugar a dudas de las nuevas posibilidades de realización femenina y también con más posibilidades de conseguirlas, a saber, un triple objetivo: una pareja constituida con el marido elegido por ellas mismas, una maternidad restringida, y una independencia económica gracias a un trabajo retribuido, la «participación en la sociedad» que con tanta firmeza reclaman.

A esta última reivindicación, sus madres pueden unirse sobretudo en las emigraciones, con la esperanza de que esta independencia económica suponga una liberación de la tutela masculina. Sin embargo, con la coyuntura actual, la elección de marido sigue estando sometida a unos límites que siempre excluyen –incluso en la emigración– a los matrimonios considerados como extracomunitarios¹⁹.

Si las mujeres del Magreb son con frecuencia las únicas que reivindican su emancipación contra el Estado, contra los islamistas, ¿no es cosa del azar si el único partido político argelino que ha inscrito en su programa la igualdad entre hombres y mujeres (en el marco de un estado laico) procede de las reivindicaciones cabilas como si las tradiciones igualitaristas beréberes confortadas en este caso por la profunda conciencia de una identidad quizás mejor preservada que en otras zonas, con más frecuencia

afirmada y por consiguiente con menos inquietud para el cambio, predisponga la inclusión de las mujeres, al lado de los hombres en un intento más de caminar hacia la democracia?

MUJERES Y MUCHACHAS BERÉBERES EMIGRANTES EN FRANCIA

Jóvenes o más maduras, hijas de inmigrantes o inmigrantes ellas, las mujeres en Francia comparten casi todas, aunque en diferentes grados, aspiraciones análogas. Pero a pesar de estas tentaciones, un buen número de madres de hoy en día, que han sido educadas en el Magreb hasta edad adulta, no pueden tener las mismas aspiraciones que sus hijas. Tanto más cuanto que muchas de ellas, conscientes de haber transgredido una prohibición al venir a Francia –al osar vivir lejos de la familia de la que entraron a formar parte mediante el matrimonio y a la que debe la buena educación de sus hijos–, dudan al separarse de las normas de conducta y de comportamiento tradicionales que se exigen de las mujeres. La mayoría de ellas, incluso en Francia, continúan siendo sumisas a la autoridad patriarcal de un marido que celosamente trata de preservar el honor de la familia susceptible de sufrir amenazas en ese medio extranjero debido a la conducta de las mujeres.

En Francia, el derecho, los usos, los comportamientos son actualmente diferentes de los que prevalecen en el Magreb y permiten a las mujeres conseguir un buen número de esas aspiraciones comunes a la mayoría de ellas en el mundo: –una actividad fuera del hogar, –una vida de pareja con el marido elegido, –al tiempo que una maternidad poco numerosa. Si las madres no tienen esperanzas de conseguir estas metas para ellas mismas, sus hijas, por el contrario, alentadas por su educación, por la impregnación cultural –e incluso a veces su nacionalidad es francesa, están más determinadas para conquistar un puesto al lado de los hombres y en igualdad con ellos, y casi siempre alcanzan sus objetivos.

Sin embargo las diferencias entre unas mujeres y otras pueden ser enormes puesto que la clase de mujeres depende antes que nada de la forma de autoridad ejercida por el padre en el seno de la familia reducida, en estos casos de inmigración, depende del matrimonio.

– Las madres e hijas más sumisas están con frecuencia controladas por padres excesivamente autoritarios, encerrados en un conservadurismo que se resiste al cambio basándose en una representación rígida de las relaciones entre sexos que se funda en la discriminación, la segregación, la limitación de las mujeres a las actividades domésticas y su sumisión a los hombres. Este tipo de padres gozan por norma general de un nivel de educación y de un nivel socio-económico bajo y soportan mal su desvalorización social. Sus mujeres e hijas pueden sufrir su autoritarismo de forma pasiva o reaccionar violentamente. Las pasivas, estas madres salen poco, limitan sus relaciones con los inmigrantes de la familia o del vecindario, y están ocupadas todo el día en el hogar con sus numerosos hijos. Sus hijas les ayudan, están escolarizadas de forma mediocre o incompleta y viven una casi exclusión social que puede concluir con su regreso al Magreb con fines matrimoniales. A veces, cuando los excesos de autoritarismo paterno alcanzan niveles insoportables, las mujeres pueden rebelarse. Puede darse el caso de la fuga con todos los peligros de marginación que ello conlleva. Puede también que las emancipaciones conjuntas de las mujeres de la familia, resulten, a fuerza de trabajo y

valentía, en formas de realización con cierta independencia, por lo menos económica. Pero los lazos muy fuertes de unión entre madres e hijas pueden implicar también una dependencia tal que constituya un impedimento para la emancipación de las hijas.

— Por el contrario, los padres abiertos al diálogo con sus hijos -inclusive sus hijas-, que son por lo general hombres que como mínimo poseen un nivel de educación, cultural y social medio, conceden a las mujeres de la familia posibilidades para la consecución de sus aspiraciones. Para las madres de estas familias, las actividades en sociedad dependen de su nivel de educación, de sus aptitudes así como del número de hijos. En cuanto a las hijas, los éxitos escolares les facilitan las armas para una posible independencia económica.

— Entre estos dos extremos se pueden encontrar múltiples variantes según las familias y sus condiciones de vida. Pero, de una generación a otra, las diferencias son grandes y se deben a las impregnaciones culturales y a los modos de vida diferentes durante su juventud, que transcurrió en el Magreb en el caso de las madres y en Francia en el de sus hijas.

Actualmente el deseo de las madres es, estando próxima la vejez, su reconciliación —si no su desavenencia— entre, por una parte la nostalgia del pueblo, de la familia, de las raíces y por otra, los niños cerca de los que viven en condiciones que ellas consideran ventajosas, pudiendo incluso, con la ayuda de la edad, osar disponer de más libertad de movimiento —a veces también entre Francia y el Magreb—, incluso aprender a conducir...

En cuanto a las hijas, unánimes en el rechazo —para siempre— de las condiciones de vida de las mujeres del Magreb, la mayoría de ellas consiguen en Francia una autonomía económica que sus madres aprecian por la virtud liberadora de la tutela masculina. Lejos de mostrarse indiferentes a la cultura de origen de sus padres, ellas se dedican con frecuencia al conocimiento objetivo e incluso pueden identificarse con ella. En su papel de mujeres, en Francia, sin embargo, el matrimonio se convierte con frecuencia en un obstáculo por no encontrar un marido aceptable, puesto que por una parte, con frecuencia desconfiantes de la vigilancia de los hombres magrebíes —ellas mismas rechazan su autoritarismo—, son pocas las jóvenes que pueden por otra parte transgredir la última prohibición que les imponen los padres: la exogamia, el matrimonio con un extranjero a la «comunidad» que sea étnica: «berébere» o nacional «argelino» o «marroquí» o religiosa: «musulmán».

Independientemente de esto, las hijas de beréberes magrebíes inmigrantes han encontrado en su gran mayoría un lugar en la sociedad francesa en la que actualmente participan de forma muy activa, y a la que a menudo aportan un destacado dinamismo. Apostemos que, con la ayuda del tiempo, y en contra de las orientaciones políticas que, bajo el manto de la religión, rechazan la emancipación de las mujeres, estos mismos hombres serán cada vez más numerosos a la hora de alentar a sus mujeres e hijas para que desarrollen todas sus potencialidades.

NOTAS

1. Poligamia» de -gamos «matrimonio», significa «varios matrimonios» independientemente del sexo de los esposos, el término incluye por lo tanto dos variantes: la poliandria -andros «hombre», es decir, «múltiples maridos» estando esta práctica prohibida, y la poliginia -gynos «mujer»: varias esposas, que está autorizada.
2. Lacoste-Dujardin, Camille. *Un village algérien, structures et évolution récente*. 1976. Alger: S.N.E.D., 168 p.
3. Lacoste-Dujardin, Camille, «Démocratie kabyle. Les Kabyles: une chance pour la démocratie en Algérie?» Hérodote, n° 65-66, («Afriques noires, Afriques blanches») 2è et 3è trim. 1992, p. 63-74.
4. Lacoste-Dujardin, Camille. «L'invention d'une ethno-politique. Kabyle 1844». Hérodote, n° 42, («Géopolitique des Langues»), 3° trim. 1986, p. 109-126.
5. Lacoste, Camille. *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*. 1962. Paris-La Haye, Mouton, 104 p.
6. Gaudry, Mathéa. *La femme chaouïa de l'Aurès*. 1929. Paris: Geuthner, XII-316 p.
7. Goichon, Anne-Marie. *La vie Féminine au Mzab*. 1929-1931. 2 t. 345 et 159 p.
8. Laoust-Chantréaux, Germaine. *Kabylie côté femmes*. La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939. 1990. Aix-en-Provence: Edisud, 304 p. qui doit être suivi de la publication d'un album de photos prises à cette même date, à paraître aux mêmes éditions Edisud, en novembre 1994.
9. Lacoste-Dujardin, Camille. *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1993, 281 p. Traduction de: Des mères contre les femmes. *Maternité et patriarcat au Maghreb*. 1991, 3è édition, Paris: La Découverte, Alger: Bouchène.
10. Ver nota 8
11. Lacoste-Dujardin, Camille. «Changement et mutation à travers quelques rites paysans dans l'Algérie nouvelle», p. 398-415, in L'Autre et l'Ailleurs, recueil d'études offertes à Roger Bastide. 1976. Paris: Berger-Levrault.
12. Lacoste-Dujardin, Camille, et Mohand Aït Ahmed «Chant de louanges kabyle, texte et traduction», Littérature orale arabo-berbère, 1991, n° 12, p. 103-125, et Lacoste-Dujardin, Camille, «Des femmes chantent les hommes et le mariage. Chant de louanges lors d'un mariage en Kabylie», Littérature orale arabo-berbère. n°12, p. 125-161.
13. Mathéa Gaudry, p. 123, ver nota 6.
14. «Structures familiales et mutations socio-culturelles. Cas de la tribu akhsas: Anti-Atlas occidental (Maroc)». E.H.E.S.S., juin 1983.
15. Informations de Moktar El Farouki.
16. Hart, David. «Les institutions des Aït Morhad et des Aït Hadidou», Tisuraf, Paris, Université de Paris VIII, n° 4-5.
17. Masqueray, Emile. *Souvenirs et visions d'Afrique*. Alger, Jourdan, 1914, p. 75.
18. Lacoste-Dujardin, Camille. *Le conte kabyle, étude athnologique*. 3è édition, 1991. Paris: La Découverte, Alger: Bouchène. 534 p.
19. Lo que con frecuencia constituye un problema, en Francia, para las hijas de padres magrebíes inmigrantes, cf.: Lacoste-Dujardin, Camille. *Yasmina et les autres, de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins immigrés en France*. 1992. Paris: La Découverte, 283 p.

LA MUJER BERÉBER EN EL CENTRO DE LA VIDA FAMILIAR*

por MARIE-FRANCE CAMMAERT

I. INTRODUCCIÓN

La población marroquí cuenta tanto con sujetos de lengua árabe como con beréberes (entre el 35 y el 45% de un total cercano a los 25 millones de habitantes). Nuestra investigación hace referencia al mundo beréber del Nordeste del país (sobre todo a la ciudad de Nador y a la zona rural circundante) o a la comarca del Rif. Trataremos de dar una imagen de la mujer beréber y de su vida tanto en Marruecos como en Bélgica (Bruselas).

Las mujeres beréberes se mueven en un mundo «limitado» y además provisto de articulaciones internas. El comportamiento de estas mujeres varía siempre en función del lugar, lo que nos lleva a hablar de limitaciones en el espacio, y depende también de las personas presentes. Una mujer casada se comporta de una manera diferente estando con su marido en casa o sola, en compañía de otras mujeres o en la ciudad con su marido. Una muchacha no se comporta de la misma forma si va con sus amigas a buscar agua como cuando acompaña a su abuela a los baños públicos.

La base de estos límites es, sobre todo, la *separación de los sexos* —una separación que no presenta sin embargo un carácter absoluto.

A veces, los hombres y las mujeres se reúnen en lugares concretos (por ejemplo para comer); por lo tanto hablaremos de transgresiones de los límites instaurando zonas de contacto o zonas intermedias. La separación de los sexos sólo nos parece absoluta a primera vista; un análisis más profundo hace resurgir en el lenguaje, las conductas, lo

* Traducción de Karima L'Ouafi Olia, del original francés, titulado «La femme berbère au centre de la vie familiale», publicado en: GAUDIER, Jean-Pierre; HERMANS, Philippe (Eds.) *Des Belges marocains. Parler à l'immigré / Parler de l'immigré*. Bruxelles: De Boeck Wesmael, 1951, p. 13-56.

simbólico del ritual, etc., una mutua dependencia: «Cuando se habla de la posición de la mujer, se hace sólo con respecto a los hombres» (Murphet y Murphet 1985: 233).

Pero no todas las mujeres se comportan de la misma manera. Por ejemplo, algunas deben mantenerse más al margen o «delimitarse» con sus vestimentas cuando salen del pueblo para ir a la ciudad. Aquí abordamos el *desarrollo diacrónico* de la vida de la mujer beréber. En muchas ocasiones franquea límites fundamentales: Al nacer, pasando de ser bebe a niña y de niña a adolescente, al casarse, al convertirse en madre y al llegar a la menopausia. A cada momento se pone un límite a algún «status», seguido por otro nuevo. En esta contribución no hablaremos de las fiestas rituales que marcan estos pasos; pero si observaremos que aquí se manifiesta de la misma manera el fenómeno de la «limitación» y de sus transgresiones.

Cada fiesta ritual marca un *paso individual*, aun cuando implica a toda la comunidad; el papel que desempeña el grupo es indirecto. Van Gennep (1909) subraya en su estudio sobre los ritos de paso, la importancia de las secuencias sucesivas de cada ritual, que define como «separación», «espera» y «agregación». Esto ocurre también con los beréberes. El individuo se ve como arrancado de su situación anterior y entra en un período de espera (durante el nacimiento: siete días, durante el matrimonio: los tres días de la fiesta y los siete días siguientes, etc.). Sólo entonces se le reconoce su nuevo status. Durante la espera, la muchacha o la mujer ya no pertenece al grupo que deja, y menos todavía al grupo que la recibirá. Se encuentra un «*no man's time*» (Leach 1971: 34) y, también, en un «*no man's land*»: el desarrollo de cada uno de estos ritos asigna a la muchacha o a la mujer un espacio bien delimitado. El tiempo y el espacio están estrechamente relacionados. Se puede decir como Saint-Exupéry (1948: 28) que los ritos permanecen en el tiempo lo que la morada en el espacio. Los pasos sucesivos y los ritos que los acompañan estructuran, de alguna manera, el «continuum» biológico de la existencia femenina, cada uno de estos ritos de paso—que son puntos de referencia en el tiempo—dan a la (futura) mujer la ocasión de definir su posición dentro de la comunidad.

El presente texto hace referencia a la mujer casada y con hijos, y es desde su punto de vista que consideramos a la comunidad beréber. Dos «pasos» importantes—de muchacha a esposa y de esposa a madre—habrán en este momento intervenido ya en su vida. La seguiremos en sus actividades diarias y en sus relaciones con su marido; veremos cuáles son los límites que encuentra y como los puede superar. Compararemos la vida en la ciudad de Nador y en los pueblos o en las aldeas circundantes con la vida de aquellas mujeres que emigraron a Bélgica.

II. LIMITACIONES DE LA MUJER BERÉBER EN MARRUECOS

A. La casa beréber

La *casa rural* abriga a menudo a una extensa familia. Los hijos casados residen con la mujer y los niños en casa de los padres y abuelos patrilaterales cuando estos últimos todavía viven. De tres a cuatro generaciones en línea masculina pueden vivir juntos.

La mayoría de las casas rurales son amplias y cuadradas y a menudo están compuestas de cuatro a cinco habitaciones con una superficie de ocho metros por cuatro;

todas las habitaciones dan a un patio grande. Son sólo de una planta. A veces un vallado flanquea la casa por uno o dos de los lados y ahí es donde encierran a los animales (vacas, corderos, gallinas) durante la noche.

Algunos espacios cambian de significación según el momento del día. Estas modificaciones pueden depender también de las personas presentes. Esta presencia está ligada al momento del día. Del mismo modo, la indumentaria de la mujer está relacionada con el lugar donde se encuentra y con la función presente de este lugar así como con las personas que allí se encuentren. La función de las habitaciones puede ser definida por la distribución del trabajo y por el horario que siguen los beréberes. Boughali (1974:75) describe la casa como un lugar que no se puede violar impunemente. Está como rodeado por el *r'ird*, su «inviolabilidad», ligada al honor del maestro de ceremonias. Muchos informadores achacan este sentimiento de honor a la mujer. El término se utiliza tanto para la casa como para la mujer: existe un lazo fundamental entre la mujer y el hogar. En el interior de ésta la mujer se siente segura, seguridad que se acrecienta recibiendo a las visitas ajenas a la familia en la habitación más alejada de los lugares femeninos (cocina, lavadero y dormitorio). Además la casa posee pocas aperturas. Si hay ventanas que dan al exterior, llevan rejas. Así, el dormitorio permanece cerrado al mundo exterior- de la misma manera que lo está la mujer por sus atuendos.

La *casa de la ciudad* se construye, esencialmente, como la rural. Las ventanas siguen siendo pocas o inexistentes; son pequeñas y obturadas por un entramado. Desprovistas de vallados para el ganado, las casas de las ciudades son medianeras y situadas en forma de hileras. Cada una guarda su carácter cerrado. A menudo, hay un pequeño patio interior. Sin embargo, la distribución de las habitaciones puede ser muy diferente. En la ciudad, muchas casas son de una o de dos plantas. Los dormitorios están más separados de las otras habitaciones. Las escaleras marcan el paso de un dominio al otro.

Cada vez vemos más apartamentos en Nador. Por su disposición y por la designación práctica de sus partes, el apartamento tiende a materializar la diversificación de las actividades: por ejemplo, en muchos casos, la puerta de entrada da a un pasillo oscuro que hace de transición entre el exterior y las habitaciones.

Del mismo modo, la casa de la ciudad tiene una azotea desde donde se puede ver el barrio y los vecinos, pero de lejos. El tejado de un inmueble de apartamentos forma una terraza subdividida por un tabique o tapia de madera: la separación no incomoda verdaderamente el contacto. Es un medio de desarrollar la red femenina (ver *infra*).

En los barrios pobres de Nador, las familias sólo disponen de dos o tres habitaciones. Sus pequeñas casas de una planta reproducen a menudo los principios de la casa rural. Algunas (en los barrios más pobres) están habitadas por muchas «familias». A menudo, sólo están provistas de una cocina, que se utiliza conjuntamente.

En las casas urbanas como en las rurales, se observan algunas variaciones en los colores. Los largueros de las puertas y el tercio inferior de las paredes son de color claro y decorados a veces con dibujos floridos en la capa de fondo. Sorprende también la presencia de flores de plástico, de colores claros. Esta paleta de colores vivos está relacionada con la indumentaria de la mujer que- hasta la menopausia- es clara, multicolor y florida en contraste con la indumentaria masculina «sombria» y casi siempre monócroma.

B. La jornada de la mujer beréber

1. El inicio de la jornada

La jornada de la mujer rural empieza a las cinco o a las seis de la mañana. Normalmente, el matrimonio duerme en una habitación separada con el último bebé recién nacido. La mujer se levanta siempre la primera, y se pone *su ropa del día*: unos pantalones bombachos, una blusa y una prenda interior corta (que generalmente no se quita por la noche), vestido largo y ancho con mangas largas y el *dfin* –largo y ancho también pero muy recortado por los lados y a menudo con dibujos en los bordes. Estas dos últimas prendas de vestir forman un conjunto que puede ser sustituido por el *caftan*, un vestido largo hecho con un tejido más pesado, reservado en principio para las fiestas.

En el interior de la casa, son posibles otras combinaciones. Pero lo que *nunca* falta es el cinturón. La mujer se pone el cinturón el séptimo día después de su boda y ya no se deja ver a partir de este momento sin este signo explícito de control y de barrera corporal¹.

Al levantarse, la mujer recoge sus cabellos en dos trenzas que sujeta alrededor de la cabeza y que cubre con un pañuelo. Por último, se pone su calzado, a veces son sandalias de plástico que se quitan fácilmente al entrar en una habitación.

Estos primeros gestos marcan el paso del mundo de la noche, de la oscuridad –un mundo donde destacan la separación de sexos y los límites– al diurno, de la luz, de los límites muy determinados. Además de la vestimenta específica, el trenzado de los cabellos señala, a nuestra manera de ver, este paso. La que se deja los cabellos sueltos se convierte en una mujer poco atada a las costumbres; cuando el marido y la mujer están juntos por la noche, ella se suelta los cabellos. De ahí la connotación sexual de esta conducta durante el día.

Las manos, los pies, los antebrazos y las piernas quedan sin embargo al descubierto durante el día, asegurando así cierta mediación entre el mundo interno y el mundo externo y simbolizando las transgresiones.

Cuando la mujer ha encerrado simbólicamente su cuerpo, por lo tanto su persona, prepara el *desayuno*. La mayoría de la gente del campo lo toman en el dormitorio –generalmente en la de los padres– o bien en el patio. Pero primero se recogen y se guardan las almohadas y las mantas: el día y la noche están pues claramente separados. El desayuno se compone básicamente de pan (casero), de mantequilla o de aceite, de café muy azucarado y de leche (a veces de té); el desayuno también se compone a veces de pequeñas galletas azucaradas o de tortitas. El desayuno se toma alrededor de una mesa baja, sentados sobre una estera de junco o sobre un cojín. Se come con los dedos. El marido –o el padre o el hermano de la mujer– cortan el pan diciendo «*bismillah*» («en el nombre de Dios») y lo reparte, lo que simboliza la unidad de los comensales.

En la ciudad de Nador, el paso de la noche al día se produce fundamentalmente como en el campo, aunque el desayuno se toma en el comedor y se utiliza un mobiliario más amplio y en parte de tipo europeo.

2. La mujer, señora de la casa

Después del desayuno, los hombres abandonan la casa, que se convierte en un

mundo exclusivamente femenino. Las actividades de la mujer se sitúan a dos niveles del mundo «interno»: la casa y sus diferentes habitaciones, y el círculo femenino.

La mujer gestiona el orden interior. En lengua beréber, a la mujer casada se le llama «la señora de la casa», la que dirige su casa. Su labor principal es el cuidado de la casa. Cuando la casa alberga una familia nuclear, el término «gestión» reviste un sentido casi absoluto. La mayor parte del tiempo, el significado es mucho más complejo, porque muchas familias nucleares están unidas. Generalmente es la madre del marido quien dirige la casa en su conjunto; pero toda mujer casada dispone de un espacio propio y debe así llevar a cabo un cierto número de tareas.

Después del desayuno, la mujer recoge la mesa, friega los platos y limpia toda la casa. Una vez hecho esto, empieza con su aseo. La casa rural tiene una pequeña habitación para este fin, dotada de un desagüe y separada del dormitorio por un tabique. Los que viven en la ciudad disponen a menudo de una ducha. En los barrios pobres de Nador, uno se asea en el dormitorio, que recibe así una función suplementaria. La mujer se lava cuando su marido abandona la casa, cuando esta se ha convertido en un espacio femenino.

Para la mujer, la casa forma una *unidad*: todas las habitaciones están libres, todas las puertas pueden abrirse, mientras que por la noche, cuando empieza el día y a la tarde, cada habitación está reservada a su función específica, las habitaciones que no se usan momentáneamente se mantienen cerradas. La separación horizontal de la casa urbana (dormitorios y cuartos de baño arriba, cocina y demás habitaciones abajo) desaparece durante el día. Algunas casas tienen una habitación separada que sólo utiliza el marido para recibir visitas. Durante el día, esta habitación ya no se distingue de las demás: la mujer «gestiona» también este espacio «masculino».

Algunas veces, la mujer descansa un poco por la tarde, pero no necesariamente en el dormitorio. Esta situación no se asemeja a la de la noche. En ausencia del marido, la mujer se mueve libremente por toda la casa.

Otra actividad de la mujer importante de la mujer consiste en preparar la comida. El almuerzo ocupa una posición intermedia. Cuando los hombres no vuelven a casa, la comida toma un significado muy diferente del que tiene la comida en familia o la cena; es menos extensa y el ceremonial es más informal. El té se prepara al mediodía con miras a las visitas del día. El almuerzo no interrumpe las actividades diarias del grupo femenino.

Si el hombre está presente para el almuerzo, esto modifica el esquema de trabajo de la mujer. Algunas veces se trae consigo a uno o dos comensales. El menú debe ser esmerado, dada la importancia de la función de la comida. Además, después de la comida, siempre tienen que quedar restos, de lo contrario se podría pensar que el invitado no se ha saciado (esto también ocurre en el seno de familias más pobres). Una comida con uno o varios invitados tiene el significado fundamental de una «comunidad». El almuerzo simboliza la creación de un lazo, o la permanencia del contacto entre el o los invitados y los habitantes de la casa. Comer juntos en el mismo plato manifiesta muy bien este simbolismo. Si el invitado es un miembro de la familia o está considerado como tal, las mujeres pueden también sentarse a la mesa. Si el invitado es un «extraño», los hombres comen solos y antes que las mujeres.

La cena posee un significado específico. La presencia de invitados es más frecuente que al mediodía. En el poblado uno se sienta en el suelo alrededor de una mesa

baja, a la luz de una lámpara de gas. Sólo hay luz en la cocina y en el comedor. Las otras habitaciones están sumergidas en la oscuridad. En la ciudad, la planta baja está iluminada pero la de arriba no. La mujer sólo está considerada como cocinera, lo que la convierte una vez más en la señora de la casa. El señor de la casa o la señora le pasa al invitado o a otro miembro de la familia un «mejor» trozo de carne o bien le anima a comer más. Es en este papel dirigente que se explicita la complementariedad de los sexos: la mujer es la señora de la casa mientras que el hombre representa a la familia en el exterior. Durante la comida, los dos sexos –los dos mundos– están reunidos.

Este paralelismo entre el hombre y la mujer se ha vuelto a actualizar de otra manera. Después de la cena, se suele tomar el té (como ocurre al mediodía cuando hay invitados). La preparación del té es una ocupación especial generalmente reservada para el marido, la mujer colabora en esta actividad poniendo el agua a hervir. Preparando el té y repartiéndolo a los comensales (de la misma manera que reparte el pan), el hombre cumple un papel «dirigente» que se complementa con el de la señora de la casa. Cuando hay un invitado, se le ofrece a menudo esta tarea para honrarle con ella.

Se sigue tomando el té hasta mucho después de caer la noche; a menudo pican galletas o nueces. Los hombres y las mujeres se sientan juntos y charlan. Los temas son variados: problemas familiares, acontecimientos de la ciudad (en los poblados, sobre todo contados por los hombres o por los invitados), extractos del Corán. Se puede incluso bromear. La mayoría de las familias tienen televisión; se habla del programa que se está emitiendo en ese momento. En la ciudad, ocurre muchas veces que los hijos casados, que viven en el piso de arriba o en la misma calle, acudan en compañía de sus mujeres a tomar el té a casa de sus padres: así se obtiene, como ocurre en el seno de las familias rurales, la unidad relativa del amplio grupo familiar (otros miembros de este pueden presentarse también para tomar el té). La libertad relativa (a veces incluso el elemento lúdico) entre los sexos no impide sin embargo que permanezcan ciertos tabúes. Sobre todo, no se habla de sexualidad.

3. El grupo de mujeres y la red femenina

En el campo, la unificación diaria de la casa se reproduce a escala del poblado. Las casas están dispersas; pero durante el día, cada una de ellas se abre y entra en relación con las demás, de manera que se instaura un espacio femenino global. Los límites no están materializados, pero, a sabiendas o no, las mujeres los marcan en sus actividades diarias.

Para dirigir la casa, la mujer debe franquear los límites de esta. Normalmente tiene que ir a buscar agua, recoger leña, llevar el ganado a pastar, lavar la ropa al río, y llegado el caso ocuparse de la huerta. Las mujeres coinciden en el pozo, en el bosque, en la pradera, en el lavadero o en el camino; quedan entre ellas para ir juntas a lavar la ropa, se ayudan mutuamente, etc. Este franqueo de los límites de la casa sólo es posible cuando los hombres abandonan la casa para dedicarse a sus propias actividades (si por casualidad pasa un hombre por el poblado, las mujeres se esconden detrás de un muro, por ejemplo). En cuanto a las fronteras del poblado, presentan cierta flexibilidad ligada a las actividades femeninas: si la leña escasea, se va en su busca más arriba; cuando el río se seca, se va a lavar más lejos.

El dejar atrás los límites del poblado se traduce por un cambio en la indumentaria

de la mujer, que lleva para la ocasión una capa larga y a veces el velo. Esta capa es de color sombrío, contrariamente a lo que suele llevar de día y a pesar de que son los colores reservados para la ropa masculina. Cuando la mujer sale del poblado, siempre va acompañada de su marido, su padre, su hermano, etc. Abandona su entorno normal y penetra en un ambiente que no «conoce»: de ahí la necesidad de «encerrarse» y, además, de hacerlo discretamente. Por lo tanto, adapta su indumentaria a la de los hombres, que dominan el mundo externo. El velo es un segundo medio de aislarse, sin embargo no es general. Tillion (1966: 25) subraya que, «antaño», las mujeres del campo nunca lo llevaban, mientras que las de la ciudad sí. En sus consideraciones sobre el «éxodo rural», el mismo autor (1966: 193-194) observa un deslizamiento en el hecho de llevar el velo: Hoy en día, las muchachas llevan el velo, mientras que sus madres no lo hacían. Bourdieu y Sayad (1964: 194-195) subrayan también que llevar el velo, para las mujeres de las cabilas de Argelia, se convertía en algo obligatorio desde el momento en que la mujer del campo evolucionaba en el medio urbano. Una cosa parecida se observa cada vez que la mujer franquea los límites de su poblado, aunque sea durante poco tiempo.

Acabamos de señalar la unidad de las mujeres en la comunidad rural. Pero las mujeres penetran también en los mundos internos (las casas) las unas de las otras, sobre todo durante las *visitas*. Vienen para pedir un favor, incluso para gritar algo a la puerta de la casa. Generalmente se quedan a tomar un vaso de té y a picar unos dulces. Pero no se establece ninguna unidad profunda entre las personas presentes, ninguna *communio*-contrariamente a lo que ocurre en las comidas. No se come juntos en el mismo plato, no se bebe agua en el mismo cántaro como ocurre durante las comidas. La unidad es de otro orden que aquella que se instaura entre comensales. Existe un grupo, pero cada mujer se mantiene en sus propios límites.

Las mujeres se visitan generalmente por las tardes, que siempre coincide con el tiempo de descanso. Durante estas visitas, la anfitriona puede proceder a hacer pequeñas labores de costura o de reparación, peinarse, preparar la cena –toda labor que se pueda hacer sentada– y sin dejar solas a sus invitadas. La unidad entre las personas presentes no se rompe. Lo que esencialmente se busca es la *comunicación*, el *contacto* moral y físico (al llegar se saludan dándose besos y al partir, se zalamean). Durante estas visitas se habla mucho, de una manera muy detallada, y repitiendo a menudo lo mismo. Se habla de todo: de ropa, de cocina, acontecimientos del barrio. Se habla mucho también de antemano de las fiestas venideras; después, se comentan con todo lujo de detalles. Como Geertz (1979: 333) el hecho observado en su estudio acerca de la comarca de Sefrú, el carácter abierto de las charlas es sorprendente: «in turn good-natured, hostile, sympathetic, irritable, ironic and frank –but it is always forthcoming»². Cuando una mujer ha asistido a una fiesta fuera del poblado, debe contarle todo con detalle. Tampoco hay ninguna clase de reserva en lo que se refiere a las preocupaciones económicas, las enfermedades, las disputas familiares, las herencias, etc. Se discute también sobre escoger un cónyuge para sus hijas, y también sobre lo «desconocido»: los países extranjeros, la ciudad de Melilla, etc. Se habla siempre a partir de un único elemento (por ejemplo el relato de una mujer que ha visitado a su hijo en el extranjero, o bien una telenovela americana emitida por televisión) un mundo racionalizado de tal forma que se convierte en verosímil antes de ser presentado a los demás como real.

Se habla también de sexualidad, pero las mujeres se dan cuenta de que utilizan para la ocasión palabras admisibles sólo en un cierto contexto. Son tabú en presencia de los hombres. Las mujeres se ríen mucho cuando hablan de ello. La sexualidad representa un mundo donde cada mujer, a título individual, transgrede la frontera del mundo masculino. Hablan de ello, es reunir dos entidades opuestas. La risa esconde probablemente la importancia, para cada mujer, de esta transgresión. La relación íntima con el hombre puede ser diferente para cada una de ellas. En este nivel, las mujeres ya no forman un grupo unitario.

El esquema de los límites y de sus transgresiones no es del todo igual en la ciudad de Nador. Exteriormente, la ciudad se presenta como una comunidad de hombres, tanto por la mañana como por la tarde o durante el día. Los hombres se van a trabajar; casi todos tienen comercios; van muy a menudo a hacer la compra al mercado. La ciudad en ningún momento se convierte para las mujeres en una entidad abierta –que es todo lo contrario de lo que ocurre en la ciudad– y esta mitad de la población no forma en ella una unidad. Reina cierta cautela: muchas mujeres observan a las demás desde sus casas sin dejarse ver.

El contacto diario con el espacio exterior de la casa es menor que en el campo. La mujer no debe necesariamente salir de casa para poder dirigir su hogar: la mayoría de las casas tienen agua corriente; no hay que ir a buscar leña (se cocina con gas); no hay animales, etc. La mujer vive pues mucho más en el interior. Es más bien en la ciudad y no en el campo donde podemos decir que una mujer casada no sale de casa. Sin embargo, no todas se quedan todo el tiempo en sus casas. Cuando salen se visten generalmente como una mujer de pueblo que va a la ciudad (la capa y, muy a menudo, el velo). Como lo constató Tillion (1966: 208), el velo, en la ciudad, es un signo de progreso. La presencia de un gran número de mujeres con velo en la ciudad indica que las mujeres beréberes transgreden la frontera de sus casas y participan en la vida urbana. Pero esto no significa que integran el mundo masculino externo: la barrera física de la mujer beréber instituye, por el contrario, un espacio para una red femenina en este mundo masculino que es la ciudad. Compuesta por parientes, amigas y conocidas (muy a menudo españolas), esta red se actualiza con las visitas, que se desarrollan más o menos como en el campo.

La dispersión externa de las mujeres de la ciudad no impide la unidad interna. En Nador, los círculos femeninos se parecen fundamentalmente a los grupos del campo, pero con algunas diferencias: Siempre están en «movimiento». Regularmente hay nuevas llegadas así como salidas (por culpa de las disputas, de las mudanzas, de la inmigración, etc.). Las mujeres de la ciudad se interesan mucho más por lo que pasa fuera de su entorno y fuera de la ciudad (en Melilla, en Europa, etc.). Esto se refleja en las conversaciones. Se tiene más información que en el campo, por los extranjeros, por los escolares, pero también porque algunas mujeres van asiduamente a Melilla donde hablan español (y el árabe también). Además, la mujer de la ciudad acompaña frecuentemente a su marido al extranjero para visitar a los padres emigrados.

La evolución y el movimiento de la vida urbana parece proyectada sobre los círculos femeninos, mientras que en el campo, el medio natural sigue siendo la referencia. Sin embargo en los dos casos, el universo «separado» de la mujer contrasta con el mundo masculino y con la zona intermedia donde se encuentran los dos sexos.

C. La mujer beréber como esposa

Aunque los límites no sean transgredidos más que en algunas ocasiones, los mundos masculino y femenino son interdependientes. Una serie de prescripciones sociales organizan su coexistencia.

Las leyes y las obligaciones sociales conciernen tanto a los hombres como a las mujeres, pero a distintos niveles. He aquí los derechos específicos de los cónyuges tal y como los define el Código Marroquí del Estatuto Personal del 22 de noviembre de 1957³:

Artículo 35:

Los derechos de la esposa con respecto a su marido son:

- *el mantenimiento previsto por la ley, es decir, el sustento, la ropa, los cuidados médicos y la vivienda;*
- *la igualdad en el trato con las otras esposas, en caso de poligamia;*
- *la autorización de visitar a sus padres y de recibirlos dentro del límite de las costumbres;*
- *la libertad de administrar y de disponer de sus bienes sin ningún control por parte del marido, este último no tiene ningún poder sobre los bienes de su esposa;*

Artículo 36:

Los derechos del marido con respecto a su mujer son:

- *la fidelidad;*
- *la obediencia de acuerdo con las costumbres;*
- *la lactancia, si es posible, de los niños nacidos del matrimonio;*
- *encargarse de velar por el funcionamiento de la casa y por su organización;*
- *la consideración hacia el padre, la madre y hacia los parientes cercanos del marido.*

Los términos «fidelidad» y «obediencia» sólo se aplican a la mujer de cara a su marido. Además, el marido puede repudiar a su mujer sin ninguna explicación y sin el aval de un tribunal. Puede casarse con cuatro mujeres. Después del divorcio o del fallecimiento del marido, se le impone a la mujer un plazo de viudez antes de casarse por segunda vez. Durante un divorcio, los hijos son, a veces, compartidos, «el marido toma la custodia de los niños y la mujer la de las niñas» (Maher 1974: 142). Además, la mujer debe tener sus propios medios de subsistencia para poder mantenerse ella misma y a sus hijos. Sin embargo, si quiere casarse de nuevo, debe dejar a sus hijos con algún miembro de su familia. En cambio, el hombre puede quedarse con sus hijos si vuelve a casarse (Maher 1974: 124 y 143).

Estas disposiciones corresponden a las profundas tendencias de la sociedad. Se supone que el esposo está para dar ordenes y someter a su esposa. El hombre debe demostrar lo que la sociedad espera de él. Debe mostrarse como el jefe de la familia. Si

se encuentra ausente o ha fallecido, esta función recae sobre el hijo mayor. La complementariedad fundamental del hombre y de la mujer no cambia nada en esta posición social del esposo. No se menciona el hecho de que la casa es un espacio esencialmente femenino durante el día, aunque el lenguaje lo exprese claramente: el hombre es la «cabeza de la casa», pero la mujer es el «ombligo» o el «vientre».

El mundo masculino tiende a ocultar esta complementariedad. El marido debe expresar su autoridad de manera explícita. El beréber se compromete esencialmente a preservar su *honor* (*r'ird*), que está arraigado en sus valores básicos: sus hijos, su casa, su país y su mujer. Estos deben evitar perjudicar el honor del esposo o del padre, es decir, que deben someterse a su autoridad. La mujer debe además darle hijos a su marido. La descendencia familiar debe estar asegurada. La esposa es pues evaluada socialmente como madre.

El marido, por su parte, debe ocuparse del mantenimiento de su esposa (o de sus esposas) y de sus hijos, y esto sea cual sea el status financiero de éste. Su honor le obliga, por ejemplo, a comprar a su hijos con asiduidad ropa nueva: debe mostrarse no sólo como jefe, sino también como protector. Una esposa puede, por otro lado, disponer libremente de sus propios bienes (dote, «precio de la novia», herencia...), lo que le confiere una relativa independencia de cara a su marido y le evita ser desposeída por culpa de un eventual divorcio. Sin embargo, si falta a sus deberes conyugales (por ejemplo, en el plano sexual), su marido tiene el derecho de negarle la ropa y/o los alimentos.

La superación de la segregación sexual que poco a poco se abre paso en la ciudad, hace que algunas mujeres vayan a trabajar; en Nador, sin embargo, están en minoría. Este fenómeno progresivo contradice las leyes tradicionales. ¿Cómo puede un hombre ejercer su autoridad sobre una mujer que ya no puede controlar? Una mujer que trabaja transgrede algunos límites —de cara a su patrón, eventualmente con los clientes, etc. Su esposo o los otros miembros del grupo no la pueden vigilar eficazmente. Sus incertidumbres en cuanto a su conducta ponen en peligro el honor del esposo, ya que la sociedad le confía la responsabilidad de esta conducta. Por otro lado, el honor de un hombre, le obliga, ya lo hemos visto, a mantener a su esposa y a sus hijos. Por lo tanto, es difícilmente tolerable que la esposa participe en el mantenimiento de la familia o del grupo familiar: la imposibilidad para el marido de cumplir con sus deberes le pone en una situación humillante.

Sin embargo, subrayemos que la aplicación de las normas sociales está ligada a la personalidad de los cónyuges y difiere por tanto de una familia a otra, aunque la influencia de la sociedad sobre el comportamiento del esposo sea innegable.

1. Los límites en las relaciones marido-mujer

La mujer pasa la mayor parte de su tiempo en el interior de su casa y, eventualmente, dentro del medio que la rodea.

El hombre «que se hace de respetar debe hacerse ver, ponerse continuamente bajo la mirada de los demás, afrontarlos, dar la cara» (Bourdieu 1970: 747). Cuando se va a trabajar el marido integra el mundo exterior.

Para cada uno de los dos sexos, existe un mundo que Ardener (1975: 7), haciendo referencia a los Bakweri del Camerún, llama el mundo «salvaje» (*«the wild»*): un mun-

do desconocido y espantoso para quienes son de fuera. La autoridad real de la mujer en el interior de su casa —es decir, en su propio mundo— es la contrapartida del papel de su marido en el mundo exterior, que para la mujer es el mundo «salvaje». Cuando acompaña a su marido, siempre camina *detrás* de él. Abriendo camino, el marido toma las riendas en lo que es *su medio*. Esta barrera espacial se exterioriza también durante algunas comidas: cuando hay invitados desconocidos (que proceden del mundo exterior) y los hombres comen juntos, son los *primeros* en ser servidos.

Por el contrario, cuando los hombres abandonan la casa para irse a trabajar, el espacio que dejan se convierte en «espacio femenino»: en el campo, es una aldea sin hombres ocupada por el grupo femenino; en la ciudad, es la casa y los círculos femeninos los que se desarrollan por doquier. Se trata aquí del mundo «salvaje» del hombre. Un mismo espacio físico toma diferentes significados en distintos momentos.

Fuera de estas consideraciones topológicas, la mujer presenta también rasgos biológicos —menstruación, maternidad— que connotan el mundo «salvaje» a los ojos de los hombres. Lo «salvaje» para los hombres, es lo impuro. Como se trata aquí de caracteres naturales, la mujer es a menudo percibida como más cerca de la naturaleza que los hombres. En el mundo de estos, se pone más bien de manifiesto lo cultural. Pero un análisis más profundo confirma lo que Dwyer (1978: 174-175) observaba en Tarudannt: a saber que el hombre y la mujer participan de hecho uno y otro de lo «natural» y de lo «cultural». Porque los individuos de ambos sexos están en constante evolución: el hombre evoluciona de la «naturaleza» hacia la «cultura» (de los instintos naturales hacia, siempre, más pureza y espiritualidad), la mujer de la «cultura» hacia la «naturaleza» (de la pureza virginal hacia el matrimonio, la sexualidad, la maternidad).

Las etiquetas «naturaleza» y «cultura» no corresponden, sin otra forma de proceso, a lo «femenino» y a lo «masculino». Designan más bien los polos dinámicos localizables en las trayectorias de vida tanto de los hombres como de las mujeres. La mujer puede, por ejemplo, después de su menopausia, tomar de nuevo la dirección de la pureza, lo que confiere un nuevo alcance en su relación con el hombre. *Los límites entre el hombre y la mujer no son absolutos*. Sus franqueos desempeñan un papel esencial.

2. Franqueo de los límites

Cada uno de los sexos penetra por momentos en el mundo del otro. Esto se hace de dos maneras. Algunos de estos pasos se producen *sin consenso general*, por lo que deben permanecer escondidos. En el lenguaje poético, se utiliza a veces la forma masculina del verbo o del término que designa el ser humano para hablar de una chica. Se trata de jóvenes que se aman sin tener derecho a ello. Ya hemos mencionado la situación inversa: cómo las mujeres se ocultan siempre que un hombre entra en los límites del poblado en el momento en el que este último asume un carácter exclusivamente femenino.

Se puede también, por ejemplo, interpretar de esta manera uno de los aspectos de la celebración del boda: el novio no puede ver al padre de la novia cuando viene a buscarla, sería vergonzoso. La explicación que se da es que los dos hombres conocen las implicaciones del matrimonio y eso molesta: No se podría dar la posibilidad de tratar el tema de la sexualidad entre padre yerno, ni entre padre e hijo. La razón fundamental de esta conducta se encuentra, en efecto, en el franqueo de los límites: los mun-

dos masculino y femenino, normalmente separados, están abiertos el uno al otro, pero esto sólo concierne al marido y a la mujer. El padre no puede participar, de ahí la prohibición del contacto visual.

Los franqueos pueden situarse en otro nivel. Pueden ser sobre todo «normales» o *admitidos por consenso*. Así, el marido entra todas las noches a casa para comer y dormir. Los límites entre los sexos, rigurosos en la vida pública, se suavizan en el mundo interno en momentos como estos. El espacio cerrado de la casa se convierte para el marido en un «espacio-intimidad», y para la mujer, ante todo en un «espacio-protección» (Boughali 1974: 142). Una protección necesaria, ya que el honor del marido es vulnerable a través de su esposa (Pitt-River 1970: 864- 865).

La presencia del marido en la casa es limitada: come, pasa la noche y asegura la descendencia. Estas actividades deben ser privatizadas, de ahí la necesidad del matrimonio. De hecho, se puede decir, como lo hizo Boughali (1974: 135) que la casa sólo se convierte en inviolable y se realiza por completo con el matrimonio, es decir, con la llegada de una esposa. De ahí viene que el matrimonio tenga una importancia crucial en el mundo beréber; esto sucede desde el primer encuentro. Es sólo a través del matrimonio que el marido puede –por una parte– introducirse en el mundo de las mujeres, de otra manera le sería imposible. La casa es para el marido un «espacio-intimidad», y no tiene ninguna otra función. Si algún motivo le obliga a quedarse más allá de lo que implica esta función (intemperie, la espera de un taxi, etc.), da la impresión de no sentirse «en su casa».

La habilitación de la casa es a este respecto revelador. «El espacio habla por sí mismo», como dice Hall (1973: 162-185). No hay ninguna habitación donde el marido pueda quedarse durante el día. Este debe abandonar la casa cuando esta ya no tiene ninguna función para él. Un hombre que pasa demasiado tiempo en casa se convierte rápidamente en alguien ridículo a los ojos de los demás miembros del grupo: es su condición viril la que pone en entredicho.

La relación hombres-mujeres, en la comunidad beréber, se basa fundamentalmente en la separación de los dos mundos. Pero, algunos franqueos son integrados en la cultura y forman de alguna manera una zona intermedia, una zona donde el hombre y la mujer están juntos, por ejemplo, durante las comidas. Los cuerpos de los asistentes están vallados por la ropa. Los hombres charlan sobre temas «externos», de «cosas de la ciudad» (es decir, a un nivel distinto del de las mujeres), y por consiguiente: subsiste cierta distancia entre ambos sexos. Pero, se está reunido, se habla, se come en el mismo plato, etc. Notemos que el grupo es mucho más reducido que el «grupo de las mujeres» o el «grupo de los hombres». Probablemente, se podría ver aquí una forma derivada de la unidad nuclear hombre-mujer y de la reunión sexual.

La interpenetración de los dos mundos permite en algunas circunstancias una aplicación recíproca de los modelos propios a cada uno, sin que necesariamente estos modelos coincidan exactamente. No hay una oposición absoluta entre los dos sexos. El principio de la *complementariedad* es esencial.

III. LIMITACIONES DEL MUNDO FEMENINO EN LA MIGRACIÓN

Cuando la mujer se dispone a emigrar hacia un país desconocido, intenta obtener

el máximo de información posible sobre el mundo donde vivirá de ahora en adelante. Generalmente, el marido lleva ya algún tiempo fuera (de dos a seis años), y su mujer no se reúne con él hasta mucho más tarde. Las informaciones aportadas por el marido son a veces parcas: cuando los hombres y las mujeres viven en ambientes diferentes, la mujer no recibirá de su marido ninguna información relacionada con el «mundo femenino» que la espera. Las mujeres marroquíes que han vivido ya en Europa son, durante sus vacaciones en el país, las fuentes de las principales informaciones. Sin embargo, sus oyentes sólo llegan a imaginarse la realidad evocada de una manera vaga y/o muy parcial.

La mayoría de las familias de nuestro campo de investigación se constituyeron a comienzos de los años 70; algunos emigraron más tarde. En Nador, se veía ya extenderse, en aquella época, el modo de vida en familias nucleares, pero sobre todo entre los jóvenes. La inmigrante, se ve enfrentada a este cambio de manera brutal: desde ahora en adelante, su mundo se limitará a la familia.

Aunque el marido haya pasado muchos años en Bélgica, habla eventualmente una de las lenguas locales y aunque esté más o menos adaptado a su nueva situación, sólo toma un contacto muy exterior con el modo de vida y la mentalidad occidentales. Su punto de vista de la mujer europea, básicamente negativo («libertad» = costumbres ligeras), poco ha cambiado. El beréber no confía en este mundo «extraño» y por lo que prohíbe a su mujer -su honor está comprometido- abandonar la casa. El significado del honor familiar en el mundo externo desempeña un papel preponderante en su comportamiento.

El primer contacto con el país de inmigración se revela negativo. El miedo y la incertidumbre reflejados en la mujer durante su salida de Marruecos están por así decirlo «encerrados» con su persona en un «vallado» de algunos metros cuadrados. En este espacio limitado en los campos material y psicosocial, la mujer tendrá que reorganizar su vida con los medios que se encuentran a su alcance.

A. El alojamiento, núcleo del mundo femenino

Antes de la llegada de la mujer y de los hijos, el marido, generalmente, ya ha alquilado un pequeño apartamento, con vistas a encontrar más adelante otro mejor. Muchas de las familias que nos hemos encontrado, se habían mudado a lo largo de nuestras investigaciones, mientras que otras seguían intentándolo. Los apartamentos ofrecen a menudo pocas comodidades, sobre todo en lo que se refiere al cuarto de baño. Los muebles (al principio: una mesa, algunas sillas y una o dos camas) han sido comprados por el marido y son de fabricación europea. Así es el mundo que la mujer se encuentra a su llegada.

La infraestructura occidental es muy diferente de la beréber. Partiendo de las *funciones* y de la *distribución* del espacio doméstico en el país de origen, se puede notar cómo influyen, en la inmigración, los problemas de estructuración.

A partir de ahora, el cierre de la casa marroquí se traducirá por cortinas y/o colgaduras, a veces con persianas: así las grandes ventanas que separan los mundos interno y externo son reducidas al mínimo y adaptadas al modelo tradicional. Los límites interiores están claramente indicados. La mayoría de las familias que nos hemos encontrado

vivían en apartamentos. En un edificio viven muchas familias nucleares, a menudo de diferente nacionalidad –razón de más para «cerrar» su propio apartamento, que forma así un hábitat separado. Como ocurre en una calle o en un pueblo, se utiliza una sola puerta, a menos que las habitaciones no se comuniquen. Las otras puertas están cerradas. Los que viven en la planta baja entran a sus casas por la puerta más alejada de la calle. El pasillo o el hueco de las escaleras representan un espacio de transición, como, en el Marruecos rural, el patio al cual dan todas las habitaciones. En las casas que encuentran en Europa –y donde la ausencia del patio es importante–, los inmigrantes beréberes se las arreglan de tal manera para proteger el medio reservado para la mujer de la intrusión de los visitantes extranjeros.

A menudo, la primera habitación a la que uno accede es el cuarto de invitados. Cuando las habitaciones no se comunican, la primera se reserva a las visitas. El marido, los hijos reciben en esta habitación a los amigos y conocidos, mientras que el mundo femenino permanece cerrado. Cuando las habitaciones se comunican, el visitante atraviesa primero el pasillo; al fondo se encuentra el cuarto de invitados –todas las otras puertas están cerradas. El dormitorio en este caso se encuentra en la parte trasera de la casa de tal manera que este lugar íntimo queda oculto a las miradas exteriores. Sin embargo, no todo el mundo dispone de una habitación separada para recibir a los invitados, por lo que es el cuarto de estar el que cumple esta función. Si los invitados son hombres ajenos a la familia, la mujer se retira entonces a la cocina, o bien al dormitorio en el caso de que el salón fuera también cocina-comedor. Así pues, una misma habitación puede cumplir muchas funciones según las personas presentes, más a menudo que en Marruecos, dado el número restringido (tres o cuatro) de las habitaciones de las que se componen los apartamentos.

En lo que se refiere a la cocina: ahí prepara la mujer las comidas; a menudo, lava la ropa (con lavadora si la hay). La mayoría de los apartamentos no disponen de cuarto de baño, con lo que uno puede lavarse también en la cocina. Los hombres van más bien a los baños públicos del barrio, pero las mujeres y los hijos no. Si la cocina es pequeña, se puede lavar a los más pequeños en la sala de estar; mientras la madre prepara la comida, la hija mayor lava a los pequeños. Finalmente, si la cocina es bastante grande para poner un catre para descansar, uno puede dormir ahí. Esto puede ocurrir cuando se invita a alguien a pasar la noche.

Los miembros de la familia comen juntos en el comedor. Como ocurre en Marruecos, es sobre todo durante la noche cuando hay tiempo para comer juntos. Tradicionalmente, esta comida se prolonga hasta la hora de acostarse. Si el comedor sirve también para dormir, cambia de función a partir del momento en que la cama esté hecha. Normalmente, los padres suelen tener un dormitorio separado donde se encuentra también la cuna del recién nacido. Los demás hijos duermen en una o varias habitaciones –las niñas juntas, los niños juntos. En los hogares que conocimos no se dormía nunca en el suelo; se utilizaban camas, literas, sofás, bancos, etc., como en la ciudad de Nador.

1. La distribución y la decoración de la casa evolucionan constantemente

El papel pintado no siempre se cambia antes de la mudanza. Si se hace, uno o dos años después, los motivos multicolores aparecen de nuevo. No se pintan las paredes como en Marruecos; se utiliza siempre el papel pintado. Los motivos florales ocupan

toda la superficie de las paredes, mientras que en el país de origen, sólo presenta motivos coloreados o impresos, la parte inferior. Las colchonetas, los cojines y los manteles suelen ser también de vivos colores. Al igual que en Marruecos, el cuarto de estar suele estar adornado con flores de plástico.

En el país de origen, ya se decoraban las paredes con versículos del Corán y con imágenes de la Meca. En Bélgica, se pueden encontrar además toda clase de ornamentos marroquíes que se pueden comprar en los bazares. Es muy raro encontrarlos en las casas beréberes rurales; se encuentran más bien en la ciudad, sobre todo de fabricación española (provenientes de las ferias, de las tiendas de Melilla o de Europa). Los numerosos adornos con inscripciones en español o en árabe que se encuentran en las casas de los inmigrantes podrían pasar muy bien por «souvenirs». Las mujeres se sienten muy ligadas a ellos. Este es un aspecto de sus vínculos psicológicos con el país de origen. Las numerosas postales de Marruecos –eventualmente las fotos familiares– desarrollan un papel análogo. Los objetos sin ninguna función evidente en el país de origen se convierten en algo muy significativo después de la migración. Los pequeños regalos que los niños hacen en clase para el día de la madre o el del padre, por Navidad, etc., forman un elemento nuevo de decoración. Estos pequeños objetos, aunque sean europeos, se integran totalmente en el medio beréber. El hecho de que sean multicolores los relaciona con el mundo femenino interno; por lo que encuentran fácilmente cabida en las paredes, sobre la chimenea o sobre un mueble. Si la madre no puede leer la postal de Navidad de su hijo, lo que hace es incorporar el regalo en su propio mundo resaltando así su aspecto visual. La relación con el hijo es también un factor importante: la madre aclara siempre de donde vienen estos objetos. Y es así, a través de la creación tangible del hijo, como se establece un vínculo entre la mujer y el mundo exterior. Por un lado, la madre participa así en este mundo en gran parte desconocido para ella; por otro lado, estos elementos materiales son el fruto de la actividad de su hijo en este mundo externo. La mujer sigue así en contacto con sus hijos.

Además de la decoración, se amplía también el mobiliario; y a veces se modifica. Al principio, en la mayoría de los apartamentos se podían encontrar mesas bajas, al igual que en Marruecos, para el té y las comidas. Más tarde se empezó a usar una mesa más alta cuya utilidad se ha ido ampliando: para las comidas, los deberes de los niños, los quehaceres domésticos e incluso algunas veces para las «visitas de té» de la madre. En Marruecos, la mujer se sentaba normalmente en el suelo para los quehaceres domésticos; hoy en día utiliza la mesa alta. La nueva infraestructura influye en las costumbres. En Marruecos, la mayoría de los utensilios de cocina se encuentran al alcance de la mano, se pueden coger sin levantarse del suelo; aquí, los armarios (a menudo empotrados) no facilitan su tarea. Además, las costumbres europeas no pasan desapercibidas (televisión, publicidad, etc.), lo que provoca la compra de nuevos armarios. Algunas veces es el marido el que aporta estas novedades de su mundo exterior. Pero después de algunos años, la mujer participa activamente en su elección.

Poco a poco, se van comprando guardarropas, cómodas, sillones. Sin embargo, no todos compran muebles europeos. Algunos prefieren las colchonetas tradicionales. Estos dos tipos de muebles son asociados: colchonetas en los salones y sillones para el uso diario. Muchas de las familias vuelven a utilizar el mobiliario beréber, sobre todo para el comedor: colchonetas tradicionales, mesas bajas, alfombras, etc. El factor tiempo desempeña aquí un papel importante.

El menaje de la casa se completa poco a poco. En Nador, el ama de casa disponía de más utensilios de cocina que en los poblados; no ocurre lo mismo con los emigrantes procedentes de otras comarcas que no siempre amplían su menaje de la misma manera. Es el marido el que toma a veces la iniciativa y, a menudo, son incluso los hijos los que animan a comprar: vajillas, calentador, «mini-wash» o lavadora automática, plancha eléctrica...

En principio, estos complementos proporcionan más tiempo libre a la mujer; pero cuando las actividades cotidianas no bastan para ocupar todo el día, aparecen hiatos difíciles de colmar. En los comienzos de la inmigración, muchos maridos prohibían a sus mujeres salir de casa: su libertad de movimiento quedaba restringida a las habitaciones del apartamento. La mayoría de las mujeres beréberes conocen esta fase inicial.

Los contactos con el mundo exterior se reducían exclusivamente, en esta fase, a la *televisión*. En Marruecos, las imágenes televisivas establecían ya una mediación entre los mundos interno y externo y también entre el mundo conocido y el Occidente desconocido. En la migración, la televisión desempeña a *grosso modo* el mismo papel. Aunque la mujer se encuentra efectivamente en Europa, es sobre todo a través de la televisión que descubre a este continente, al menos al principio. En estas circunstancias, no puede comparar estas representaciones con la realidad. Vistas las nuevas limitaciones aportadas a su universo, la televisión es a menudo el único medio para que la mujer pueda salir de su aislamiento; así que la ve mucho más que en Marruecos. Esto se convierte en una ocupación esencial, mientras que en el país de origen era secundaria (donde, además, todo el grupo familiar podía participar).

Generalmente, la mujer no entiende la lengua hablada en la televisión, se basa únicamente en lo que ve. Esto no significa que hay que restarle importancia, al contrario: para muchas mujeres, el «otro» mundo visto en televisión se convierte en un ideal que comparan con su propio mundo, en parte deformado. Aunque la mujer franquee o pueda franquear los límites de la casa, el vínculo entre la televisión y el mundo externo subsistiría. Es importante señalar cómo el escepticismo opuesto por muchas marroquíes a las emisiones televisivas en su país de origen, se borra después de la migración. En Marruecos, se puede rechazar lo que se ve en la televisión: hay un mundo propio al que se puede hacer referencia. Este no es el caso de los inmigrantes que desconocen —sobre todo al principio— el mundo que les rodea.

Las nuevas limitaciones de la mujer inmigrante determinan en parte la manera en la que imagina el mundo exterior. La casa delimita sus actividades y su papel se define en función de ellas.

B. Definición del papel de la mujer beréber inmigrada y extensión del territorio femenino

Al igual que en Marruecos, la mujer casada debe ante todo gestionar la casa y, entre otras cosas, preparar la comida. Al principio sobre todo, la mujer cocina de manera tradicional. Tanto los ingredientes como la preparación difiere muy poco de lo que se hace en Marruecos. Se come en un plato común, con la mano derecha; después se sirve el té a la menta, preparado por el marido o, eventualmente, por un invitado. Durante el día, la mujer cocina para ella misma o para eventuales visitas, como en Marruecos. Son pocos los maridos que vuelven a casa al mediodía: sólo toman juntos el desayuno y la

cena. Algunos maridos tienen otro trabajo por las noches, por lo que la cena debe abreviarse. Lo mismo sucede cuando el marido trabaja por turnos. Las horas de clase de los niños desempeñan también un papel importante. Así pues, la mujer debe programar sus actividades en función de los horarios del marido y de los hijos.

A pesar de todo, las comidas conservan su carácter unificador, sobre todo la cena; solo que no reúne a todos los familiares sino simplemente a la familia nuclear. Si hay invitados que la mujer no conoce, suele comer con los niños en otra habitación o bien espera a que se vayan.

Como ya se ha dicho, los inmigrantes echan en falta el típico patio de las casas marroquíes. Para reflejar esta falta delante de un extraño, los beréberes hacen referencia a los hijos: qué pena que no haya un jardín donde los niños puedan jugar. A la mayoría de los padres no les gusta que los hijos jueguen en la calle. Les preocupa los peligros de la circulación. A nuestro entender, influye en ellos también el hecho de que no conocen el barrio. La casa se encuentra situada en un medio «extraño»; es mejor retener a los niños en el espacio conocido de la vivienda. En Marruecos, los niños podían jugar por todo el poblado; o como en la ciudad que disponía de patio interior, de azoteas y de las calles del barrio, conocidas y relativamente tranquilas. Pero estos espacios eran importantes también para la mujer. Así que el jardín deseado contiene simbólicamente espacios que tanto la madre como el hijo echan en falta.

La instauración de una distancia puede estar simbolizada por un jardín delante de la casa. Cuando se está viviendo en un apartamento en la ciudad, se recurre a otros medios. Cuando un desconocido llama a la puerta, no se le suele abrir de buenas a primeras. La mujer le observa por detrás de las cortinas antes de permitir a los hijos abrir. Y hasta que los hijos no han dado unos cuantos viajes entre la visita y la madre, esta no se deja ver, eso si las explicaciones recibidas son aceptables. Cuando está sola en la casa, no abre la puerta.

Los hijos sirven a menudo de intermediarios en las casas de Bruselas, donde no hay muchos medios eficaces para poder observar. Informan a las madres de los actos y movimientos de los beréberes del edificio o del barrio, de los arribos en las tiendas, etc. Pero, su corta edad deforma la información; además, las preguntas de la madre reflejan su ignorancia por el mundo que la rodea, hasta tal punto que aún enterándose de todo lo que el hijo le cuenta, no llega a familiarizarse del todo con las estructuras «extranjeras». En resumen, el papel de mediador desempeñado por el hijo puede afectar negativamente a las relaciones mantenidas con la madre. De todas maneras, si los hijos son muy jóvenes, la madre ni siquiera hace caso a lo que dicen. Algunas veces, es el marido el que le habla sobre el mundo exterior; lo que hace también es espiar a los otros inquilinos por detrás de la puerta entabiada. Pero todo esto no pone fin al aislamiento de la inmigrante. De tal manera que acaba, más o menos rápidamente, por entablar relaciones por sí misma.

Estas relaciones son fáciles de entablar cuando otras familias marroquíes viven en el mismo edificio, sobre todo si son de la misma región. Que lo sean es bastante importante sobre todo para las mujeres de pueblo: en general, sólo hablan el beréber, mientras que en Nador también hablan el árabe. Algunas mujeres entablan también relaciones con otros vecinos que no son marroquíes.

La ampliación del espacio, el primer paso para franquear los límites de la casa nos resulta más importante que la naturaleza de sus relaciones. se suele proceder con un

juego de invitaciones, que puede dar o no resultado. Algunas, por ejemplo, se quejan por ser siempre las que invitan sin ser correspondidas. Así se van sucediendo las acusaciones: la vecina ya no se abre tanto en las conversaciones, etc. Pero aún así, las relaciones no se rompen: lo que desempeña aquí un papel psicológicamente decisivo es la mujer, que no sólo amplía el espacio que le corresponde sino que además establece el primer eslabón para la constitución de un círculo femenino. Todavía más, la que lleva a sus hijos a la escuela da un segundo paso.

Incluso para una mujer de Nador, esto supone un cambio con respecto a la conducta tradicional. Cuando salían en Nador, lo hacían teniendo una idea del mundo externo que las rodeaba; en Europa, este mundo les es por lo general desconocido. Por lo tanto, la mujer no da este paso hasta mucho tiempo después. El marido puede desempeñar un papel importante en esta evolución.

Cuando la mujer ha dado el segundo paso -la mayoría de las veces sin que el marido lo sepa- puede dar un tercero, como es el hecho de encontrarse con otras mujeres en el mundo exterior. Estos encuentros se hacen a menudo en la puerta de la escuela o por el camino, sobre todo con mujeres que hablan el beréber o el árabe; esto puede llevar a un intercambio de visitas, pero no todas aceptan inmediatamente las invitaciones. Algunas temen la reacción de sus maridos. Algunas visitas se hacen a sus espaldas, sobre todo al principio. De todas maneras, aunque el marido lo consienta, la mujer debe atender ante todo a su papel de esposa. Así pues, las reuniones de mujeres se interrumpen hacia las 16 horas: a esa hora los niños vuelven del colegio o bien tienen que ir a recogerlos, y todo tiene que estar preparado para cuando el marido llegue un poco más tarde.

C. El círculo femenino en la migración

Poco a poco, estas reuniones se hacen cada vez más frecuentes, y más numerosas, y disipan el aislamiento de la emigrante. Sin embargo, el círculo femenino que se está constituyendo permanece *limitado*. No difiere mucho del de Nador. Al igual que en esta ciudad, se pueden encontrar a mujeres que hablan beréber o árabe, y algunas veces a no-marroquíes. La comunicación se desarrolla poco a poco, con el aprendizaje parcial del idioma de las otras personas y/o con ayuda de los participantes multilingües. Al igual que en Nador también, la composición del círculo no deja de evolucionar, por la aceptación de nuevas participantes y por la ida de algunas antiguas (que se mudan, que ven a su familia agrandarse, que tienen problemas con sus maridos...).

Aún franqueando los límites de su casa, la mujer no entra realmente en el ambiente bruselense; adapta los métodos tradicionales de formación de relaciones a un ambiente urbano nuevo.

La participación de las no-marroquíes en el círculo se ve frenada por las ideas sobre Europa que los inmigrantes traen consigo, por la diferencia de idiomas y por la actitud misma de los no-marroquíes. Hay que tener en cuenta también el recelo entre los Marroquíes. En el poblado, todo el mundo se conoce. En la ciudad de Nador, las relaciones son más cerradas, pero hay mujeres «mediadoras» más mayores que pueden informar a los demás sobre los ambientes menos conocidos. Esta figura «mediadora» está ausente en la emigración, donde se codean familias marroquíes de zonas y comarcas muy diversas. En cierta medida, este papel nos ha sido atribuido. Muchas mujeres

nos han preguntado qué es lo que se dice de ellas y de sus familias en otros ambientes. Contrariamente a lo que se imaginan los europeos, «los marroquíes» se dividen en varios subgrupos y subcategorías. Las mujeres emigrantes se reparten en círculos diferentes, cuyas fracciones se reencuentran a determinados momentos en sitios concretos.

Las *charlas*, en el grupo o en el círculo femenino, son esenciales, como en Marruecos. Los temas de conversación son análogos. Aunque el mundo de la emigrante no tiene mucho que ver con estos temas, vale la pena interesarse por ellos.

Al igual que en Marruecos, las mujeres que se reúnen se instalan en una misma habitación, alrededor de una mesa baja, sentadas en colchonetas o en sofás. El aislamiento no se acepta. Se sirve té con menta y dulces. La anfitriona se dedica a sus ocupaciones mientras intenta atender lo máximo posible a las otras mujeres. Algunas veces, participa en la *conversación* desde la cocina o desde otra habitación: la continuidad de esta participación es esencial.

Hablan sobre las actividades diarias, sobre la familia, sobre el marido, sobre la conducta de otros, sobre las aspiraciones e ideales de cada una, etc. Se puede observar cierta permeabilidad de estos círculos más bien cerrados. Hablan, por ejemplo, de la ropa o de utensilios de cocina nuevos; discuten sobre el precio de los productos, sobre la apertura de una tienda nueva, sobre el funcionamiento de una máquina de coser, sobre un parto en una clínica bruselense—sobre muchos aspectos del ambiente europeo. De vez en cuando, la conversación gira entorno a un accidente acaecido en el barrio, a un incendio, a un robo.

Así pues, la mujer habla de temas que «conoce». No improvisa. En cambio, los niños, bajo la influencia del ambiente escolar sobre todo, tienen un lenguaje que incluye la fantasía, la abstracción, lo arbitrario; pero las madres consideran el lenguaje como un medio de comunicación con el que no se sabría «jugar». Observamos así que—en Marruecos—no aceptaban algunas secuencias del serial televisivo sacado de la *Odisea*: la pelea con el Cíclope o el episodio de Circe, por ejemplo. Esto no podía existir, no podía ser verdad. Pero la cosa no quedaba ahí. Después, en las conversaciones, se hacían preguntas: Esto a lo mejor podía existir en otros sitios? Puesto que podíamos verlo, esto debía de existir de verdad. De la misma manera se discutían otras películas u otras emisiones. La mujer domina su lenguaje en tanto que medio de comunicación del ambiente que considera suyo; localiza sin problema el momento en el que la discusión se aparta de lo real de ese ambiente. Pero la televisión (como las conversaciones con los hombres o con personas que han estudiado en el extranjero, por ejemplo) le habla de un mundo del que no puede verificar nada.

Las conversaciones femeninas revelan además que muchas conductas son evaluadas desde el punto de vista del país de origen. Así, el recibimiento se juzga por la comida servida: no alimentar suficientemente al invitado está mal visto. Se le da también mucha importancia a la riqueza aparente de las personas de las que se habla (esto sí pasa en Marruecos pero se da mucho más entre los emigrantes), y su aspecto físico interviene también en la apreciación de la que son objeto: las personas gordas son evaluadas positivamente; se ve en ellas los efectos de una vida sin preocupaciones, mientras que a los delgados se les compadece.

En la emigración al igual que en el país de origen, muchas normas tradicionales son transmitidas a través de *narraciones*. Se cuentan generalmente sin ningún comentario: hablan por sí solas.

El contexto varía. Puede tratarse de ilustrar un propósito, o de justificar una opinión, o simplemente de hacer saber algunos de los apólogos a alguien que, procedente de otra región o de otro país, los desconozca. Se pasa fácilmente de una historia a otra, sin el propósito de persistir en el tema.

La figura de Dios predomina en la mayoría de las narraciones. La religión (es decir, las oraciones, las abluciones rituales, la cuaresma, etc.) y los valores que derivan de ella son para la mujer beréber indisociables de la vida cotidiana, tanto en Europa como en Marruecos. No hay pregunta sin respuesta ni problema sin solución; y la respuesta y/o la solución como último recurso, es siempre Dios. «Si Dios quiere» y «En el nombre de Dios» son expresiones a menudo utilizadas por las mujeres beréberes. El significado de las narraciones que hacen referencia a ello es aceptado como algo evidente y normal.

La importancia de la oración proporciona el tema a muchas narraciones. Todas las mujeres que nos hemos encontrado rezaban cinco veces al día. Sin embargo, la mayoría de las mujeres no entienden los textos religiosos. Y no es de extrañar que no las reproduzcan correctamente; pero esto no es lo más importante. He aquí un relato, como ejemplo, que trata sobre este punto:

«Mimuna no se sabe todas las oraciones. Se contenta con repetir «Dios conoce a Mimuna, Mimuna conoce a Dios». Así reza en el camino a la Meca. Muchos la adelantaban sin escucharla. Un transeúnte que iba más atento se detiene y le dice que tiene que rezar correctamente con las verdaderas oraciones. Se las enseñó, pero después de marcharse, Mimuna olvida los textos y sigue rezando a su manera. El camino a la Meca pasa por un río. Todos los peregrinos cogen la barcaza. Mimuna lo atraviesa andando por encima del agua y llega a la otra orilla incluso antes que la embarcación».

La intención de la oración –la confianza en Dios y la voluntad de venerarlo, «la conversación con Dios», como dicen algunas mujeres– prima sobre la formalidad del ritual. Por el contrario, la oración exacta y frecuente no sabría disimularle a Dios la maldad de algunos, como lo atestigua este otro relato:

«Había una vez un hombre que rezaba constantemente en la soledad de las montañas. Otro había matado a 99 personas y aún quería matar a una última. El hombre virtuoso recibía de Dios, cada día, pan negro y uvas negras, depositadas siempre en el mismo sitio. El criminal llegó a la montaña; quería pedirle a Dios su sitio en el infierno. Dios le preparó pan blanco y uvas blancas. El primer hombre los descubrió y los sustituyó por su pan negro y sus uvas negras. Dios le dijo al criminal: «Tenías un sitio en el infierno, pero ahora vas a recibir el sitio de este hombre, y él tomará tu sitio en el infierno».

Se contaba esta historia a propósito de una mujer que no había invitado a todas sus vecinas beréberes a la fiesta celebrada por el nacimiento de su hijo, infringiendo así el principio comunitario. El que se aísla está mal visto. Su conducta significa el rechazo del grupo; es egoísta. Una mujer nos decía: «Hay personas tan concentradas en sí mismas, que prefieren tirar su comida antes que dársela a alguien». Las mujeres beréberes creen que los ángeles anotan todo esto en honor a Dios.

Otro punto importante de los relatos es la *familia*. La relación madre-hijo, por ejemplo, es descrita en «la historia del país donde los hombres se comen unos a otros»:

«Una mujer tiene un hijo. Teme que muera y se va con él de viaje. Después de un tiempo, llegan a un país extranjero. Se dan cuenta de que en ese país, no hay muertos, ni enfermos, ni cementerios, y se instalan. El hijo se casa con una indígena. Poco después la madre cae enferma. Como de costumbre, la gente la mata (aprovechando la ausencia del hijo) y se la comen. Cuando el hijo se da cuenta, se siente muy afectado. Espera que caiga la noche y degolla a todo el mundo».

Está claro que el hijo defiende a la madre. Esta historia se cuenta tanto a los jóvenes como en el grupo de mujeres. Además de la relación madre-hijo, hace referencia también a cierta actitud con respecto a la muerte: uno trata de esquivarla, pero a fin de cuentas, uno no se lleva contra ella más que éxitos ilusorios. En resumen, se trata de mostrar respeto a los muertos. No hay que comérselos.

D. La limitación corporal

Durante los primeros años de su estancia en Europa, la mayoría de los inmigrantes se visten de acuerdo con las tradiciones beréberes. Algunas mujeres que, en Marruecos, no llevaban velo, están ahora obligadas a llevarlo cuando salen. Ya habíamos observado este fenómeno en Marruecos, cuando una mujer de pueblo se iba a Nador. De la misma manera que una mujer está «encerrada» en su casa, debe estarlo también cuando sale al mundo exterior. El paso de la casa cerrada a ese mundo desconocido -es decir, el paso del espacio restringido de la casa al gran espacio del círculo femenino- exige de la mujer que lleve los límites del apartamento sobre su cuerpo.

A comienzos de la migración, el marido desempeña un papel importante en la manera de vestir de la mujer: o bien compra él mismo la ropa que juzgue adecuada para su esposa, o bien le prohíbe comprar ropa que no esté conforme con las normas beréberes. La mujer se mantiene así fiel a la ropa tradicional, incluso en casa. Más tarde, cuando la mujer acompaña regularmente a su marido al mercado o cuando va sola, añade algún que otro elemento europeo a su guardarropa: una falda, un vestido, una blusa. Es cuestión de opiniones: No todos los hombres están de acuerdo, ni todas las mujeres lo desean. Una mujer que posee un vestido no beréber generalmente lo lleva sólo en su casa, o bien lo disimula bajo un abrigo largo. La delimitación tradicional de la mujer en el mundo exterior sigue vigente. Además, suelen elegir esta ropa nueva de un color muy claro. La novedad es «adaptada» así a su cultura en lo que se refiere a la clase de ropa (ropa) y a la limitación espacial de su uso (dentro de la casa).

Algunas mujeres racionalizan la compra de ropa europea diciendo que es más práctica para las tareas de la casa. Pero en el fondo, se puede ver que hay una apertura al nuevo mundo. Sin embargo, esta «apertura» del medio a través de una adaptación simbólica de la limitación corporal no es general.

En todo caso, la mayoría de las mujeres vuelven a ponerse su ropa beréber cuando el marido llega a casa, aquí surgen de nuevo los límites fundamentales. El marido atraviesa los límites de la casa y la comida forma la conjunción de dos mundos. Pero los límites aún son reales; sólo se rompen en las relaciones sexuales, que compete al domi-

nio privatizado definido espacialmente (dormitorio) y temporalmente (noche). La que introduce lo sexual en otras circunstancias (llevando, por ejemplo, una minifalda en presencia de hombres) exterioriza la imagen negativa de la mujer. No es la sexualidad en sí lo que es rechazado, sino el no respeto a las limitaciones y su infringimiento legítimo. La relajación de la ropa implica una relajación de las costumbres. A la limitación espacial de llevar ropa europea (en la casa) se añade una limitación temporal (cuando los hombres no están).

A la vuelta de las vacaciones en Marruecos, la mujer lleva otra vez la ropa beréber de una manera continua: compra tela en el país de origen y encarga que la hagan vestidos a la última moda de allí.

La actitud de los que se han quedado en el país de origen puede ser importante también. En Marruecos, las mujeres se informan a menudo sobre la ropa que lleva su hija o su nuera en el país de inmigración. La reacción positiva de la emigrada es en este punto relevante: sigue fiel a la ropa beréber. Aunque haya introducido nuevos elementos en su ropa de casa, sigue llevando la ropa tradicional en la calle, ante los ojos de los demás. La «barrera» tradicional de la mujer con respecto al mundo exterior sigue existiendo.

Sin embargo, daríamos una imagen incompleta del mundo de los emigrantes beréberes si nos atenemos sólo a esto; ya que algunas mujeres se visten a la moda occidental tanto en la calle como en la casa. Tienen también ropa beréber. Para visitar a su familia en la región de Nador, se visten siempre a la moda beréber. Pero una vez en el aeropuerto o si el viaje se alarga a otras ciudades marroquíes, vuelven a ponerse la ropa occidental. En nuestro campo de investigación, estas mujeres suponían una minoría, pero una minoría que hay que tener en consideración.

Hemos observado en este aspecto variaciones en lo que se refiere a la boda. Durante la ceremonia, que se llevaba a cabo en el domicilio de inmigrante, la mayoría de las mujeres llevaban la ropa tradicional (algunas jóvenes solteras llevaban un vestido largo europeo). La ceremonia acababa en un restaurante: aquí todos los asistentes llevaban ropa europea, a excepción de la madre de la novia. El grupo se ha agrandado también: el jefe del padre, por ejemplo, había sido invitado. La música era europea, todos hablaban en francés y, a primera vista, todo daba impresión de «europeo».

E. Las relaciones conyugales en la emigración

1. La relación entre marido y mujer

Lo más importante en la relación matrimonial es la separación de sus respectivos mundos, con sus transgresiones en lugares y momentos específicos. Estas transgresiones se modifican en la emigración.

Los apartamentos son generalmente más pequeños, y el matrimonio está más a menudo junto que en Marruecos. Esta situación se observa también en Nador: pero aquí, lo más normal es que se trate de recién casados, jóvenes, que han elegido deliberadamente esta forma de cohabitación, mientras que en la emigración se trata de parejas mayores, educadas en la tradición y que se encuentran de buenas a primeras sumergidos en una nueva situación. Algunos maridos reaccionan no apareciendo mucho por casa, yendo a visitar a los familiares o a los amigos. En muchos hogares, la separación

entre marido y mujer se hace más fácil con la televisión. Cuando el marido está en casa, suele ver la televisión sin mediar palabra. La mujer no abre la boca tampoco. Esta frontera invisible que se establece entre los hombres y las mujeres se puede observar también durante las fiestas en Marruecos donde cada sexo ocupa una de las mitades del patio interior. Pero en Marruecos, esta frontera no se manifiesta cuando están viendo la televisión. Sólo se ve después (o durante) la cena, es decir, cuando está anocheciendo, y se discute lo que se ve. En Europa, esta función unificadora se invierte, sobre todo al principio de la emigración.

Ya hemos visto anteriormente que la confrontación con el marido, al principio, es a veces el único contacto «adulto» para la mujer. Pero este sector esencial no se transpone en la relación conyugal. Se ven así mujeres dando a luz solas en sus apartamentos, porque no se han atrevido a avisar a sus maridos: «No tengo la costumbre de hablar de estas cosas con mi marido».

Muchas mujeres no tienen ninguna información sobre el mundo masculino externo. Achacan directamente el comportamiento de sus maridos a las circunstancias, sin saber muy bien en qué consisten estas «circunstancias». Un ejemplo es el Ramadán. En Marruecos, todo el mundo lo hace, tanto en Nador como en el poblado. En la emigración, algunos hombres dejan de hacerlo. Este comportamiento lo achaca la esposa a las «circunstancias» del trabajo, «que difieren mucho en Europa con respecto a Marruecos». Además, añade que la mujer no tiene excusa alguna para no hacerlo ya que está todo el día en casa como en Marruecos. Por lo tanto, la conducta del marido está «justificada». La mujer se convierte en cómplice de esta «infracción»: prepara la comida que el marido se lleva a trabajar; se encarga del desayuno, de la comida si se come en casa, y de la cena, que hay que tomar antes de que se ponga el sol aunque no se ayune. Esta manera que tiene la mujer de «explicar» la conducta de su marido y de hacerla posible, ilustra bastante bien cómo se complementa la pareja, aunque vivan en mundos separados gran parte del día, e incluso pese a no conocer el ambiente de su marido.

Pero esta separación no es tan absoluta como aparenta. Algunas veces es la mujer la que administra el presupuesto familiar. Esto mismo ocurre con Farida, que gestiona ella misma su casa. Su marido llega borracho muy a menudo. Si es muy tarde, lo deja fuera, aún cuando se pone a gritar o a aporrear la puerta. El hombre está en paro; Farida administra el subsidio familiar. En Marruecos sería más difícil, teniendo en cuenta la familia del marido, con la que él siempre puede contar: Farida se siente como una «extraña» entre ellos. Además, en Marruecos, el dinero forma parte del mundo exterior, mientras que en Bélgica, es la mujer la que recibe el subsidio familiar. Hay que añadir también que en Bélgica, el marido introduce su alcoholismo y su condición de parado dentro del mundo de la mujer. Este no sería el caso en Marruecos: allí, pasaría el día con los hombres. De hecho, «no hacer nada» no existe en Marruecos y esto es lo que ha observado también Bourdieu (1977:37) en las cabilas de Argelia: Quien se respeta debe tener siempre una ocupación. La reacción de Farida se debe a su condición de emigrante en una relación cara a cara, y a su personalidad: se auto-afirma ante su marido.

Tleitmes actúa de otra manera con respecto a su marido europeo, que «sólo» la considera una marroquí. Se casó en Marruecos y después se divorció. Emigró a Europa con la ayuda de su familia. Conoció a un europeo. Su familia y sus amigos no dejaron de demostrarle que ese hombre abusaba de ella, pero Tleitmes no se dejó convencer.

Aún así, se quejaba siempre de esta relación. En realidad, veía en esa situación una manera de liberarse de su ambiente tradicional. En este caso, se podría hablar de la necesidad de «desaparecer» en la cultura de «acogida». Sin embargo, no es seguro que se trate del «passing» del que habla De Vos (1975: 26-30). Mientras escribíamos este texto, nos enteramos de que Tleitmes abandonó a su marido europeo y se estableció en Francia, donde podía encontrar trabajo. El futuro dirá si esta mujer quiere realmente integrarse en un grupo cultural europeo. Actualmente, lo que nos llama la atención es la visión personal que tiene de su situación, o más bien la manera con la que asume su destino.

Estos dos ejemplos corresponden a dos actitudes extremas de la emigrante beréber con respecto a su marido. En la mayoría de los hogares que hemos conocido en Bruselas, la reacción contra la tradición era menos nítida. Pero también es verdad que en otros lugares, existen tendencias en la misma dirección⁴. Oímos mucho -con gran variedad de matices- la palabra «libertad». La demanda de libertad es a menudo reforzada por la actitud del marido, que consolida frecuentemente su autoridad por el entorno «extranjero» y en nombre de su honor. El tiempo desempeña su papel. Más de una mujer que al principio de nuestra investigación no podía salir, hace hoy en día visitas regulares a otras mujeres y va a hacer la compra. La actitud puede estar influenciada también por un hogar beréber emparentado o amigo, donde se le concede a la mujer más movilidad, más «libertad».

Pensamos que hay que distinguir tres niveles en el uso que hace la mujer beréber de la palabra «libertad». La que acaba de emigrar y no puede salir todavía de casa (o que no ha salido todavía), pide *en primer lugar* la autorización para franquear los límites de esta. Ve la libertad en la extensión de su restringido mundo. Este paso se vuelve funcional en el nuevo ambiente, de tal manera que el sistema de los límites aparece bajo un nuevo ángulo. Lo que a primera vista podría interpretarse como una reanudación del estilo de vida tradicional en las nuevas circunstancias es, en realidad, poner en duda el sistema tradicional de los límites.

Un *segundo nivel* haría referencia a la relativa apertura del mundo exterior. Las mujeres que han obtenido la primera extensión de su espacio hablan también de una falta de libertad. En las reuniones, las mujeres intentan que los demás se percaten de esa «falta», lo que provoca en algunos casos reacciones. Se busca, consciente o inconscientemente, agrandar el territorio. Esto puede exteriorizarse simbólicamente en la ropa. Algunos maridos prohíben a sus mujeres llevar ropa corta ya sea en la casa o cuando él no esté. Pueden surgir problemas cuando la mujer desea llevar ropa occidental con el fin de franquear simbólicamente los límites del apartamento. El simbolismo de la ropa parece desempeñar un papel tanto a nivel del espacio doméstico (cuando los límites del primer nivel *no* han sido franqueados) como en el marco del grupo femenino (la ropa puede expresar en parte una apertura interna al grupo) y en el exterior (donde la ropa podría simbolizar más bien una apertura a la cultura extranjera). Las mujeres casadas que tienen hijos no suelen llevar a cabo este último paso.

La apertura al mundo exterior puede exteriorizarse también en el deseo de ir a trabajar. Esta forma de «libertad» es frecuentemente rechazada por el marido. De entre todas las mujeres que hemos conocido, sólo dos tenían un trabajo remunerado: eran empleadas de hogar. Trabajaban durante el día; esta actividad podía concordar con el programa «interno». Generalmente, a esas horas del día, no había hombres donde tra-

bajaban. Se puede comparar esta actividad con el franqueo de los límites de la casa del poblado beréber: allí, la mujer expande también su campo de acción. La gran diferencia se encuentra en el ambiente, es decir, una casa «extraña» y la ausencia de otras mujeres beréberes. La emigrante puede tener contactos con la dueña de la casa, eventualmente con los hijos de ésta y con las visitas que recibe. De esta manera, puede extender su mundo hacia el ambiente europeo, pero no siempre es así. Por otra parte, el dinero que gana le da una (relativa) independencia con respecto a su marido. Las dos mujeres de las que hablamos se quedan con el dinero, se compran ropa, regalos para los más allegados de Marruecos, telas y joyas durante las vacaciones en el país de origen, etc. Ganar dinero supone un paso más hacia la libertad y acerca a la emigrante al mundo que la rodea.

Esta relativa independencia, llamada también «libertad», es el argumento que esgrimen las mujeres que no trabajan en las discusiones con sus maridos o con las demás mujeres, cuando se aborda el tema. Se cita como ejemplo las mujeres que trabajan en los alrededores; y uno se asombra de nuevo al ver como los límites tradicionales entre sexos se mantienen inmutables en estos ejemplos. En efecto, el trabajo fuera de casa constituye para estas mujeres una parte de su trabajo diario en un espacio cerrado, y femenino. Sin embargo, la mayoría de las mujeres se quejan por *no poder* ir a trabajar, por no poder ganar dinero *por sí mismas*. Se recalca la iniciativa personal: el hogar no siempre necesita dinero inmediato.

En este segundo nivel de «libertad» -la apertura simbólica a través de la ropa y/o por la entrada en un mundo nuevo- la mujer beréber no ve deshonor sino, consciente o inconscientemente, una manera de introducir una parte del mundo exterior en su propio entorno. El franqueo de los límites adquiere aquí también un carácter funcional. Sin embargo, el marido no siempre se da cuenta de la conducta de su mujer de la misma forma; el hombre y la mujer perciben su espacio de vida desde perspectivas diferentes. No olvidemos que estas cosas nunca se dan entre ambos sexos.

Esto nos lleva a un *tercer nivel* de «libertad», que va más allá de la participación tradicional a un círculo femenino y de la apertura simbólica al mundo que les rodea: se trata sobre todo de una especie de auto-afirmación (*asguYi*) con respecto al marido. Hemos oído hablar a mujeres de ello en ausencia del marido, pero esto parece no concretizarse. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si el marido entrara y se uniera a la conversación? A algunos no les gusta que sus mujeres sigan hablando. No se *exterioriza*, pero la conducta de la mujer lo demuestra. Muchas mujeres se retiran en ese momento a sus límites propios, sobre todo cocina, fregadero, horno.

La conversación pierde su carácter «animado»: la mímica y los gestos no son los mismos; las entonaciones cambian también. Las respuestas de las mujeres se vuelven más suaves y más cortas (en beréber se dice que «su voz está muerta»), en contraste con las discusiones sonoras, explícitas y detalladas cuando el marido no está.

Sin embargo puede ocurrir que la mujer se revele de buenas a primeras. Esto puede acarrear problemas, pero también una aceptación de su participación (parcial) en el mundo externo. Radia, por ejemplo, se opuso al «segundo trabajo» de su marido: iba a limpiar los despachos por la noche. Un trabajo que hacen normalmente las mujeres. No aceptaba que estuviera junto a otras mujeres todas las noches. Un tiempo después, su marido renunció a él: ahora se limita a su trabajo en el taller.

Es el único caso de este tipo que hemos conocido, pero demuestra que la mujer

beréber puede en algunos casos negociar con su marido cuestiones importantes (por ejemplo, su relación con otras mujeres). A largo plazo, la zona de contacto entre estos dos mundos podría agrandarse, hasta tal punto que estaría permitido demostrar afecto en presencia de un tercero (Ahmed, por ejemplo, acaricia los cabellos de su mujer: en seis años de investigación, no hemos visto ninguna otra pareja comportarse así).

La mayoría de las mujeres no buscan (o todavía no) esta forma de contacto. Aspiran generalmente a los dos primeros niveles de «libertad», que no hay que considerar como jerárquicos: pueden entrelazarse aunque, a menudo, el franqueo de los límites del apartamento sea lo primero que se busque. La relativa distancia entre el matrimonio subsiste, pero esto no impide una «unidad» sorprendente en su conducta y su manera de hablar, durante las vacaciones en el país de origen. La distancia entre las parejas emigradas y los beréberes que siguen en Marruecos es en cierto sentido más grande que la distancia entre marido y mujer.

2. Desarrollo de un status específico de emigrantes por el marido y la mujer conjuntamente

En el plano individual, la migración es voluntaria. Está claro, sin embargo, que existen factores impersonales que obligan a muchas personas a emigrar, aunque, por supuesto, no determinen quién, en particular, lo hará. Marruecos no puede garantizar un salario mínimo vital a la totalidad de su población. Por lo tanto, se emigra para amasar dinero. Casi todos los hogares que hemos conocido mandaban muy a menudo dinero a los que siguen en el país de origen. Los lazos del «grupo» más allá de las fronteras confieren un carácter formal a este acto. La distancia geográfica no rompe estos lazos.

Pero la visión que se tiene de Europa no es la misma en los emigrantes como en los que siguen en el país de origen. Las ideas positivas que los emigrantes tenían antes de la partida las siguen teniendo los otros. Esta visión positiva es la que se tiene sobre las condiciones de vida materiales —no se le da importancia a los otros aspectos de la existencia. Los que se han quedado en Marruecos *imponen* así cierta imagen a los emigrantes. Se presupone que todo hogar pobre beréber ha de volver rico a Marruecos. Por lo que los emigrantes se ven forzados a seguir el juego. Esto no siempre se cumple: muchas familias no vuelven a su país los primeros años; otros sólo lo hacen cada dos años o menos aún. La visión positiva de los que siguen en el país de origen es en algunos casos realista: las jerarquías salariales, las condiciones sociales que se dan en Europa no tienen nada que ver con las de la región de Nador. Pero los que se quedan en el país de origen olvidan los factores importantes que los emigrantes deben tener en cuenta: sobre todo el coste de vida en Europa.

Para preservar su status en Marruecos, los emigrantes deben necesariamente concretizar la imagen que se les ha impuesto. El marido y la mujer trabajan en ello *juntos*, incluso si esta cooperación no es totalmente deliberada o consciente. Esto se puede ver sobre todo cuando vuelven para las vacaciones. El que no tiene coche se compra uno, y si es imponente, mejor. La mujer compra ropa nueva para toda la familia y muchos regalos para los demás familiares. Algunas se quejan de que sus gastos agotan el presupuesto de la casa. Pero siguen el juego... En Marruecos, se sienten orgullosas al exhibir sus bienes y al repartir regalos.

«Mucho» y «grande» son los adjetivos asociados a la vida en Europa. Muchos emigrantes adquieren un terreno en el poblado o en Nador y se construyen una casa generalmente muy grande, con muchas habitaciones y pintada con colores llamativos, para que todo el mundo la vea: tiende a reproducir así las características visuales de la ropa y del espacio femenino. La casa de los emigrantes es «visible», localizable, en el poblado o en el barrio. Aquí el marido y la mujer están englobados en la oposición «migrantes» *versus* «los que se quedan en el país», racionalizada como una oposición «ricos» *versus* «pobres». El «islote» formado por el círculo femenino en la ciudad europea, extranjera, es en cierto modo transportado al mundo beréber como un «islote» de migrantes.

Con el conocimiento que tienen de lo que es realmente la vida en Europa, los emigrantes forman un grupo distinto, inaccesible para los que no se han ido. Para salvaguardar su honor, no se puede abandonar el grupo ni traicionarlo. Un solo marido, de entre todos los que hemos conocido, no ha seguido esta actitud. Contaba a quien quisiera escucharle cómo se vivía en Europa y cómo se ganaba dinero: sobre todo trabajando duro. Sólo invertía sus ahorros en la construcción de una casa en Nador. Su familia le juzgaba negativamente. Era considerado ajeno al grupo tradicional. Sin embargo no ha cambiado su postura. Pero el padre de este hombre se había divorciado cuando él era todavía muy joven, y los suyos le habían abandonado, a excepción de una hermana mayor. Sólo la visitaba a ella cuando volvía en vacaciones. Por lo tanto, su comportamiento atípico se explicaba probablemente por estas vicisitudes pasadas.

En todo caso es excepcional. La mayoría de los emigrantes mantienen el contacto con los que se quedan en su país. Es asombroso ver cómo la *familia* emigrada es considerada como una *entidad*: una mujer que prolonga sus vacaciones en Marruecos mientras su marido «regresa» es «ridícula». En tanto que esposa, debe estar cerca de su marido. El marido y la mujer vienen de vacaciones *juntos* y regresan *juntos*. Desde el punto de vista de los que se quedan, el marido y la mujer vuelven *juntos* a Europa, mientras que en Marruecos el marido sale normalmente *sólo*. Aunque en Bélgica la distancia entre la pareja sea muy grande, y los problemas muy reales, el marido y la mujer se presentan como «más unidos» que antes de emigrar, cuando cada uno pertenecía a su grupo.

Esta colaboración entre hombre y mujer también se manifiesta en los comportamientos de ostentación que adoptan cuando van de vacaciones al país de origen. La mayoría de las celebraciones (bodas, circuncisiones, etc.) se organizan por esas fechas. Los emigrantes celebran estas fiestas de una manera más fastuosa que los demás. Se puede percibir muy claramente un *espíritu de competitividad* entre las diferentes familias. Los emigrantes se distinguen de los otros miembros de su familia o de sus amigos o conocidos; este grupo en general compite a su vez con otros grupos; el prestigio del que se beneficia la familia emigrada surge de nuevo en su entorno y entre sus parientes.

Este proceso se intensifica por las *conversaciones* entre mujeres. En el ámbito del grupo femenino, la emigrante ensalza la vida en Europa en todas sus facetas. Menciona o expone toda una gama de «productos de prestigio» (ropa, comida, utensilios de cocina, etc.), comenta lo fácil que es mantener las casas occidentales, habla de los subsidios familiares, de la suntuosa paga del marido, de los «importantes» estudios de los hijos, etc. Todo lo negativo es pasado por alto.

Por lo tanto, vemos cómo se está construyendo —deliberadamente o no— un *esque-*

ma dualista: Marruecos es defendido en Europa y Europa es defendida en Marruecos. En su base, está la creencia irracional en la riqueza de Occidente; pero para los emigrantes, hay más que eso. Hemos explicado cómo la migración pone en entredicho el sistema tradicional de los límites, hasta tal punto que se crea una zona intermedia entre el mundo de origen y el mundo europeo. La construcción que la migrante beréber hace de su propio mundo difiere de la historia que cuenta en su país. El marido no está al corriente de todo. Por lo tanto, el marido y la mujer son, por así decirlo, empujados el uno hacia el otro, es decir, que otra zona intermediaria, se extiende considerablemente entre el mundo masculino y el femenino.

El matrimonio coopera en la concretización de la imagen esperada. En este sentido, asistimos a una competitividad entre las diversas familias emigradas. En el seno del grupo de los emigrantes, las mujeres son bastante incrédulas en lo que se refiere a sus «construcciones» recíprocas: todas saben de lo que se trata: pero durante la estancia en Marruecos se establece una solidaridad entre ellas. Nunca hemos oído contar a nadie la verdadera situación de otra familia, emparentada o no. Así se perpetúa la discordancia entre las ideas que se hacen los Beréberes de Marruecos sobre la «migración», sobre «Europa», etc., y la realidad de estas.

NOTAS:

1. Las jóvenes llevan también un cinturón que denota la virginidad. Así, tras la boda, el esposo desanuda el cinturón de la recién casada para simbolizar el ritual de paso de virgen a esposa.
2. «Ora afable, ora agresiva, ora cómplice, ora proveedora, ora irónica y ora sincera [la conversación], en todo caso, sola siempre adelante».
3. Se trata de la legislación actual concerniente a la familia.
4. De hecho, más de la mitad de las mujeres beréberes que hemos conocido, esperaban una u otra forma de reacción contra la forma tradicional de vivir, aunque sería necesario observar durante otros cinco o diez años, cómo evoluciona esta estadística, ya que hay que desconfiar de las generalizaciones rápidas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUGHALI, M. (1974). *La representation de l'espace chez le marocain illetre, mythes et traditions orales*. Ed. Anthropos, París.

BOURDIEU, P; SAYAD. (1964). *Le déracinement*, Ed. de Minuit, París.

BOURDIEU, P. (1970). *Zur Soziologie der Symbolisch en formen*. Ed. Suhrkamp, Francfort.

BOURDIEU, P. (1977). *Algérie 60*, Ed. de Minuit, París.

DWYER, D. H. (1978). *Images and Self - Images: Male and Female in Morocco*. New York. Columbia University Press.

GEERTZ, C. (1979). «Suq: the bazaar economy in Sefrou». En: GEERTZ, C. (et al.). *Meaning and Order in Morocco Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEACH, E. (1976). *Culture and Communication: The logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.

MAHER, V. (1974). *Women and Property in Morocco: Their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*. Cambridge: Cambridge University Press.

PITT - RIVERS, J. (1977). *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge.

SAINT - EXUPÉRY, A. de (1948). *Le Petit Prince*. Ed. Gallimard, París.

TILLION, G. (1966). *Le harem et les cousins*. Ed. du Seuil. París

LA VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES EN EL ATLAS

por ELISABETH AIGNESBERGER

1. LOS AIT HADDIDOU Y LOS AIT IZDEG DEL NORTE

Este artículo trata de las mujeres en dos zonas del Atlas Medio en su límite con el Alto Atlas, porque están bien documentadas en lo que se refiere a sus mujeres. Mi propia experiencia de trabajo de campo la realicé entre los Ait Haddidou en el verano del año 1984. A causa de mis problemas de idioma, me limité a registrar principalmente datos sobre trabajos cotidianos de mujeres. Las conversaciones se desarrollaron a través de dos chicas adolescentes que sabían francés y estaban encantadas de acompañarnos, o en otras ocasiones a través de hombres que hablaron francés.

Como resultado más directo de esta investigación, publiqué un artículo para el catálogo de la exposición: «La novia, amada, vendida, cambiada, robada. Sobre el papel de la mujer en la comparación cultural», organizada por el Museo de Etnología de Colonia¹. Al mismo tiempo, se pudo inaugurar una exposición de fotografías en el Museo Etnológico de Barcelona por el fotógrafo que me acompañó, Kim Manresa.

En los años siguientes me dediqué a estudiar la literatura etnográfica sobre mujeres marroquíes y realicé mi tesina en este campo. Entre los libros utilizados figura el de Vanessa Maher sobre una zona del Atlas Medio, colindante con el territorio de los Ait Haddidou². Maher utiliza pseudónimos para garantizar la intimidad de las personas y da el nombre de Akhdar a la capital de los Ait Izdeg del Norte. Se trata de un centro urbano con una población principalmente inmigrante de los alrededores (muchos de ellos/as son Ait Haddidou) y funcionarios que vienen de todo el país.

En 1989, Michèle Kasriel publicó un libro «Libres femmes du Haut-Atlas?», un estudio sociológico de la realidad femenina de los Ait Haddidou³.

Y un etnólogo vienés, Wolfgang Kraus publicó en el año 1991 un estudio sobre la organización segmentaria de los Ait Haddidou en el que pone a prueba las teorías de Ernest Gellner⁴. Kraus realizó su trabajo de campo en los años 1983 y 1985, principalmente en el pueblo de Tabanast.

Los territorios aquí contemplados se encuentran entre 1.700 y 2.300 m de altura entre el Medio y el Alto Atlas. Es una zona con inviernos fríos con precipitaciones, frecuentes inundaciones en primavera, cuando se derrite la nieve, y veranos secos y calientes. Las precipitaciones anuales rondan los 300 mm/m². Se trata de llanuras sin árboles con escasa vegetación.

En la cercanía de los ríos se cultivan cereales, sobre todo trigo y maíz y vegetales para consumo propio y pienso para los animales domésticos (vacas y burros).

Las zonas no cultivables se usan para pasto de ovejas y cabras, generalmente por trashumantes. Esta trashumancia se realiza sobre grandes distancias y con derechos de pasto preestablecidos entre tribus vecinas o segmentos o familias.

Los territorios de ambas tribus se consideraron en los tiempos de antes del protectorado como *bled-es-siba*, lo que significó un alto grado de autonomía de sus linajes a nivel económico y político.

2. ESTUDIAR A LAS MUJERES

Los estudios de género tienen ya una larga trayectoria y hay múltiples enfoques. Voy a presentar aquí simplemente mi manera de acercarme a una realidad para mí ajena. Vamos a centrarnos aquí directamente en las sociedades del Norte de África, que son patrilineales y tradicionalmente segmentarias.

Estratificación entre mujeres

Si intentamos investigar una sociedad concreta desde el punto de vista femenino, quiero decir, desde la realidad que viven las mujeres, tenemos que especificar primero de qué mujeres estamos hablando. Voy a especificar tres aspectos:

1. En un hogar (con orden de residencia patrilocal) viven frecuentemente varias mujeres que tienen la función de esposas, hijas, madres, abuelas, hermanas, en relación a lo que mayoritariamente se considera cabeza de familia, a sus hijos/as, padre o madre, abuelo/a, hermanos/as. Las hermanas tienen derechos a causa de su relación agnática con el hogar. Estos derechos se refieren, por ejemplo, a propiedades o manutención. Lo mismo pasa con las hijas, pero no con las madres y las esposas, que forman parte de otro linaje y frecuentemente siguen teniendo relaciones, derechos e intereses en su grupo agnático.

2. No es lo mismo ser una niña, una adolescente, una mujer recién casada, una mujer con varios/as hijos/as, una mujer divorciada o viuda. Las mujeres experimentan durante su ciclo de vida grandes cambios en lo que se refiere a sus roles, sus posibilidades de influencia y su poder.

3. La estratificación social de la sociedad general (en clases, castas, etnias, razas, linajes o lo que sea, vamos a ver más adelante la estratificación en las sociedades beréberes) influye o determina la vida femenina.

Producción y reproducción. Los trabajos de las mujeres

Segundo, nos interesa la relación de las mujeres individuales con la producción: ¿Qué división sexual del trabajo se da en la sociedad?

Aquí tenemos que preguntarnos también ¿qué mujeres tienen acceso o están obligadas a ciertos tipos de trabajo?, y en relación con la pregunta anterior, se pone la cuestión de los medios de producción. ¿Qué propiedades pueden estar en manos de las mujeres y cuáles lo son efectivamente?

Generalmente se distingue entre producción y reproducción.

El término «producción» es bastante claro, pero con el término «reproducción» tengo mis problemas: se habla de tres tipos de reproducción:

- (a) la reproducción humana o biológica
- (b) la reproducción de las unidades sociales
- (c) la reproducción de la población activa o también se puede decir, sobre todo en términos capitalistas, de la mano de obra.

Pienso que no nos sirve esta distinción, pues en una sociedad en la que la producción para la subsistencia (que no pasa por el mercado, sino que se consume en la misma unidad de producción) tiene una importancia económica primordial, es imposible separar tareas de producción de las tareas de reproducción.

El hogar como unidad de análisis

El hogar es la célula básica de la sociedad. Sus miembros colaboran en la producción, en la reproducción (si queremos utilizar este término), en la socialización y en el consumo. Alrededor del hogar se realiza gran parte de las actividades y tareas de las mujeres. Entonces el análisis del hogar es fundamental en un estudio de género. Sin embargo hay varios problemas:

Varios miembros de un hogar pueden tener obligaciones e intereses fuera de esta unidad (por ejemplo esposas que vienen de otro linaje y siguen teniendo derechos sobre propiedades o que en caso de divorcio van a volver a su patrilinaje). Esto significa, que los objetivos de los miembros de un hogar no siempre son los mismos.

Los esposos de una familia pueden tener fuentes de ingresos separados y no siempre comparten los ingresos individuales, sino los destinan a personas con otro lugar de residencia, por ejemplo a la manutención de padres/madres ancianos/as o hermanos/as que viven en hogares diferentes.

La permanencia en un hogar es frecuentemente de corta duración, sobre todo para mujeres en sociedades patrilocales con un alto índice de divorcio (como es el caso de los grupos que vamos a ver ahora).

Por estas razones, el hogar no se puede tomar como unidad indivisible, porque cada miembro puede tener objetivos opuestos.

Los cambios políticos y económicos

Las sociedades tradicionales están expuestas a cambios a causa de la intervención

de los sistemas estatales y del capitalismo mundial. En las economías de subsistencia se mezclan la agricultura y la ganadería comercial, se introducen nuevas técnicas de producción y con ello especialistas que antes no había. Frecuentemente se crea un proletariado, obligado a migrar. La agricultura de subsistencia se queda en las manos de las mujeres, si éstas no están recluidas.

Sin embargo, la relación entre las migraciones de mano de obra masculina, el trabajo asalariado, la comercialización de productos agrícolas y de ganadería y la nueva diferenciación social requiere un estudio histórico-social de cada caso.

El cambio económico puede cambiar el status de la mujer, su situación laboral, la división sexual del trabajo, su relación con la esfera doméstica, y su dependencia o autonomía. En muchos casos, esta «modernización» ha llevado a hacer invisible los trabajos de la mujer: no suelen aparecer en cifras económicas, al tratarse frecuentemente de trabajos no remunerados, o trabajos destinados a la unidad doméstica, o trabajos no registrados o ilegales (sumergidos).

El poder femenino

Si entendemos la vida social como compuesta por elementos sociales, económicos, políticos e ideológicos, podemos percibir a las mujeres como personas sociales dentro de las formaciones concretas de la sociedad. Y las mujeres participan activamente en la creación y recreación de la sociedad. Por esto, entiendo que manejan autoridad, fuerza y poder, también en las culturas en las que se excluye a las mujeres de roles políticos importantes.

Las mujeres desarrollan estrategias con objetivos a corto y a largo plazo que pueden ser conscientes o relativamente inconscientes. Moore equipara las estrategias de las mujeres con las estrategias de las clases débiles⁹. Se puede tratar de una resistencia, el negarse a trabajar, a mantener relaciones sexuales, a difundir rumores acerca de la pareja, etc. Y estas estrategias tienen una utilidad limitada, porque se corre el peligro de perder todo, en estos casos: de causar el divorcio. Entonces, para ser estrategias eficaces, se debe evitar la ruptura total.

El análisis de estas estrategias que no llegan a romper relaciones sociales, productivas o reproductoras es sumamente difícil: no se manifiestan de manera abierta, parecen ineficaces y desorganizadas, y sin embargo tienen una importancia social grande.

3. LA ORGANIZACIÓN TRIBAL

Aunque hablamos de sociedades igualitarias, no todas las personas que forman parte del sistema tienen los mismos derechos y obligaciones. No voy a repetir aquí lo que es una sociedad segmentaria, porque muchos autores lo especifican mucho mejor. Me voy a centrar en unos aspectos de especial relevancia para la vida de las mujeres:

Tradicionalmente existe una estratificación social por varias razones:

a) Los beréberes «blancos» forman el centro de la sociedad con plenos derechos, mientras los Haratin se consideran descendientes de antiguos esclavos y generalmente no tienen acceso a propiedades inmuebles; los judíos (hoy en día casi inexistentes)

dependían directamente de la protección de beréberes blancos y los Shurfa, descendientes del profeta, que tenían funciones especiales en la vida social. Estos grupos sociales suelen ser endógamos.

b) Dentro de los linajes de los beréberes blancos hay segmentos que están menos integrados que otros, lo que se manifiesta por ejemplo en una mayor endogamia, o en el hecho de que los miembros de estos segmentos aceptan trabajos remunerados, mientras en las capas igualitarias, nadie vende su trabajo a otro, sino que se colabora en los trabajos de todos sin remuneración. El acceso a propiedades comunes se regula con la pertenencia a estos segmentos. Vamos a volver a este tema más adelante.

c) Personas mayores, hombres y mujeres, disfrutaban de gran respeto por parte de los más jóvenes, y de más derechos y responsabilidades. Por lo que se refiere a mujeres, no sólo guían a las mujeres más jóvenes de su casa, sino que determinan gran parte de la vida de sus hijos y sus hijas, por ejemplo la selección de la esposa o del esposo.

d) En el fondo no hace falta hablar de la importancia del sexo de las personas, pero creo útil recordar que la vida de una persona está predeterminada por el sexo al que pertenece.

El acceso a los medios de producción

Para poder entender la situación femenina debemos conocer la relación de las personas con los medios de producción. Los Ait Haddidou conocen la propiedad colectiva, que puede ser del pueblo o de un segmento de la tribu. Las unidades que componen el pueblo o el segmento tienen todas los mismos derechos al tratarse de una sociedad igualitaria. Cada cabeza de familia tiene acceso a estos recursos en su función de representante de una unidad doméstica, y no como individuo. De hecho pierde este derecho, cuando emigra, por ejemplo. Estas propiedades quedan estables a través de las generaciones. No se dividen entre herederos/as⁶.

Las propiedades de las familias, sin embargo, se manejan de otra manera. Son propiedades privadas, que se pueden comprar y vender, aunque no se suele hacer a menudo. Se dividen cuando un hijo forma una unidad doméstica independiente. Entonces el padre separa la parte de este hijo de sus propiedades, y puede quedarse con el resto de sus bienes, que más adelante van a heredar los otros hijos y una parte para sí misma y media parte para cada hija. Las hijas no pueden exigir su herencia al casarse. Sin embargo conservan derechos sobre parte de la cosecha y vuelven en caso de divorcio —que es muy frecuente— a la casa paterna, donde siguen teniendo derecho a hospedaje y manutención.

Las leyes de herencia son claras, pero la realidad impide que las hijas lleguen a ser propietarias en la mayoría de los casos. Se llega a un acuerdo para que las propiedades queden en manos del linaje. Como los futuros herederos o herederas de las hijas no pertenecerán al mismo linaje, se evita que hereden.

4. LA VIDA COTIDIANA EN EL MEDIO RURAL

Los Ait Haddidou son una tribu berberófona con alrededor de 12.000 personas viviendo en su territorio tribal, el «cercele d'Imilchil» en la provincia de Errachidia. Este territorio se encuentra entre 2.000 y 3.000 metros de altura. Sus pueblos se sitúan

a las orillas de los ríos, sobre todo del Assif Melloul. Se trata de 21 pueblos que tienen entre 400 y 1.600 habitantes.

En las cercanías de los ríos se encuentran los campos de regadío, de alrededor de 13.000 hectáreas para unas 2.000 familias. Más alejados de los ríos, los campos de secano no se utilizan desde hace varios años a causa de la sequía.

Las precipitaciones de la zona son escasas: entre 200 y 400 mm al año. Con tan pocas lluvias y tanta altura la agricultura permite el cultivo de pocas plantas resistentes para el autoconsumo y el paisaje está sin árboles.

La fuente económica más importante para los Ait Haddidou son sus rebaños de ovejas y cabras, que llevan en trashumancia de los pastos más altos en verano a pastos más bajos en el norte o en el sur, parcialmente en territorios de otras tribus. Los movimientos de los rebaños giran alrededor del punto fijo que representa el domicilio de la familia en uno de los pueblos en el valle.

Los productos de los campos cultivados se destinan principalmente al autoconsumo, mientras los rebaños se venden en los mercados. Antiguamente, la trashumancia se realizó con toda la familia, mientras en la actualidad, la mayor parte de la población se queda en los pueblos y los rebaños son acompañados por pastores solos.

Hay mujeres que se niegan a participar en la trashumancia por las condiciones materiales de la vida en las tiendas. De todas maneras disminuyó considerablemente el precio de los animales en el mercado, por lo que se redujo el tamaño de los rebaños y como consecuencia aumentó la pobreza en la zona y llevó a un alto número de emigración.

Rebaños pequeños se quedan en la cercanía de los pueblos, acompañados por un niño o una niña de la familia.

Gran parte de los rebaños se vende en el mercado principal del año, en el Agdoud d'Ait Ameer a finales de verano, pues no existen bastantes pastos para el invierno, cuando todo el territorio está cubierto por una capa de nieve. Este Agdoud es la fiesta principal de la tribu con un alto valor simbólico, al reunir a gran parte de los miembros de la tribu y a algunos forasteros.

El ciclo de vida de las mujeres en el campo

Voy a presentar la vida femenina en los hogares según la etapa del ciclo de vida de cada mujer, miembro de la familia, concentrándome en sus trabajos y obligaciones.

1. La niñez:

No hace falta especificar que todas las tareas relacionadas con el cuidado de niños y niñas pequeños/as están en manos de mujeres. El cuidado de bebés es un trabajo para niñas muy pequeñas: a los seis años, más o menos, una niña es ya considerada capaz de ocuparse temporalmente de un bebé. Lo lleva en la espalda, cuando está jugando o realizando otras tareas.

Al mismo tiempo ya se integran en tareas domésticas de todo tipo (lavar la vajilla, llevar vacas y mulos al campo, buscar agua en el río, todos los trabajos en la casa), y pocos años más tarde en el cuidado de rebaños de ovejas en las cercanías de los pueblos. El ideal de las familias es que los niños -varones- cuiden a los animales, pero éstos

frecuentemente están en el colegio u ocupados con otros trabajos, así que también las niñas se ocupan de ellos. Se debe tratar de pequeños rebaños que se pueden tener en las cercanías de los pueblos para poder volver a casa por la noche. Los grandes rebaños, que se pastorean en los pastos más alejados, son cuidados por pastores trashumantes, que viven en tiendas, a grandes distancias de su domicilio habitual.

En el año 1984 había en todo el territorio de los Ait Haddidou un total de 500 niños y niñas estudiando la enseñanza primaria. Sin embargo de estos 500 sólo 24 eran chicas y prácticamente todas ellas de Imilchil.

Generalmente no se percibe ninguna necesidad en mandar a las niñas al colegio, ya que ellas pueden aprender todo lo necesario en su domicilio por parte de otras mujeres. Con ello se impide que las mujeres jóvenes quieran romper con el estilo de vida tradicional, porque son incapaces de independizarse económicamente.

2. *La adolescencia:*

La iniciación en las tareas domésticas se hace de manera continua, conforme la niña crece. Consiste en separar el trigo, molerlo, amasar el pan, cocerlo, buscar agua en la fuente o en el río, lavar la ropa en el río, cortar pienso para los animales domésticos, traerlo a casa, preparar las comidas, ordenar la casa, hacer mantequilla, y un gran número de otras tareas según la familia y la época del año.

Las adolescentes de los Ait Haddidou se casan a una edad muy temprana, pero la primera boda es más bien un trámite que acaba frecuentemente en la vuelta de la joven a su casa paterna. No implica ninguna transacción económica y el divorcio es su desenlace esperado. Los esposos son determinados por padres y madres y la novia y el novio disfrutan de las ceremonias en su honor. La virginidad es importante, pero se considera como asunto privado. No se enseña la ropa manchada a los participantes de las fiestas.

3. *La joven esposa:*

El matrimonio es de capital importancia para las mujeres. Ella no recibe tradicionalmente ninguna herencia de su padre, lo que contradice al Corán. Y los derechos de uso de las propiedades comunes de su linaje o familia agnaticia disfrutan sólo los cabezas de familia, pero no ellas. Es imposible que una mujer respetada viva sola. Ella es mantenida por su esposo y en algunos casos (como por ejemplo enfermedad) ayuda su familia agnaticia.

La joven esposa es dominada por su suegra, que tiene muy mala fama, como suele pasar con las suegras en muchas culturas. Su función es controlar a la intrusa, porque así se considera a la joven casada, y cuidar que su presencia no perjudique a la familia agnática y sobre todo a su hijo.

Hasta tener el primer hijo/a la posición de la esposa es muy insegura. De hecho, ella puede volver a su familia de origen y exigir el divorcio. Pero una vez que tiene hijos/as, se estabiliza su rol en la nueva familia, y el divorcio iniciado por ella, es menos frecuente.

Las mujeres de los Ait Haddidou no están recluidas, ya que realizan gran parte de sus trabajos domésticos fuera del domicilio (trabajar en los campos, buscar leña). Además visitan frecuentemente a sus familias de origen, sobre todo a sus madres, incluso

diariamente, cuando viven en el mismo pueblo o muy cercano. Si la distancia es más grande, se pueden quedar hasta varias semanas en su pueblo de origen.

Entre las tareas que les ocupan muchas horas, están todos los procesos de la preparación de la lana hasta tejer las mantas con que se cubren.

4. Madres:

Mujeres con hijos o hijas consiguen un status superior en su nueva familia. Se considera, que ya tienen más lazos con su actual matrimonio que con su familia de origen. El peligro de ser repudiado por infertilidad desaparece y las mujeres se sienten más seguras en su familia política. Es de importancia fundamental para su futuro que tengan hijos varones, porque las hijas van a salir de la familia agnaticia al casarse en un futuro no muy lejano, mientras los hijos varones estarán siempre disponibles y obligados a cuidar materialmente de sus madres. Ellos serán los herederos de los bienes del cabeza de familia y de los derechos sobre bienes comunes, del linaje o del pueblo.

Así que, en el caso que una mujer se quede viuda, puede seguir viviendo en la casa conyugal y administrando los bienes heredados por sus hijos. Una mujer viuda sin hijos varones vuelve normalmente a su familia de origen e intentará casarse otra vez. Sus hijos pertenecerán a la familia agnaticia del difunto marido y serán cuidados por familiares de ésta.

La poligamia es posible, pero no usual. Las mujeres de los Ait Haddidou son demasiado orgullosas e independientes. La costumbre no les obliga a aceptar una situación familiar que no les conviene, al estar autorizadas a exigir el divorcio, si no quieren seguir viviendo en su familia política. En estos casos vuelven a su familia de origen y esperan que el marido empiece con los trámites legales.

El divorcio es muy usual. Muchas mujeres y más hombres se casan repetidas veces. Como ya hemos dicho, el primer matrimonio acaba casi siempre en divorcio. Los siguientes matrimonios se rompen, si no se consigue tener hijos varones en relativamente poco tiempo, o en los casos en que la madre del marido convive con la joven pareja, y la recién casada y su suegra no se entienden bien. No existe ninguna valoración negativa acerca del divorcio, como se observa por ejemplo en las ciudades marroquíes.

5. La suegra:

Otra etapa del ciclo de vida empieza cuando el primer hijo varón se casa y la joven esposa vive en la misma casa o en una casa cercana. El respeto de un hombre a su madre es absoluto. Generalmente, vive la familia nuclear en una unidad doméstica. Sin embargo existe la obligación de mantener a personas mayores hasta el final de su vida.

La elección de la esposa y parte de los rituales realizados antes de finalizar el matrimonio son responsabilidades de la madre. Sin su consentimiento no se puede celebrar ninguna boda. También segundas nupcias o consecutivas, dependen de su visto bueno. Los jóvenes son muy conscientes de esta dependencia suya y se atienen a la voluntad de sus madres.

Las madres (y también los padres) son mantenidas hasta el final de sus vidas por los hijos varones que heredan los medios de producción, en este caso los campos y los derechos a pastos comunales de la familia agnaticia. Según la legislación islámica, las

hijas heredan la mitad. Sin embargo, ellas raramente exigen su parte legal, sino que la dejan en manos de los hermanos, probablemente no totalmente desinteresadas, sino como garantía de disponer de medios económicos en caso de divorcio.

Mujeres con hijos casados disfrutan de gran autoridad en el área doméstica. Ellas controlan la despensa y los gastos de la unidad familiar y las tareas domésticas y otras actividades de todos los miembros femeninos de la unidad doméstica. Este hecho también se da cuando los hijos casados no comparten la misma vivienda con su madre, porque la colaboración entre las personas que comparten los medios de producción es muy estrecha. La explotación de los recursos está basada en un sistema de colaboración mutua, para los trabajos que necesitan varias personas o animales. Sólo en pocos casos se suele emplear a personas que no estén integradas en el sistema segmentario. Eso es válido tanto para tareas femeninas como masculinas.

Las mujeres consideran las tareas domésticas que se realizan dentro de la casa, como propias de ellas. Pero cuando tienen que salir de casa, distinguen entre las directamente relacionadas con la casa (como lavar la ropa, buscar agua, o cortar la hierba para los animales domésticos) y otras tareas que valoran negativamente, por ser trabajos ajenos (como esparcir el estiércol, recoger raíces, cosechar trigo y cebada, trillar y ventear, transportar el grano y la paja al granero, buscar leña y rastrojo para cocinar y calentar). Todos estos trabajos menos valorados, son trabajos que no se realizan diariamente, sino sólo en ciertas épocas del año. Esto significa que son una carga extra durante algunas semanas o algunos días. Hay una tendencia a minimizar estos trabajos por parte de las mujeres en la medida de lo posible. Por ejemplo, en Imilchil, hay familias que compran la leña, arriendan los campos y consiguen así la reducción de sus mujeres a las tareas propiamente domésticas, no «productivas». Con esta tendencia siguen el ejemplo de los Ait Sokhmane, donde las mujeres no realizan trabajos fuera de casa. Con ello se acentúa la dependencia económica de las mujeres respecto de sus maridos.

Al mismo tiempo se observa una mayor intervención estatal en la educación y en asuntos de la salud. Con ello las mujeres pierden parte de sus funciones en el marco de la familia. Los hombres se integran cada vez más en el sistema de producción para el mercado o comienzan un trabajo asalariado. La sociedad de consumo está en auge.

Para dar un ejemplo, se puede hablar de los cambios en la forma de vestir en las mujeres. Tradicionalmente ellas se hicieron las mantas, y parte de la otra ropa. Hoy en día llevan jerseys, encima vestidos estampados y siguen llevando las mantas cuando hace frío. Así gran parte de la ropa se compra en los mercados, con consecuencias nefastas para las personas que se dedicaron a tejer, teñir telas e hilos y hacer la ropa.

Otro ejemplo son los tatuajes tradicionales de las mujeres. Las chicas jóvenes no se dejan tatuar.

5. LA VIDA EN UN CENTRO URBANO

Para profundizar más en el tema de lo que significa la intervención estatal, el capitalismo, el cambio en el sistema económico para las mujeres, voy a dar un salto a los Ait Izdeg del Norte, que viven en una zona colindante, pero más al Este, en una falda del Medio Atlas.

Muchos/as habitantes de esta zona son inmigrantes de los Ait Haddidou, que se

mudaron allí, normalmente a causa de una catástrofe natural, como son las inundaciones frecuentes, que destruyen campos y bienes durante las primaveras. Me refiero a datos recogidos por Vanessa Maher a principios de los años 70, es decir de 10 a 15 años antes que los datos de los Ait Haddidou aquí expuestos.

Los Ait Izdeg viven en un territorio con un clima y unas condiciones ecológicas parecidas a las antes expuestas. Su base económica es la agricultura, la ganadería y —aquí hay una diferencia con los Ait Haddidou— las minas cercanas. Estas minas permiten a algunos hombres un trabajo asalariado, con lo que salen del esquema de igualdad beréber. La diferencia más grande, sin embargo, es la existencia de un centro urbano, Akhdar, que ofrece trabajo remunerado a personas especializadas en oficios modernos, con lo que atrae a inmigrantes de otras zonas de Marruecos (soldados, funcionarios, comerciantes).

La historia de esta zona coincide también con el «cercle d'Imilchil». Antes del protectorado formaba parte del *Bled es Siba*, que no estaba controlado por el Makhzen; se «pacificó» por los franceses, que dificultaron la trashumancia y obligaron con ello a que gran parte de la población se convirtiera en agricultores o asalariados, frecuentemente en territorios poco aptos para la agricultura. Al empezar la explotación de las minas en la zona de Akhdar, los franceses ofrecieron algunos puestos de trabajo a la población indígena.

Voy a centrarme en dos aspectos en lo que se refiere a la vida femenina: primero a asuntos relacionados con el matrimonio, porque la convivencia conyugal experimenta un cambio fundamental a causa de cambios en la explotación de recursos por la población y una influencia de otra cultura, la cultura de las grandes ciudades, en este caso bastante dominante. El segundo aspecto es la educación escolar de las hijas.

Cuando Vanessa Maher estudió Akhdar, la ciudad tenía unos 9.000 habitantes. Es el centro administrativo y escolar del «cercle». De hecho se trata de una creación del protectorado, porque los franceses convirtieron en 1917 una aldea de unas 30 unidades domésticas en un «poste» militar y administrativo.

Hoy en día, la mayor parte de ocupaciones que necesitan una formación está en manos de inmigrantes de otras zonas marroquíes. Estas personas y sus familias representan el «Makhzen» y la cultura dominante cuya lengua es el árabe. Esta élite impone valores culturales en la ciudad, a causa de su dominación política y económica.

Puestos de trabajo menos significantes están ocupados por personas de los alrededores del Atlas y del Tafilalet. En muchos casos se adaptan a la vida urbana copiando comportamientos árabes, por ejemplo la lengua: en muchos casos, la segunda generación habla el beréber de manera rudimentaria.

Las personas que viven en la ciudad están fuera del sistema tradicional de producción, basado en un sistema segmentario de propiedades y colaboración mutua. Como en los últimos años han bajado los precios de los productos agrícolas, muchas personas buscan una fuente de ingresos independiente de los recursos tradicionales. Sin embargo, el sistema económico actual, sólo permite a muy pocos el acceso a puestos de trabajo remunerados y con cierta estabilidad. En esta situación, las personas con ingresos más o menos fijos, disfrutan de un status muy especial. Está mal visto que las mujeres se dediquen a un trabajo asalariado.

Los funcionarios, comerciantes, soldados, policías, etc. pueden ofrecer a una posible esposa y a su familia agnaticia una vida relativamente atractiva. Las mujeres ya

no tienen por qué trabajar las tierras, cuidar los animales domésticos, y disfrutan de las comodidades urbanas, como es la red de agua, si no en la casa, por lo menos más cerca. Como consecuencia de este bienestar material, suelen pagar para la mujer una dote '*lhenna*' (árabe) o '*tamendilt*' (beréber): consiste en vestidos para la novia y provisiones para la boda. Además se paga el *sdaq* una cantidad de dinero en efectivo, que la mujer gasta en muebles y objetos para la casa. Y otra cantidad preestablecida, que se paga a la mujer en el caso de divorcio.

Esta dote es muy importante para el futuro de la mujer. Suele estar bien vista por los familiares de ella, porque se considera que reemplaza la obligación familiar de mantenerla en caso de divorcio. Los lazos con la hija casada se disuelven, la recién casada se identifica más con su familia política a la que pertenece a partir de la boda. Efectivamente, el marido intenta obtener más control sobre su mujer, regula sus movimientos e impide visitas a sus familiares agnáticos según sus propias convicciones. Muchas de estas mujeres viven recluidas totalmente, lo que les causa un estrés emocional, al estar separadas de sus redes de apoyo y colaboración habituales.

Como se pierden los lazos y los derechos con la familia de origen, disminuye la frecuencia de divorcio. Una mujer que ha recibido la dote, renuncia con ello a su herencia o a sus derechos de manutención. Establece más lazos con la familia de su esposo, sobre todo con las parientes femeninas. Maher destaca en su estudio, que estas mujeres aguantan mucho más que mujeres de bodas tradicionales (significa aquí sin dote). Malos tratos por parte del marido y problemas económicos no llevan automáticamente al abandono del matrimonio por parte de la mujer.

No todas las bodas urbanas se realizan con dote. Los inmigrantes recién llegados siguen la tradición beréber donde el matrimonio no significa ninguna transacción económica. En estos casos, se observa, que las mujeres se divorcian menos, al depender más de su matrimonio a nivel económico y social que de su comunidad de origen. Sin embargo los divorcios iniciados por los hombres son iguales.

La reclusión de las mujeres tiene dos aspectos fundamentales:

a) No salir de casa, significa no estar obligada a trabajar en el campo, lavar la ropa en el río, ir a por agua, etc. Entonces se interpreta de manera positiva por las personas afectadas y su alrededor. Se considera como una suerte que una mujer se pueda permitir el lujo de estar todo el día en su casa, sin tener que participar en trabajos duros.

b) La realidad del aislamiento tiene otra cara. Las mujeres están solas durante muchas horas del día y no tienen tanto trabajo en la casa, sobre todo antes de tener a su primer hijo/a. Disponen de una mujer que les hace los trabajos de fuera de casa, como lavar la ropa, comprar, etc. Las compras las realiza frecuentemente el marido. Si las familias de origen no viven cerca, no reciben casi visita y pierden sus relaciones sociales anteriores. En muchos casos acaban con depresiones u otras enfermedades psíquicas.

Así pues, podemos resumir que la situación económica y social de las mujeres determina la estabilidad de los matrimonios. Mujeres inmigrantes en la ciudad, están separadas de sus redes y pierden su independencia económica al no poder volver con facilidad a su familia agnática, o pedirles ayuda económica. Además, al no realizar trabajos agrícolas, no tienen derechos sobre parte de la cosecha. Sin embargo el status de mujer urbana y recluida es más valorado que el de las mujeres en las zonas rurales.

La situación de los hombres es muy diferente. Ellos controlan los bienes, venden su fuerza de trabajo, si pueden, y basan su identidad social en su patrimonio personal, su capacidad de participar en el mercado laboral y por último por su status en la familia. El sistema económico actual fomenta cada vez más la importancia del patrimonio, de la formación profesional y exige un alejamiento de las exigencias del parentesco.

Las mujeres sin embargo, operan en un marco totalmente diferente al no tener acceso a la economía de mercado. Tener un puesto de trabajo remunerado está mal visto. Actúan dentro de sus relaciones adscritas y de relaciones de patrón-cliente. Estas redes determinan su trabajo cotidiano, el empleo del tiempo, desplazamientos, etc. Aquí aparece un conflicto con los intereses del marido, que quiere reservar los recursos de la unidad doméstica para su propia red de apoyo, o en productos de consumo que aportan prestigio. Si el marido consigue limitar el radio de acción de su mujer (significa, restringir sus contactos con parientes o mujeres de la misma zona de la que viene su esposa) o si la mujer ya tiene varios hijos, entonces dominan los intereses de uno de los esposos, o los esposos tienen los mismos intereses.

La actitud de los habitantes urbanos con la educación de las hijas sigue siendo contradictoria. Debemos recordar, que la institución de la enseñanza, se relaciona - en la mente de la población - con las otras instituciones del Makhzen, sumamente represivas, como son los funcionarios de hacienda, los soldados y los policías. Esta percepción crea un rechazo inconsciente. Al mismo tiempo, realzan todos que las personas con más formación oficial tienen más posibilidades en el mercado de trabajo actual. Reconocen la necesidad de disponer de unos conocimientos básicos en la vida moderna por lo menos en lo que se refiere a los hijos varones. Sin embargo, las necesidades económicas de cada unidad familiar pesan más en un momento de necesidad de mano de obra.

En lo que se refiere a la escolarización de las hijas, este segundo punto gana casi siempre. La necesidad de ayuda doméstica, se da en casi todas las familias. Además, se teme por el honor de la familia. La educación extrafamiliar se equipara a dar posibilidades de que la adolescente pierda su virginidad antes de contraer matrimonio. Y en la virginidad de las mujeres reposa el honor de los miembros masculinos de la familia. No solamente la pérdida real de la virginidad influye sobre el honor, sino también la exposición a un peligro de este tipo, que es en el fondo cualquier salida del domicilio, dando igual por qué razón.

En los colegios de educación primaria urbanas hay una niña por cada tres niños. En la educación secundaria el porcentaje es mucho más pequeño. La opinión dominante es que las mujeres deben saber cocinar y llevar hijos sobre la espalda. Sin embargo, la educación oficial aumenta el valor de las adolescentes en términos económicos: saber como llevar una casa moderna, coser, hacer punto, cocinar cuidando las propiedades alimenticias de los ingredientes (las vitaminas), escribir, calcular, poder manejar recetas médicas. Pero aquí se acaba. Por esto la mayor parte de los padres modernos sacan a sus hijas del colegio, después de la enseñanza primaria.

Aparecen contradicciones. Los hombres jóvenes buscan a mujeres instruidas, sin embargo, temen por su independencia política y económica. Se dan casos de hombres que impiden la educación de sus hermanas, pero buscan para sí mismos una mujer instruida.

En el marco de las familias se observa que la hija mayor frecuentemente no puede

asistir al colegio porque se necesita de su ayuda para el cuidado de la casa y de los hermanos pequeños. Sin embargo la segunda hija sí que asiste. La tercera depende de las necesidades familiares y la cuarta otra vez disfruta del colegio. A las niñas les gusta asistir a las clases. Lo viven como un cambio en su rutina diaria de las tareas de casa.

6. CONCLUSIONES

En este artículo he intentado exponer cómo el sistema económico, la estructura social y la ideología dominante influyen en la vida de mujeres. Quería hacer ver los trabajos de las mujeres en el contexto de una sociedad tradicional relativamente intacta, pero también en pleno cambio y lo he complementado con las experiencias de mujeres que se adaptan a otros ideales culturales, y cómo estos ideales culturales disminuyen el radio de actuación no solamente físico, sino en todos los aspectos de estas mujeres.

De una integración plena en su familia agnaticia, que les garantiza siempre una subsistencia, pasan a la dependencia de un marido, que tiene el derecho de repudiarla cuando quiera, con una compensación que no les permite una vida digna.

La integración en el mercado laboral moderno les está prohibida, no sólo por las normas de comportamiento femenino, sino por su falta de formación profesional. Y como vemos en todos los estudios, se sigue impidiendo que la mayoría de las muchachas reciban una formación adecuada, que les pueda permitir una independencia económica de sus maridos u otros tutores. De todas maneras, la situación económica de la zona y de todo el país no permite el acceso al mundo laboral a la mayor parte de las personas adultas. Se conserva un segundo canal de acceso a recursos a través de redes de parentesco y de patrón. Sobre todo para las mujeres, estos caminos de cooperación y de intercambio de materiales y de trabajo son básicos. La inestabilidad de los matrimonios, junto a la subordinación femenina no permite una relación de confianza. Las mujeres están continuamente buscando aumentar su seguridad personal: transforman sus ingresos en oro, por si acaso quedan divorciadas o viudas. Su dependencia y su inseguridad causan a veces un comportamiento irresponsable.

NOTAS

1. Völger, Gisela y Karin von Welck (eds.).1985. *Die Braut. Geliebt - verkauft - getauscht - geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich*. Rautenstrauch-Joest-Museum Köln. Tomo II, p.670-675 y XX-XXI entre p. 448-449.
2. Maher, Vanessa. 1974. *Women and Property in Morocco. Their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*. Cambridge University Press, Cambridge.
3. Kasriel, Michèle. 1989. *Libres femmes du Haut-Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc*. París: L'Harmattan.
4. Kraus, Wolfgang. 1991. *Die Ayt Hdiddu. Wirtschaft und Gesellschaft im zentralen Hohen Atlas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
5. Moore, Henrietta L. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra. p. 213.
6. Kraus, Wolfgang. 1991. op. cit, p. 58-64.

ALGUNOS APUNTES EN TORNO AL *STATUS* SOCIO-JURÍDICO DE LA MUJER BERÉBER DE KABILIA¹

por CARMELO PÉREZ BELTRÁN

No todos los territorios por donde el islam se ha ido expandiendo han acatado y asumido todos sus preceptos tanto religiosos como sociales y jurídicos, sino que, por el contrario, vastas religiones sólo han aceptado del sistema islámico algunos dogmas puramente religiosos, mientras que en el plano socio-jurídico han continuado apegados a sus costumbres y tradiciones ancestrales. Tal es el caso del norte de África y, en particular, de Argelia, cuyas zonas beréberes continuaron durante siglos aplicando sus normativas particulares, más próximas a las costumbres preislámicas que a los preceptos coránicos.

Entre las zonas beréberes de Argelia, destaca por su extensión y características peculiares, Kabilia. Kabilia es una región de elevadas montañas situada al nordeste del país, formando parte del llamado Tell argelino. Su clima se caracteriza por el alto grado de humedad que, junto con la altitud, han favorecido la proliferación de extensas superficies de bosques, poblados principalmente por cedros, alcornoques y encinas en las zonas más elevadas, y olivos e higueras en las altitudes medias.

La confluencia de todas estas condiciones (elevado relieve, humedad, vastos bosques) han hecho de Kabilia un medio aislado y poco accesible gracias al cual la etnia beréber ha podido conservar su lengua, su organización social y sus costumbres ancestrales.

Las creencias religiosas de Kabilia se encuentran a caballo entre la dogmática islámica y la pietística popular basada en la veneración a los numerosos santos y santas de la región, para lo cual se desarrollaron numerosas cofradías, *marabut* o *surfa'* cuyos líderes desempeñaron una importantísima labor social y política.

Además de esto, la religión en Kabilia se entremezclaba con rituales mágico-religiosos cuyas creencias giraban en torno «a la existencia de fuerzas maléficas o benéficas íntimamente unidas a la existencia de los hombres».²

Por otro lado, su organización socio-legal estaba basada en el derecho costumbrista que de forma oral era transmitido de generación en generación, aunque en épocas más tardías algunas tribus lo habían perpetuado por escrito en forma de *qanun*, o sea, en listas de infracciones con su sanción correspondiente.

Llegado a ese punto, es necesario apuntar que las leyes beréberes de Kabilia fueron creadas por los hombres y al servicio de ellos y no poseían ese carácter divino e inmutable que pudiera tener la ley islámica. Por consiguiente, cualquier aspecto jurídico podía ser fácilmente modificado si la tribu o la comunidad así lo creía conveniente para el mejor funcionamiento de la sociedad.

Esta justicia laica era impartida por la «asamblea de ciudadanos» (*tayma'it; arab.yama'a*³). En teoría, la *yama'a* estaba formada por todos los habitantes varones mayores de edad, pero en realidad las decisiones eran controladas por una especie de oligarquía compuesta por los más ricos e influyentes de las tribus.

El *status* de la mujer de Kabilia, objeto de nuestro estudio, es muy inferior y desventajoso con respecto al del hombre e incluso, es aún peor que el de su compañera, la mujer regida por la ley musulmana en su interpretación maliki. Esto es debido a varias razones, entre las que podemos realizar las siguientes:

- La mujer de Kabilia se encuentra sujeta a una férrea estructura tribal, patriarcal y agnaticia en donde sólo cuentan los varones a través de los varones.

- En estas regiones han pervivido una serie de costumbres y tradiciones preislámicas que, puestas al servicio del hombre, suponen una total discriminación para las mujeres.

- Las leyes, como hemos apuntado anteriormente, poseen un carácter exclusivamente laico, con lo cual la sociedad detentada por el hombre puede manejarlas, cambiarlas o disfrazarlas según sus intereses.

A lo largo de este estudio nos ocuparemos de analizar más detalladamente algunas instituciones del derecho costumbrista de Kabilia en relación con la mujer, comparándolas, en la medida de lo posible, con la normativa coránica existente en el resto de Argelia; derecho costumbrista que estuvo en vigor hasta mediados del presente siglo, fecha en que los franceses introdujeron en estas zonas un estatuto personal único para todos los argelinos basado en la ley islámica, pero con algunas innovaciones procedentes del Código Civil francés.

LA EDAD DE MATRIMONIO Y EL DERECHO DE YABR

El matrimonio en la sociedad de Kabilia, al igual que ocurre en toda la sociedad árabe, se ha llegado a convertir en una obligación para todo hombre y, especialmente, para toda mujer: «sobre el matrimonio y la familia reposa, en efecto, la fuerza del grupo y de la tribu; casarse y formar una familia es para el habitante de Kabilia, una necesidad social»⁴, hasta el punto de que la única finalidad de la mujer ha sido el matrimonio y la procreación.

Sin embargo, el matrimonio no es algo que se pueda dejar al libre albedrío de la mujer, sino que, ante todo, es un asunto de la familia, de la totalidad de la tribu. De este modo, existe una institución en esas sociedades tribales llamada derecho de *yabr* me-

dian­te la cual el jefe o padre de la familia posee la au­to­ri­dad de ca­sar a la hija con el es­po­so que él elija y a la edad que él con­ven­ga. La mu­jer será en­te­ga­da a aque­l que su pa­dre con­si­de­re me­jor pos­tor por su *status* so­cial, eco­nó­mico, etc.

El de­re­cho de *yabr* no es una in­sti­tu­ción pro­pia ni ori­ginal de la so­cie­dad de Ka­bi­lia. Se tie­ne re­fe­ren­cia de ella des­de la épo­ca pre­is­lá­mica y el de­re­cho mu­sul­mán lo re­to­mó y re­glamen­tó como al­go pro­pio.

En la ley is­lá­mica del res­to de Ar­ge­lia, ba­jo la in­ter­pre­ta­ción ma­li­ki, el de­re­cho de *yabr*⁶ subsiste para el va­rón ha­sta la pu­ber­ta­d, fe­cha a par­tir de la cual su opi­ni­ón so­bre la elec­ción de la es­po­sa es im­pres­cin­dible. Por su parte, la mu­jer mu­sul­mana no es­ca­pa­ba a este de­re­cho del pa­dre ha­sta la pér­di­da de su vir­gi­ni­dad de for­ma lícita, es decir, ha­sta su pri­mer ma­tri­mo­nio.

Esta nor­ma­ti­va va­ría al­go res­pec­to a la so­cie­dad be­ré­ber. El hom­bre de Ka­bi­lia no se en­con­tra­ba su­je­to al *yabr*⁶ de de­re­cho, aun­que de he­cho se so­me­tie­ra a la vo­lun­tad fa­mi­liar. La si­tuación de la mu­jer era muy di­fe­ren­te a la del va­rón pues sol­te­ra, re­pu­diada o vi­dua no es­ca­pa­ba nun­ca del de­re­cho de *yabr*, de tal for­ma que sien­do vir­gen era ca­sa­da muy jo­ven sin con­tar con su opi­ni­ón y si, por ca­su­alidad en­viudaba o era re­pu­diada, de vuel­ta al do­mi­ci­lio pa­ter­no, se­guía su­frien­do la au­to­ri­dad ejer­ci­da por el pa­dre, el cual po­día en cual­quier mo­men­to vol­ver­la a ca­sar sin con­tar con ella.

Exis­ten va­rias ra­zo­nes de fon­do que han con­tri­bui­do a la re­glamen­ta­ción y per­pe­tuación de esta in­sti­tu­ción que tan­to ha con­tri­bui­do a la dis­cri­mi­nación de la mu­jer, pe­ro es­pe­cial­men­te po­dría­mos se­ña­lar dos:

– Mo­ti­vos eco­nó­mi­cos. El de­re­cho de *yabr* per­mite al pa­dre o tu­tor ma­tri­mo­ni­al ca­sar a la hija con aque­l que con­si­de­re más a­pro­pia­do para sus in­te­re­ses so­cia­les o eco­nó­mi­cos o con aque­l que con­tri­bu­ya con una dote más ele­va­da.

– Mo­ti­vos de ho­nor. En una so­cie­dad tri­bal como es Ka­bi­lia, el ho­nor está ín­ti­ma­men­te uni­do a la fi­gu­ra de la mu­jer, sien­do ésta el pun­to más vul­ne­ra­ble de la fa­mi­lia. De este mo­do, el *yabr* au­to­ri­za al pa­dre a ca­sar a su hija a una edad muy tem­pra­na, con lo que se qui­ta­ba de en­ci­ma el pe­li­gro de un po­si­ble des­ho­nor para la fa­mi­lia.

Con res­pec­to a la edad, las cos­tu­bres de Ka­bi­lia no es­ti­pulan un mí­ni­mo de edad para con­traer ma­tri­mo­nio y el pa­dre puede ejer­cer su de­re­cho so­bre ella ca­sán­do­la cual­quie­ra que sea la edad de aque­lla; es más, la con­sumación del ma­tri­mo­nio con ni­ñas im­pú­be­res es­ta­ba for­mal­men­te ad­mi­ti­da, de tal mo­do que era muy fre­cuen­te el ma­tri­mo­nio con ni­ñas de 8 a 13 años⁷.

En este sen­ti­do, las cos­tu­bres de Ka­bi­lia se ale­jan de la ley is­lá­mica ya que, al me­nos en teo­ría, ésta es­ti­pula que el ma­tri­mo­nio no puede ser con­sumado ha­sta la pu­ber­ta­d.

La pro­li­fe­ración de ma­tri­mo­nios pre­co­ces se debe a ra­zo­nes de or­den ideoló­gico y eco­nó­mico, en­tre ellas:

– En la so­cie­dad pa­tri­ar­cal, la mu­jer debe des­em­pe­ñar su prin­ci­pal pa­pel que es el de pro­crea­do­ra. Cuanto más jo­ven se case, más nu­me­rosa po­drá ser su pro­le.

– Los ma­tri­mo­nios pre­co­ces per­miten al pa­dre o jefe de la fa­mi­lia des­em­barazar­se an­ti­ci­pa­da­men­te del de­ber eco­nó­mico de alimen­tar a las hi­jas, ves­ti­rlas y de­más gas­tos.

LA DOTE

La dote en Kabilia recibe el nombre de *tammamt*⁸ y se erige como un elemento esencial de la validez del matrimonio. En derecho musulmán, la dote (*mahr o sadaq*)⁹ también es una condición imprescindible de validez, pero entre ambas existen, como veremos, diferencias insalvables.

La dote es una institución que ahonda sus raíces en la época preislámica y era entregada al padre de la futura esposa como una especie de compensación por la pérdida de uno de los miembros de su tribu y de la posible descendencia que de ella pudiera nacer. La mujer era concebida, de este modo como un bien de compra-venta.

Los preceptos coránicos en su deseo de elevar el *status* de la mujer va a transformar profundamente el concepto de dote al designar a la mujer como única propietaria legal de dicha suma de dinero:

IV: 3 «Dad a las mujeres, espontáneamente, sus dotes...»¹⁰.

Tanto en la ley islámica como en el derecho costumbrista de Kabilia, no se estipula legalmente para la dote ni un máximo ni un mínimo, aunque su valor suele estar en estrecha relación con el rango social de la esposa, su belleza, su fortuna, su edad, etc. al igual que con la situación social y de fortuna del pretendiente.

La gran diferencia entre el concepto de dote en el derecho musulmán y en el derecho costumbrista reside en que este último, haciendo oídos sordos a las prescripciones coránicas, estipula que el importe sea entregado, como en época preislámica, el padre o tutor de la futura esposa. Los padres o tutores de la novia se convierten, de este modo, en los únicos propietarios legales de la dote que siempre consiste en una suma de dinero cuyo pago incumbe exclusivamente al futuro esposo o a la familia de éste.

Una vez la dote en manos del jefe de la familia, éste, como si de un objeto mercantil se tratara, hace entrega de la esposa para ser trasladada a la casa del marido.

Dicho esto, se constata que la mujer de Kabilia estaba regida por una normativa jurídica inferior a la legislación islámica ya que esta costumbre humillante para ella la equiparaba a un objeto de intercambio.

La novia sólo recibía unos regalos nupciales de manos de sus padres, generalmente vestidos y joyas, pero ni siquiera tales regalos llegaban a ser propiedad definitiva de ella, pues el padre que había constituido tal donación, podía en cualquier momento recuperarla, incluso si el matrimonio no había sido disuelto, o bien podían quedar en posesión del marido si, por casualidad la mujer abandonaba el hogar o moría.

Además de esto, existía en Kabilia una tercera institución llamada *surut* (condiciones) mediante la cual el futuro marido debía entregar a la familia de la novia una serie de regalos y dones accesorios a la dote. Generalmente consistía en alimentos para ser consumidos durante las fiestas nupciales como la sémola, aceite, carne, etc. Si el rango de la familia era elevado, el *surut* también podía estar compuesto por vestidos o joyas para los miembros femeninos de la familia de la novia.

LA INSURRECCIÓN

El varón dispone en la ley islámica de gran facilidad para poner fin a su vínculo matrimonial mediante el empleo de una sencilla fórmula de repudio; la mujer, por su parte, dispone escasamente de dos medios fundamentales para poder disolver¹¹ su matrimonio:

- Mediante el pago de una compensación (*jul*) al marido para que éste la repudie.
- Mediante el divorcio judicial, pero sólo en casos aislados y muy concretos como enfermedad física o psíquica del marido, incumplimiento de los deberes matrimoniales, sevicias e injurias e incumplimiento de alguna cláusula matrimonial.

Como hemos apuntado, la mujer regida por la ley islámica sólo podía solicitar el divorcio en casos extremos, pero en la región de Kabilia ni siquiera en tales casos, la esposa poseía la facultad de romper los vínculos de dicha unión, incluso si ella disponía de las razones más convincentes y legítimas.

La única solución que disponía la esposa cuando no podía soportar más la permanencia al lado de su marido era declararse en estado de insurrección (*tamenafekt*).¹²

Esta institución propia del derecho costumbrista beréber consiste en abandonar el domicilio conyugal para refugiarse en la casa paterna sin que el marido pueda oponerse a esa decisión o hacerla regresar a la fuerza. La insurrección se erige, de este modo, como el único medio de defensa de la esposa contra su marido.

El estado de insurrección no conlleva ningún ritual preestablecido; si los padres de la esposa viven en el mismo pueblo, ésta abandona sencillamente su hogar y se traslada a la casa del padre. En el caso de que los padres vivan alejados, algunos de éstos salen a su encuentro para acompañarla en el viaje.

El estado de insurrección conlleva una serie de efectos, entre los que podemos destacar los siguientes:

- El matrimonio durante el estado de insurrección subsiste de pleno derecho.
- La esposa no puede volver a casarse hasta el momento en que su marido decida repudiarla, si es que éste es su deseo.
- Cesa el derecho de mantenimiento de la esposa (*nafaqa*) cuya carga vuelve a corresponder al padre o jefe familiar.

En tal situación, sólo existen tres soluciones posibles y todas ellas dependen exclusivamente de la voluntad del esposo:

- Llegar a un acuerdo con la esposa y retomar de nuevo la vida conyugal.
- Repudiar a la esposa, exigiendo la restitución de la dote.
- Dejarla continuar en estado de insurrección indefinidamente, manteniendo, de este modo, los vínculos matrimoniales e impidiéndole que pueda contraer un nuevo matrimonio con otro hombre.

Esta institución nos vuelve a evocar el poder desmesurado del marido con respecto a su esposa hasta el punto de que él y sólo él puede decidir soberanamente sobre la suerte de la mujer.

EL RESCATE

El esposo de Kabilia posee la más absoluta libertad de repudiar en cualquier momento a su esposa, sin existir a este respecto ninguna clase de limitaciones. Sólo es

necesario que el hombre exprese su intención de repudiar, sin la necesidad de utilizar para este fin una fórmula específica o sacralizada.

El derecho costumbrista no contempla, como la ley islámica, diversas fórmulas de repudio¹³: «en Kabilia, el repudio es irrevocable desde el momento en que el marido pronuncia la fórmula de repudio, aunque sólo fuera una sola vez».¹⁴

Pero de hecho, la mujer no se encuentra totalmente liberada de su marido para poder contraer un nuevo matrimonio hasta que éste no haya obtenido, como compensación, un rescate.¹⁵

Esta institución reitera de nuevo la idea según la cual la mujer es concebida como un bien mercantil que se adquiere mediante el pago de una suma de dinero y se devuelve de forma idéntica.

El precio del rescate viene a ser, más o menos, la devolución de la dote entregada en su día al padre o tutor de la novia, aunque puede ser un precio sensiblemente superior.

Dicha suma de dinero debe ser entregada exclusivamente al marido y pagada por los padres de la esposa o por un futuro segundo marido de ésta.

Sin embargo, a esta tónica general hay que añadir dos casos excepcionales:

a) El primer caso es aquel en el que el marido no exige ningún precio de rescate. Esta práctica que parece favorable, supone en la sociedad de Kabilia un gran desprecio y humillación para la mujer y para su familia, pues viene a significar que el valor de la mujer es nulo.

b) El segundo caso es totalmente opuesto al anterior y consiste en poner ante testigos una elevadísima suma de dinero a la «cabeza de la esposa» en calidad de rescate. La finalidad de esta vejante costumbre llamada *lefdi* consiste en impedir a la mujer que pueda contraer matrimonio con otro hombre ya que la exorbitante suma resulta inasequible de pagar.

HEREDAR A LA VIUDA

Entre las muchas costumbres de Kabilia que discriminaban a las mujeres, heredar a la viuda es, sin lugar a dudas, una de las más vejatorias.

Según esta tradición, a la muerte del marido, sus herederos no solo recibían en propiedad el patrimonio del difunto sino también a su propia esposa como parte integrante de la herencia.

De este modo, el futuro de la viuda quedaba totalmente en manos de los herederos varones del difunto, los cuales podían inclinarse por una de las soluciones siguientes:

- Contraer matrimonio con la viuda, en cuyo caso se veían exentos del deber de entregar al padre de la mujer una dote.
- Mantener a la viuda como una concubina o sirvienta del hogar.
- Casarla con un hombre extraño a la familia para, de este modo, hacerse en propiedad con la dote estipulada.

Tal costumbre usada con relativa frecuencia entre algunas familias o tribus¹⁶ pervivió en Kabilia hasta 1903, fecha en que fue abolida definitivamente por el gobierno francés.

LA HERENCIA

La ley islámica reconoce a la mujer el derecho a la herencia tanto del padre como del esposo, pero siempre en una proporción igual a la mitad del hombre.

En Kabília durante mucho tiempo se siguió, al menos en teoría, esta misma normativa, pero surgió el problema de que la herencia¹⁷ correspondiente a la mujer pasaba a manos de un marido extraño a la familia y a los descendientes de éste, con lo cual el patrimonio familiar terminaba por dividirse en favor de extraños.

De este modo, hacia 1748 los principales representantes de las distintas familias de Kabília se reunieron para estipular la total exclusión de la herencia de las mujeres, implantándose un riguroso sistema sucesorial agnaticio mediante el cual sólo tienen derecho a la herencia los varones a través de los varones. Una vez más, la sociedad de Kabília, ignorando las estrictas normativas coránicas, estatuye una serie de leyes cuya única finalidad es implantar costumbres que perpetúen los valores patriarcales y misóginos en los que se asienta.

A la mujer sólo se le reconoce el derecho al mantenimiento, es decir, al vestido, al alojamiento y a la comida, a condición de que viva en el mismo domicilio del fallecido. Si el difunto es el padre, la hija recibirá el mantenimiento hasta que se case o fallezca. Igual suerte correrá la viuda, pero nunca una mujer podrá disfrutar de ambos beneficios a la vez.

Por otro lado, el *qanum* beréber no establece ninguna normativa sobre el modo de ejercer este derecho de mantenimiento, dejando dicha ejecución al libre albedrío de los herederos, con lo cual la mujer se ve de nuevo sometida a una voluntad ajena a ella y no siempre favorable que es la que le proporciona el sustento.

Hacia finales del siglo pasado empezó a surgir en la sociedad de Kabília una cierta preocupación por la situación de la mujer, la cual, tras la muerte del padre o del marido llegaba a quedar en la total indigencia. Como solución a este problema se empezó a utilizar la práctica piadosa del *hubus* o más usualmente el *habus*¹⁸. El *habus* es una donación en régimen de usufructo en beneficio de los pobres o de alguna institución religiosa, pero conservando la nuda propiedad de los fondos de la donación. La característica de esta institución reside en que el propietario del patrimonio posee la facultad de designar a los beneficiarios del usufructo.

En el resto de Argelia, al igual que en todo el mundo árabe, el *habus* (*waqf* en el Próximo Oriente) era utilizado con el fin de desheredar a las mujeres, pero en Kabília se llegó a utilizar como medio por el cual las mujeres podían disfrutar de un derecho de usufructo, independientemente de la voluntad de los demás herederos, en tanto viviese.

A modo de conclusión, podemos reiterar la idea de que la mujer de Kabília, poco antes de la colonización francesa de 1830, se encontraba sometida a un férreo derecho costumbrista de carácter eminentemente oral que ignoraba las normativas jurídicas derivadas de la ley islámica. La finalidad de este derecho tradicional era preservar y perpetuar una sociedad patriarcal y agnaticia detentada por y para el hombre, sociedad en la que la mujer sólo es concebida como un bien más de intercambio tribal.

De entre todas las normativas jurídicas existentes en Argelia, la que regía a la mujer de Kabília era probablemente la más desventajosa, pues la relegaba a un *status* de total discriminación y la sometía a algunas prácticas cercanas a la vejación.

De este modo, a partir de 1830 los legisladores franceses se van a ocupar de dictar

una serie de leyes, decretos y ordenanzas con el fin de mejorar la desfavorable situación de la mujer de Kabilia, introduciendo en esta zona el derecho musulmán y algunas otras normativas derivadas del Código Civil francés.

NOTAS

1. Publicado originalmente en *Homenaje a Elena Pezzi*. Granada: Universidad de Granada, 1992, p. 87-95.
2. Véase R. Le Tourneau, *S.V. Kabylie*, El, p. 376.
3. Véase: P. Bordieu, *Sociologie de l'Algérie*, París: Presses Universitaires de France, 1974, p. 20-25; H. Isnard y R. Le Tourneau, *S.V. Kabylie*, p. 377-378.
4. L. Bousquet-Lefevre, *La femme kabyle*, París: Rescueil Sirey, 1939, p. 38.
5. Sobre el derecho de *yabr* en la ley islámica, véase principalmente Kh. Ben Ish'aq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imam Malek*, Trad. G.H. Bousquet, Argel-París: La Maison des Livres-Maisonneuve, 1958, vol.II, pp.17-20; G.H. Bousquet, *Le droit musulman*, París: Armand Colin, 1963, p. 104-106; E. Desportes, «Le droit de djabr», *Revue Algérienne*, parte I, (1949), p. 104-106; L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, París: Recueil Sirey, 1953, p. 295-301; C. Pérez Beltrán, *Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio*, Granada: Estudios árabes contemporáneos, 1991, p. 32-36; R. Toualbi, *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne*, Argel: ENAL, 1984, p. 31-33.
6. Sobre el derecho de *yabr* en Kabilia, véase: P. Bordieu, *Sociologie*, p. 14-15; L. Bousquet- Lefevre, *La femme*, p. 42-49; J.P. Charnay, *La vie musulmane en Algérie; D'après la jurisprudence de la première moitié de XX siècle*, París: PUF, 1962, p. 25-26; E. Desportes, «Le droit», p. 117-119; M. Gaudry, «Rapport sur la condition, légale, économique et sociale de la femme musulmane en Afrique du Nord», *Revue Algérienne*, (1932), parte I, p. 99-114; A. Morand, «Le statut de la femme kabyle et la réforme des coutumes berbères», *REI*, (1927), p. 55-64.
7. L. Bousquet- Lefevre, *La femme*, p. 49-50.
8. Sobre la dote en Kabilia véase: P. Bordieu, *Sociologie*, p. 15-16; L. Bousquet-Lefevre, *La femme*; p. 64-70; E. Desportes, «Théorie de la dot en droit musulman et dans les coutumes berbères», *Revue Algérienne*, 1949, parte I, p. 34-38.
9. Sobre la dote en la ley islámica, véase Kh. Ben Ish'aq, *Abrégé*, pp.44-62; G.H. Bousquet, *Le droit*, p. 107-108; J.P. Charnay, *La vie*, p. 54-56; E. Desportes, «Théorie», pp.13-38; J. Lecerf, «Note sur a famille dans le monde arabe et islamique», *Arabica*, 3 (1956), p. 54-57; L. Milliot, *Introduction*, p. 301-306; C. Pérez Beltrán, *Estatuto*, p. 46-50; W. Walther, *Femmes en Islam*, París: Sinbad, 1981, p. 34-35.
10. *El Corán*, Introducción, Traducción y notas de Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 1983, IV: 4, p. 79.
11. Sobre la disolución matrimonial en la ley islámica, véase: Q. Amin, *tahrir al-mar'a*, Cairo: Dar alMa'arif, 1980, p. 156-170; F. Ben Ramadan, *Qadiyya al-mar'afi fikr al-Nahda*. Túnez: Dar'Ali al- Hamis li-l-Nasr, 1988, pp.48-53; H.P. Charnay, *La vie*, pp.37-40; M. Gaudry, «Rapport», p. 101; S.E. Koura, «Le divorce et la répudiation» en droit musulman et le droit algérien», *Revue Algérienne de Sciences Juridiques, Economiques et Politiques*, XI, 3 (septiembre 1994), p. 111-112; J. Lecerf. «Note», p. 53-54; L. Milliot, *Introduction*, p. 341-386; C. Pérez beltrán, *Estatuto*, p. 63-73; C. Ruiz de Almodóvar, *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada: Universidad de Granada, 1989, p. 18-20; 22-29; n. El-Saadaoui, *La face cachée d'Eve. Les femmes dans le monde arabe*, París: Des femmes, 1982, p. 389-405; W. Walther, *Femmes*, p. 38-39.
12. Sobre el estado de insurrección, véase: L. Bousquet- Lefevre, *La femme*, p. 93-99; E. Desportes, «Le droit», p.118; M. Gaudry, «Rapport», p. 102; M. Morand, «Le statut», p. 64.
13. En el derecho musulmán existen tres diferentes formas de repudio: -El repudio revocable (ray'i). La fórmula de repudio empleada se pronuncia una sólo vez. La mujer entra en periodo de reclusión y abstinencia sexual ('idda), pero el matrimonio subsiste de pleno derecho. -El repudio irrevocable (ba'in). En principio, todo repudio revocable tras el cual se ha dejado cumplir por completo del periodo de 'idda, se convierte en irrevocable. También es irrevocable el repudio en el que la fórmula empleada haya sido repetida dos veces o lleve implícito el valor de dos. El repudio irrevocable y definitivo (ba'in wa-batt). Es el resultado de tres repudios irrevocables anteriores, aunque también puede ser fruto de la reiteración de una misma fórmula de repudio por tres veces. Los cónyuges no pueden casarse de nuevo al menos que la esposa contraiga un nuevo matrimonio con otro hombre y éste, a su vez, la repudie. Véase: G.H. Bousquet, *Le droit*, p. 115-116; L. Milliot, *Introduction*, p. 291-295; C. Pérez Beltrán, *Estatuto*, pp.65-68; M. Qutb, *La mujer en el Islam*, Granada: La Casa Islámica, 1979, p. 53-58; C. Riz de Almodóvar, *El movimiento feminista egipcio, estudio histórico-sociológico. Durriya Safiq y la Unión Bint al Nil. Presentación y valoración*. Granada: 1986 (microfichas), pp.93-97; W. Walther, *Femmes*, pp.38-39; W. Zenie-Zeigler, *La face voilée des femmes d'Egipte*, París: Mercure de France, 1985, p. 183-189.
14. L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 125.
15. Sobre la institución del rescate, véase P. Bordieu, *Sociologie*, p. 15-16; L. Bousquet- Lefevre, *La femme*,

- pp.124-128; J.P. Charnay, *La vie*, pp.52-54; E. Desportes, «Le droit», p.118 y «Theorie», p. 37-38; M. Gaudry, «Rapport», p. 102; M.Morand, «Le statut», p. 65.
16. Entre otros, se hacía uso de esta costumbre, en Aït Flik, Aït Mansur, Yazzozen, Azzefun, etc. Véase L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 115-116; M. Morand, «Le statut», p. 56-57, 65.
17. Sobre la herencia de la mujer en Kabilia, véase: P. Bordieu, *Sociologie*, p. 15-17; L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 147-164; J.P. Charnay, *La vie*, p. 55; A. Canac, «Les perspectives d'évolution du statut civil des musulmans et la réforme des règles du mariage musulman en Algérie», *Revue Juridique et Politique de l'OutreMer*, 13 (1959), p. 61-63; M. Gaudry, «Rapport», pp.102-103; M. Morand, «Le statut», pp.63-64.
18. Sobre la práctica del *habus*, véase: L. Bousquet-Lefevre, *La femme*, p. 157-164; A. Canac, «Les perspectives», p. 62-64; J.P. Charnay, *La vie*, p. 91-109; M. Gaudry, «Rapport», p. 104-105; L. Milliot, *Introduction*, p. 537-573; M. Morand, «Le statut», p. 65-66; C. Ruiz de Almodóvar, *El movimiento*, p. 61-62.

LA MUJER TAMAZIGHT DEL MARRUECOS CENTRAL*

por MICHAËL PEYRON

INTRODUCCIÓN

En un país tradicionalista en el que las relaciones entre hombres y mujeres se rigen por un código estricto, poniendo en pie el honor de la comunidad entera, el caso de la mujer tamazight del Marruecos Central es interesante por varios motivos en la medida en que difieren bastante de las normas habituales en tierras del Islam. En tanto que poseedora del idioma y de la tradición, verdadero eje de la sociedad, juega un papel absolutamente determinante. También es verdad que en el medio rural, su status, cuyas formas particulares ya han sido descritas magistralmente por Guennoun en 1933, apenas si han evolucionado en estos sesenta años, al menos en el fondo.

La zona a la que se refiere el presente estudio, corresponde en gran parte a aquella sobre la que Guernoun, Laoust, Robichez y otros autores (ver bibliografía) de la época colonial habían llevado a cabo sus encuestas. Mis propias investigaciones interesan al conjunto de la región, extendiéndose entre Midelt y Azilal, zona que frecuento asiduamente desde hace treinta años. Es lo alto del país punto de unión entre el Alto y el Medio Atlas, principal castillo de agua de Marruecos, en donde los Aït Oumalou son vecinos de los Aït Isri, los Aït Sokhman y los Aït Yafelmen¹, con algunos desbordamientos hacia la meseta central en el Norte, y el Tadla al Oeste. Por una razón de discreción hacia los interesados, a los que va toda mi simpatía y mi estima, el carácter personal de un buen número de observaciones sobre casos concretos ha determinado el uso de seudónimos para designar las personas, así como la mayoría de los topónimos.

Basándonos sobre observaciones de campo, completadas por datos de otros in-

* Comunicación presentada en la Mesa Redonda del Grupo Fabera/UPR 414, del CNRS (París), de «Table ronde: 'A la frontière du féminin et du masculin au Maghreb et en immigration'», con el título original de «femme tamazight du Maroc central»

vestigadores, la intervención siguiente apuntará cinco temas principales:

1. El papel de la coesposa.
2. Carencias masculinas; carencia de virilidad y esterilidad.
3. Familia mono parental; delegación de poder.
4. Actitudes femeninas hacia los extranjeros.
5. El caso de la mujer sin hombres.

1. EL PAPEL DE LA COESPOSA

La coesposa, *tecna* /plural *ticniwin*, es la manifestación más usual de la poligamia (ya que son raros los maridos que tienen los medios para mantener a cuatro esposas). Está aún presente como un recurso posible en la estrategia conyugal de la región. En el umbral de los cincuenta, no es raro que el jefe de familia juzgue útil el coger una segunda esposa, normalmente una joven entre 15-20 años. Esto le estabiliza, asegurándole, una segunda juventud. En la primavera de 1986, Moha X..., chófer de profesión que cubría la ruta en Land-Rover con un pequeño lugar en el centro del país Aït Sokhman por la pista de Abrid n-Inejda, me expuso, a lo largo de un viaje, su teoría marital con todo tipo de detalles intentando, incluso, hacer de mí un adepto a este tipo de actuación.

En el mejor de los casos, esto se hará con el consentimiento de la primera esposa ya que, para ella, la nueva esposa representa una ayuda nada despreciable para el cumplimiento de las tareas domésticas². Se transformará así en la cómplice, la protegida de la primera esposa. Un caso feliz corresponde a la situación de dos familias visitadas, una en Aït Mousa o Haddou en el país de Aït Yafelman en 1977, la otra en Igmoun en 1982.

Tristemente, tal armonía está lejos de ser la regla general. La literatura oral beréber abunda en ejemplos de situaciones donde la llegada de la co-esposa es resentida fuertemente por la primera esposa, y llega a alcanzar una situación conflictiva con un desenlace a menudo trágico para alguna de las protagonistas³.

Puede llevarse a cabo una situación intermedia, estableciendo un *modus vivendi* en el interés de un equilibrio familiar, siempre cuidando del amor propio de las partes en juego. El caso que a continuación se expone es bastante ejemplar.

Mbarch Ou-Rehhou, de más o menos 60 años, vive en el pueblo de Ighboula, en el corazón de los montes escarpados y arbolados de cedros de Ayt Yafelman. Su mujer, Lahba, es originaria de ksar situado a un día de marcha de Ikhhf n-Ouaman. Le ha dado en total dos chicos y cuatro chicas. Las dos primeras chicas, tienen alrededor de treinta años cada una, casadas y luego divorciadas se han instalado en uno de los pequeños centros de la *dir* (lit. «dintel») de los Aït Oumalou.

Los dos chicos, mucho más jóvenes, están en la actualidad casados: el mayor, Ali, con Yamna, hija de un vecino, y el segundo, Abdou, con Batoul, también del mismo pueblo. Estas dos parejas viven bajo el techo paternal, lo que supuso ampliar la vivienda en 1991. Las dos últimas, Fatma y Berri, tienen 17 y 16 años respectivamente. Hasta aquí nada raro.

Volvamos diez años antes. Hacia 1984, sin ninguna razón aparente, excepto un posible envejecimiento de la esposa que observó Mbarch, este empezó a frecuentar a Itto, mujer joven de unos veinte años que residía en Ighboula. Las visitas se hacían abiertamente. Tengo además en mi posesión una foto de esta época, donde aparecen

cogidos por el brazo, y donde la mirada de Itto traduce perfectamente sus sentimientos hacia su pareja⁴.

Lo que se inició bajo la forma de una relación no tardó en concretarse en un matrimonio. Sin embargo, Lahba, la primera esposa, no lo entendió así, y se opone a la llegada de Itto, la rival, bajo el mismo techo. Puede que de cara a Lahba así como para evitar posibles escándalos ante su numerosa familia y preocupado, también por encontrar una solución práctica, Mbarch decidió entonces mantener dos matrimonios. Mantiene su primera casa donde sigue yendo a comer, pero también a Itto y a su vieja madre, instaladas en una casa al otro lado del pueblo. Ahí pasará la mayor parte de sus noches, excepto cuando se desplaza para sus negocios.

Para el visitante ocasional y amigo que soy de la familia, la situación es delicada, ya que conociendo tanto a Itto como a Lahba, no puedo obviar el pensar que ésta última, sabiendo que Mbarch me ha presentado a Itto como su esposa, me considera un poco cómplice de su esposo y de su nueva pareja.

Es al menos lo que creo entender por su actitud hacia mí por estas fechas. Los hijos, que van creciendo, se ven obligados a aceptar la situación, siempre reaccionando dignamente. En dos ocasiones, volviendo a Ighboula al caer el día, me crucé con la penúltima hija, Fatma, que cuida sus ovejas a unos cien metros del pueblo, y cuando le pregunto si su padre está en casa, responde: «Ha salido a regar sus campos». Con este eufemismo discreto, señala la ausencia paterna por causa de visita a su segunda esposa.

Felizmente para la familia Ou-Rehhou, las cosas se estabilizan a partir de 1989. Lahba parece que acepta mejor su suerte, ya que sigue siendo la dueña en su casa. Por otro lado, el mayor de sus dos hijos, Ali, ha alcanzado la edad de matrimonio, y Lahba va a encontrar un alma solidaria, o una aliada en la persona de su futura nuera, Yamna. Los dos jóvenes se casan en 1991 y un niño viene a alegrar la casa.

Una noche, llegando a Ighboula, su hijo Ali me recibe. La mayor parte de la familia está reunida en la habitación común, alrededor del telar en la que trabajan Yamna con sus dos nueras, Fatma y Berri. Lahba, con su nieto en las rodillas, parece satisfecha de su papel, que asume plenamente, mirando con Batoul, la futura prometida de su segundo hijo, Abdou. A pesar de las frecuentes ausencias de Mbarch, la dignidad, la serenidad reencontrada por Lahba me han sorprendido agradablemente. Parece vivir a través de sus hijos, sus nueras y sus nietos. Dos otras visitas posteriores a esta fecha, no harán más que confirmarme esta impresión e incluso parece que reinará de ahora en adelante una cierta armonía.

Por un lado, en el seno de la casa original, en casa de Lahba, un niño de pecho ha concretado la unión entre Abdou y Batoul, además de ser un amigo para el hijo de Ali y Yamna. Esta última, además, secunda activamente a su suegra en las tareas de la casa que ha recuperado un equilibrio. Quedan las dos jóvenes hermanas, llamadas a irse dentro de poco, puede que sea algo ya realizado para Fatma, según las últimas noticias.

Del otro lado del pueblo, cuando no está de viaje, Mbarch visita al finalizar las tardes su segunda casa, donde Itto, siempre en compañía de su madre, cuida de la educación del pequeño Mohand, nacido en 1993. Parece que espera otro hijo. Itto también puede sentirse satisfecha. Así, en el seno de la familia ampliada, las dos esposas nunca se encuentran, mientras que el amo de la casa alterna su tiempo entre las dos casas, lo que permite calmar las tensiones, siempre manteniendo un equilibrio precario pero viable.

2. CARENCIAS MASCULINAS: CARENCIA DE VIRILIDAD Y ESTERILIDAD

En un país musulmán donde la preeminencia masculina está casi instituida como un absoluto, la virilidad del hombre no se puede poner en cuestión. Esto se intensifica aún más en el mundo rural. Sin embargo, en la región que nos preocupa, se conocen los casos de esterilidad e incluso de impotencia: algunos de esos casos han llegado a mi conocimiento por los interesados mismos.

La esterilidad en Marruecos central se había atribuido en principio, cuando las encuestas se llevaron a cabo al final del Protectorado, a las prácticas de abortos mal realizadas unidas a la inestabilidad en el matrimonio, así como las enfermedades venéreas muy extendidas. Sin embargo, las observaciones formuladas más tarde hicieron variar un poco ésta conclusión: los métodos anticonceptivos no se habrían (o poco) aplicado en el medio rural. En cambio, la esterilidad aparece como directamente unida a las infecciones de las vías urinarias y a la prostitución⁵.

En el país de Aït Yafelman es llamativo observar un número relativamente alto de parejas sin hijos, y que se encuentran así empobrecidos porque, no olvidemos que la progenitura es percibida como fuente de riqueza, o al menos como trabajo productivo. Es el caso de una pareja mayor, que nos recibió en Asif Iqjern. Además de la falta de herederos y de ganado, no poseen para vivir nada más que una pequeña parcela que fue objeto de la riña en la que participó el marido durante un conflicto de deslinde con sus vecinos; este hecho le supuso ir a la cárcel. Más fuerte resultó el encuentro en Septiembre de 1982 cerca Ighrem n-Aït 'Ammar con una mujer de cierta edad, que se veía obligada a velar toda la noche su campo de maíz (único ingreso familiar) ya que si no se arriesgaba a que los jabalíes desbarataran sus tierras. Su marido enfermo se quedaba en la casa.

Igualmente sorprendente, más bien delicado también, cuando en dos ocasiones a principios de la década de los 80, el dueño de la casa donde me alojaba se dirigió a mi para informarme de su incapacidad de cumplir con sus obligaciones matrimoniales. En los dos casos se trataban de sujetos de unos cincuenta años; para uno de ellos esta carencia llegaba en un mal momento dado que se acababa de casar con una joven *tecna*, una coesposa. Pero, por falta de continuidad en este terreno tan preciso, admito no poder declarar si se trata de casos aislados, o una tendencia más generalizada.

Así es, además de estos hechos que rompen la imagen de superioridad inmanente del hombre, se permite observar que las mujeres beréberes no se contentan con un papel de segundo plano.

Se sabe que en principio debe someterse a las exigencias de su marido, que puede, en teoría, pegarla, o inflingirla otras sanciones. En este contexto, no es raro que, si una mujer se rebela y se pone a corregir a su marido, la cosa está mal vista por la comunidad⁶.

Está claro que la mujer beréber, que tiene reputación de tenaz y mal hablada, no está siempre dispuesta a aceptar cuentos. Que sea buena madre no es algo que se discuta; esposa sometida es algo menos seguro. Como por ejemplo el crimen pasional (caso extremo, hay que reconocerlo) que me comentaron en la primavera de 1982: en uno de los ksour de Asif Iqjern, con motivo de una grave disputa en el seno de una pareja, una mujer no dudó en ensañarse sobre su esposo con un hacha para cortar la leña.

Sin ir tan lejos, otros casos observados insisten menos en un problema de virili-

dad de su pareja, hablan más bien de una carencia personal, física o moral, ante la autoridad indiscutible de su cónyuge. Nos podemos enfrentar entonces a un semi patriarcado. La familia Ou-Lbaz/Ou-Lhou en sentido amplio constituye un ejemplo significativo.

En su origen, dos primas, Kheddouj y Hadda, vivían en la aldea de Tidikelt. Un día, Kheddouj se casó con un buen hombre ksourien cuyo nombre es Hmad Ou.Lbaz, y crean una familia: dos chicos, Moha y Bassou, y dos chicas, Halima y Hafida, a los que vendrán a añadirse más adelante una chica y un chico, bastante más jóvenes.

La prima Hadda, se casa con otro buen hombre, Saïd Ou-Lhou, que vive en un pueblo de los alrededores, Imi n-Ouakka. Unión que será bendecida con la llegada de una hija única, Rachida, nacida en 1972. A pesar de la falta de herederos masculinos, la pareja está muy unida, presenta una buena armonía. Sin embargo, como para subrayar la inferioridad numérica masculina que se da, Hadda, que es un ama de casa, toma un ascenso sobre su marido, Saïd, desde entonces en el pueblo de los vecinos, cuando hablan de ellos dicen: «Vamos a casa de Hadda y Saïd», en vez de lo contrario. No es que Saïd sea un mequetrefe, se trata incluso de un tipo sólido, se puede contar con él; un algo taciturno, su sobriedad y comunicación contrasta con la facundia de Hadda.

Mientras tanto, en casa de su prima Kheddouj en Tidikelt, los tiempos son duros. A consecuencia de una grave enfermedad, Hmad Ou-Lbaz se ha quedado parcialmente enfermo y no está en medida de asegurar la subsistencia de su numerosa familia. Menos mal, que mientras tanto, va a haber dos bocas menos que alimentar. Por un lado, Halima, se casa en Tidikelt, por otro lado, aplicando el principio de ayuda familiar, y de una forma natural, Hadda propone a su prima llevar a su casa a Bassou, el segundo chico de Kheddouj.

Así es como Bassou se va a vivir a Imi n-Ouakka, a casa de su tía Hadda y su tío Saïd, encantados de su suerte ya que encuentran en él el hijo que nunca han tenido. Ahí se quedará toda su adolescencia. En 1980, la tía Hadda le casa a Izza, joven del pueblo, y tendrán una niña. Todo lo que Bassou, siendo un buen chico no muy fuerte físicamente, pudo aguantar de su autoritaria tía durante años, no resultó igual para la nueva llegada, que se vio obligada a tener un papel secundario bajo el techo de su suegra⁷. Durante el invierno del año 1986-1987, finalmente, Bassou e Izza, que esperan su segundo hijo, se van de casa de Hadda y se instalan en Tidikelt. Están cerca de la casa de Hmad Ou-Lbaz y de Kheddouj, de nuevo caen bajo la autoridad moral de ésta, que además ante la capacidad física empeorada de su marido, se hace jefe de la familia de hecho.

Habiéndose quedado en Imi n-Ouakka con su marido y su hija Rachida, y momentáneamente enfadada con su prima desde que se fue Bassou, la tía Hadda sigue como siempre ha sido: afirmando sus opiniones de forma muy segura, buscando claramente el dominio, pero siempre muy generosa. Finalmente encuentra un marido para su hija Rachida en 1990, y se reconciliará con la rama Ou. Lbaz de la familia, se marchará a fin de cuenta con su marido a Tidikelt en 1994.

Así descubrimos dos primas, amas de casa y mujeres que aseguran las responsabilidades de jefe de familia en una situación de semimatriarcado: una, Kheddouj, ante el desfallecimiento físico de su marido, y la otra, Hadda, ante el carácter poco opositor y discreto de su esposo Saïd.

3. FAMILIAS MONOPARENTALES; DELEGACIÓN DE PODER

En los dos casos de semi matriarcado estudiados arriba, la carencia por parte masculina, obliga a la mujer a asegurar el poder. Sin embargo el marido sigue presente como jefe de familia en la teoría, aunque de hecho no es así.

Más graves, son los problemas que se plantean con la ausencia prolongada del esposo y/o por su muerte. En otros tiempos, donde la costumbre era reina, este tipo de situación solo era temporal, ya que la viuda se encontraba casi en la obligación de casarse⁸, o con uno de sus cuñados o con otro hombre.

Actualmente, las cosas parecen menos claras, tanto para las esposas de militares que están mucho tiempo ausente (Sáhara, por ejemplo), como para aquellas cuyo marido trabaja en Europa. Encontramos en estos casos familias virtualmente monoparentales. De hecho, como lo hace observar una encuesta llevada a cabo en 296 rurales: «Cuando la mujer ha perdido a su marido, se ocupa de todo (...); hay mujeres que son tan capaces como los hombres»⁹.

En la mayoría de los casos la mujer que se enfrenta a esta situación poco envidiable, debe saber ceder su lugar a su hijo mayor (si tiene) en el momento en que esté en medida de asegurarlo. Esperando este día, deberá ejercer el papel de tutora, al mismo tiempo benevolente y severa a la vez, respaldada en todo esto por la mayor de sus hijas. Se ve, en ausencia de madurez del joven hombre, aunque sea el jefe de familia en el futuro, la raza femenina debe velar por el grano.

Citemos dos casos ejemplares: el primero, en casa de Kheddouj y Hmad Ou-Lhou, en Tidikelt en 1984. Llegué la víspera de Imi n-Ouakka en compañía de Saïd Ou-Lhou y del joven Bassou. Este último, momentáneamente de paso por la casa parental, y compartiendo la habitación de invitados conmigo, aún siendo adulto y casado, volvía a caer de hecho bajo el poder familiar, así es como lo pude observar por la mañana. Como debía ir de trashumancia hacia l'Azaghar n-Aït Myill en compañía de su tío, y como tardaba en levantarse, su hermana mayor Hafida irrumpió en la habitación y, después de haberlo tratado mal, le obligó a levantarse rápidamente.

La segunda vez, fue en casa de los Imrabden en el Medio Atlas en mayo de 1985. De madrugada asistí al espectáculo de despertar sonado del hijo de la casa, con edad comprendida entre los 18 y 20 años. Su madre y su hermana mayor fueron a zarandearlo sin piedad y le dijeron: «Vamos ensilla la mula, y tráenos leña del bosque». Y lo ejecutó.

Fuera de estos ejemplos donde, por interés familiar, la hermana puede amonestar a su hermano¹⁰, es evidente que, en la mayoría de los casos, hermanas y esposas deben un respeto hacia sus hermanos y cónyuges. Están sin embargo, *preparadas para asumir la situación plenamente* en caso de desfallecimiento masculino; hecho que merece la pena resaltar.

4. ACTITUDES FEMENINAS HACIA LOS EXTRANJEROS

Se especificará bajo este encabezamiento las diferentes situaciones que, en mi calidad de visitante extranjero (*aberrani*) y cristiano (*arrumy*), detalle que por su naturaleza complicó las cosas, percibí claramente los límites que no se podían traspasar, esta famosa «frontera» entre lo masculino y lo femenino. Siendo cualquier enumeración cronológica bastante fastidiosa me limitaré a evocar los casos que más resaltan.

Estos contactos, hay que decirlo, fueron evolucionando a medida que mis conocimientos del tamazigh iban mejorando. Un día en el verano de 1972, en la cresta de l'Ikhf n- Aari encontré a mujeres de Aït Yafelman recogiendo leña. Rápidamente me ofrecieron trozos de torta de cebada que sacaron de sus bolsas. Supe más tarde que se trataba de una forma de pacto tácito de no agresión. Efectivamente, una vez el trozo de torta comido, no podía hacerlas ningún daño, ya que toda alimentación tomada en común contiene el bien (*lajer*), y la paz debía reinar de ahora en adelante entre nosotros.

Existe en apariencia una regla al nivel de acogida reservada a los extranjeros, se debe saber que, en ningún caso, pueden estar recibidos en ausencia del hombre, que se haya marchado al souk o a una fiesta nacional importante (Aït el Arch, por ejemplo). Esto generalmente es verdad, con algunas excepciones, desde mi experiencia personal. Una mujer de 50-60 años puede alojar a extranjeros que están de paso, como me lo propusieron en Nnig n-Oukhachan, en casas dispersas del pueblo de Aït Sokhman, el 3 de Marzo de 1987; o también en Ighrem n'Aït Ammar, a principios de Julio de 1988, aun cuando la mayoría de los campesinos habían subido de trashumancia sobre los *ilmuten* (pastos). Con esta edad la mujer en la etapa de la menopausia, es considerada asexualada¹¹, y goza de las mismas prerrogativas y del mismo poder de decisión que el hombre.

Sin haber alcanzado esta edad, la esposa puede tomar decisiones de este estilo. Fue el caso de una mujer de Oult-Haddidou en trashumancia sobre las altas mesetas cerca de Almou n-Aït Merhad, quien, sin preguntar a su marido nos invitó, a mis compañeros y a mi, a desayunar bajo la *taxamt* (tienda) familiar a finales de Mayo, 1977.

Excepción también, en el caso de la mujer sola y embarazada, esta está considerada fuera del circuito a nivel sexual. Es así como la joven Rachida X., de Imrabden en el Medio Atlas, nos ofreció el te y bizcochos en su casita de madera de cedro, en junio de 1987. Embarazada de unos meses, puede que se sintiese en confianza por mi conocimiento del idioma, sin olvidar la presencia de una mujer joven en nuestro grupo.

Tampoco se plantean problemas cuando existe una relación de fuerza con ventaja para elemento femenino. A título de ejemplo recuerdo que fui recibido para tomar te, con un compañero masculino, por media docena de mujeres en una casa con techo de madera que estaba donde nace el Mouluya, en abril de 1984.

En cada uno de estos casos estábamos por debajo del límite de lo permitido y aceptado. No habíamos cometido ningún acto inconveniente, noción sancionada por la negativa *ur-izdil*. En otras situaciones, sin embargo, me he situado en la frontera de lo permitido. Al día siguiente de una nevada caída en Marzo de 1979, sorprendí a jóvenes mujeres bañándose en l'Assif n-Oudfel desnudas y rápidamente me fui. También el caso de una joven que percibí de lejos, donde nace el Mouluya en Octubre de 1986, peinándose su espesa cabellera desatada, y salió corriendo, ya, que en principio una mujer no se despeina en público. En un caso excepcional fue el de tres jóvenes sin el pañuelo en la cabeza, el día que finalizaba el Ramadán y seguramente bajo la alegría de la fiesta, vinieron espontáneamente a ofrecerme te, esto cerca de Assif Iqjern del pueblo de los Aït Yafelman.

Hubiese sido inconveniente, como hombre, que me hubiese quedado cerca de Taghbalout n'Ibousghas, en julio de 1968, ya que se desarrollaba un rito de fertilidad. Me alejé a unos cien metros; por otro lado, mi esposa fue invitada por las mujeres del pueblo a que se fuese a bañar al río.

En la tribu de los Aït Hadiddou, se sabe, que las mujeres gozan de una cierta libertad. Además, el paso repetido de turistas, en septiembre en el momento de la feria-peregrinación anual cerca de Tamanouasif, las pone en contacto con el mundo exterior, les permite, por otra parte, ver el movimiento de las parejas de turistas con comportamientos diferentes a los suyos, les pone ideas nuevas en la cabeza. No es de extrañar que el autor de estas líneas, le hayan propuesto en matrimonio, en Octubre de 1980, por una mujer en Oult Haddidou que vivía en Ighrem n-Ouzwou. Aún sabiendo que estaba casado y era padre de familia, me propuso simplemente el ser mi *teca* y darme hijos, dado que sólo tengo dos hijas¹². Dos años más tarde, tuvimos una larga conversación con dos jóvenes solteras de Tamanouasif que decían aburrirse en este valle, cuya única perspectiva de futuro era el matrimonio con un pastor, y que lo que ellas aspiraban era casarse con alguien de fuera, «como usted por ejemplo», nos dijeron a mi acompañante y a mí.

Más sutil es la estrategia de las mujeres cuando los extranjeros entran en su casa. Todo va a depender del jefe de familia, de su grado de respeto de los principios religiosos, en la medida en que desea sustraer su/sus mujeres (sobretudo si son bonitas) de las miradas de los visitantes. Aunque los visitantes no vean a todas las mujeres de la casa, estas consiguen observarlos. esta es una situación que se da casi constantemente en las tribus de Marruecos¹³. En el Marruecos Central, la mujer está muy a menudo presente cuando los invitados de paso están comiendo. Sobre todo en las casas modestas donde lo principal está en una pieza común. En las casa con más nivel económico, los *chioukh* o los *moqqadem-s*, en particular, la cocina (se entiende por esto «el lugar de la mujer») está en una habitación separada, y la presencia femenina queda discreta.

Incluso en una casa conocida, como la de Mbarch Ou-Rehhou d'Ighboula, cuando estoy en su ausencia, sus hijas Fatma y Berri deben retirarse una vez me han saludado. En mi última visita, aún estando acompañado por mi hija mayor, las cuñadas de Berri (no mucho mayores que ella) le enviaron mensajes con los ojos dándole la orden de retirarse de la habitación. Se había sentado cerca de nosotros, diciendo con todo su candor espontáneo, más aún que me conoce de hace más de quince años: «Sois bienvenidos, aunque mi padre no esté aquí» (*merhaba y kun waxxa wr-illi baba!*). Sólo la llegada de un joven de la casa vecina, anulando el estado de *ur-izdil*, restableció la situación, dando a Berri la oportunidad de volver con nosotros. Este es el caso seguramente más interesante y nos permite cerrar la rápida visión de la situación en la frontera de los sexos.

5. CASO DE MUJERES SIN HOMBRES

Es una situación fuera de la norma en una sociedad tradicional musulmana, ya que toda mujer debe tener un marido de forma que pueda procrear legalmente a futuros buenos musulmanes: la existencia en el Marruecos Central de mujeres sin hombres gozando de una cierta independencia sorprende claramente. Efectivamente, como Guennoun resalta claramente, esta apariencia de libertinaje, que existía con anterioridad a la época colonial, no era objeto de oprobio general. Fue después de la independencia, cuando las ideas ortodoxas musulmanas penetraron en la zona, cuando este comportamiento ha sido abiertamente denunciado como «prostitución» y a veces se ha puesto sobre la cuenta del colonizador incluso en la prensa nacional¹⁴.

Es cierto, que el periodo del Protectorado así como la penetración militar en el Marruecos Central, engendró el universo específico de los colonos (*Ikunur*) y pequeñas ciudades de guarnición en el contorno del Medio Atlas, con guerreros buscando reposo, que vieron florecer casas de citas y otros burdeles militares en el campo. Bastantes chicas beréberes, enganchadas por alguna matrona¹⁵ de la región, se vieron efectivamente expuestas a una comercialización, con un exceso de alcohol y tabaco como factor de agravio. Pero, en cuanto a las prácticas llamadas de «vicio» incriminadas por los puristas, que guste o no, estas prácticas estaban puestas en pie por la organización social de los imazigen y son anteriores a la época del Protectorado.

Conocidas a veces bajo la denominación colectiva, de *tidjallin* o *tidjal*, las viudas y las divorciadas forman, desde hace tiempo, una categoría social bastante admitida por los imazigen. Son mujeres que gozan de una libertad más o menos grande, pudiendo ir de un semi enclaustramiento en donde el/los hermanos controlan celosamente, a una independencia casi total con la posibilidad de tener amantes y participar activamente en las circuncisiones, bodas y otras fiestas que organiza regularmente la comunidad¹⁶. Pueden tomar sitio sobre todo, como mujeres disponibles, para ser «la alegría de la juventud» en la alineación nocturna de la *ahidus*, el baile liberación de lo *imazigen*¹⁷.

En la tribu de los Aït Haddidou, en donde las uniones pueden deshacerse fácilmente, cuanto que ninguna dote es pagada¹⁸ no es de extrañar ver mujeres que han tenido hasta media docena de maridos. Casos análogos pueden ser señalados en las tribus de los Aït Yahia, los Aït Izdeg y los Aït Ayyach. El divorcio se considera una verdadera estrategia de emancipación de la mujer. Según un estudio sociológico reciente¹⁹ el divorcio es percibido como la finalidad lógica del primer matrimonio (...) como el elemento fundamental de la organización social en los Aït Haddidou.

Sin embargo, en parte por razones socioeconómicas, estos últimos veinte años, el fenómeno ha conocido una extensión tal, que se trata en la actualidad de una actividad algo deletérea, aunque aparentemente ineludible. Sirve de ejecutoria muy cómoda a un número no despreciable de viajeros, casados, divorciados y/o viudos²⁰, sin hablar de los solteros bajo el peso de la prohibición sexual antes del matrimonio. Así, se pueden enumerar decenas de aldeas de la periferia de Marruecos Central, generalmente en las proximidades de un gran eje de carreteras, como el de la RP 33 (*abrid trant-trwa*), del que se habla con una sonrisa, y donde el macho solitario sabe donde encontrar su alma gemela, al menos temporalmente. Sin hablar de los mercados semanales donde las heteras (cortesanías) están al acecho. Se debe añadir a las animadoras profesionales del estilo *ccitax*, asociadas a diestro y siniestro con la ciudad de Khenifra, y que animan a menudo las fiestas oficiales y otras.

En definitiva, y con el riesgo de caer en el cepo de una explicación simplista, se puede decir que es el modernismo el que ha complicado todo. Lo que si es verdad, es que la zona en su conjunto ha padecido esta fama, hasta el punto que en medios urbanos, se procede amenudo a una amalgama demasiado apresurada entre Medio Atlas y hábitos ligeros. Lo que es más triste aún dado que sus habitantes cuentan con una mayoría de sujetos tan correctos como serios; que existe, además muchos matices en los comportamientos de las mujeres y que la proximidad *chorfa* puede traer un correctivo apreciable²¹.

NOTAS

1. Región cuyos habitantes hablan esencialmente un tipo de derivado del dialecto, calificado *tamidulit* a la vez por Laoust (1932: 190) y Guennoun (1933:50).
2. Cf. Gaudio & Pelletier (1980: 132) pretenden que «el hombre se vuelva a casar para tener más brazos en los campos, raramente por tener otra mujer en la cama». Esto no cuadra con nuestras observaciones. Además, se observará que las co-esposas están ausentes en el país Ait Hadiddou según D. Hart (1979:77). En cuanto a Maher (1974: 205:206), señala que en numerosos casos en la zona de Midelt, efectivamente a iniciativa de su cónyuge que desea conseguir una ayuda doméstica, el esposo busca una segunda esposa. Es igualmente, un caso similar al que señalamos en Ighboula, donde un hombre se va a su domicilio conyugal para irse a vivir con otra mujer. U.K. Hart, por fin, describe una situación en la tribu de los Bni Ouriaghel en el Rif, donde un solo y mismo marido mantiene dos casa separadas (1994: 105-111).
3. Cf. Peyron, «Rehabilitación de una madre calumniada e injustamente castigada». EN: *L.O.A.B.*, n° 18/1987 (p. 65-86).
4. Está lejos de ser un caso único, ya que vi un a pareja comportándose de una manera idéntica en Ait Ihand en 1985; cf. igualmente fotos de jóvenes casadas en Agoudin Zawiyat Ahansal, B. Domenech (1989: 12). Esto para matizar la afirmación de Kasriel (1989: 154), como que entre cónyuges «toda manifestación de sentimientos es indecente». Una observación similar en Brossier y Peschard (1994: 42): «Toda exposición de sentimientos es interpretada como una falta de respeto», hablando de las relaciones entre los esposos en Ait Bou Guemmez, situados, es verdad, en el límite SW de nuestra zona.
5. Cf. Raynal (1960: 299), en primer lugar contra lo dicho en parte por Noin (1970/72: 56), que niega la existencia de medios abortivos, así como lo dijo también Chiapuris (1978: 90-91). Sin embargo, el aborto, según otra fuente (Gaudio & Pelletier; 1980: 134), está ampliamente practicado, tanto en la ciudad como en el campo.
6. Cf. Belghiti; 1978: 290. Resaltar, sin embargo, que «es deshonoroso para un Ait Hadiddou pegar a su mujer» (Kasriel: 1989: 151)
7. En relación con la autoridad de la suegra, cf. Maher (1974: 185 y 187); igualmente Hafidi (1974: 15), así como Belghiti (1978: 328) y Kasriel (1989: 153-155)
8. Era el caso de los Ait Merghad; cf. Henry (1937: 3), en donde según el derecho llamado d' *anhad*, «uno cualquiera de los veinte familiares masculinos más cercanos puede (...) oponerse a su boda con un tercero e incluso casarse él en prioridad».
9. Cf. Pascon & Bentahar (1978: 254).
10. Lo que va en contra «del ideal de la sumisión» por parte de la chica, resaltado por Kasriel (1989:120).
11. Cf. Kasriel (1989: 153)
12. Oferta difícilmente aceptable, claro, que este tipo de unión era casi imposible desde el punto de vista jurídico; cf. Maher (1974: 149) y Gaudio & Pelletier (1980: 176). Pero nos encaminamos hacia la nueva tendencia de los años 80, la de los matrimonios mixtos (a veces «blancos») entre «cooperantes» franceses y jóvenes marroquíes deseando fijar su residencia en Francia. ¿Rumores sobre esta moda podrían haber llegado hasta los Ait Haddidou?
13. Cf. U.K. Hart (1994), señala este comportamiento en el Rif.
14. Por ejemplo, en las columnas del diario del istiqlal *l'Opinion*, cuyo número de la primavera de 1979, denunciaba en términos poco amargos borracheras y otros excesos de malos tratos en una aldea conocida de Mouluya.
15. Para un caso tipo, bastante novelado, hay que convenir, cf. Manue (1984: 193)
16. Según una encuesta sociológica llevada a cabo hace veinticinco años al rededor de Midelt, las primeras serían calificadas de «divorciadas honorables», las segundas de «mujeres sin pudor» (Maher; 1974. 206). Es por otro lado, interesante el observar los paralelos entre la institución de los tidjalinen el Marruecos Central y lo que se sabe de otro viejo país de montañas de África: Etiopía pre-colonial, en donde según la viajera, Rosita Forbes: «Las prostitutas constituyen una clase aparte, pero son objeto en Abyssinie (acostumbrados a través de los años de un cierto relajamiento de los hábitos femeninos) de más consideración que en otros muchos países» (From Red Sea to Blue Nile, London, 1925, p. 84)
17. Cf. Guennoun (1933: 47), como Segonzac (1910: 50), que ya había observado en la tribu de los Ait Sokham que «Dios no ve de noche». Práctica igualmente confirmada por Hart (1984: 93) en la mayoría de las tribus de la zona. Parece que las bacanales a las que se libraron las poblaciones locales en una

- época, y de las que oímos hablar muy de vez en cuando, contestarían en la actualidad a una fabulación; cf. Laoust/Lefevre (1993: 185)
18. Alrededor de la no atribución de dote en la tribu de los Aït Haddidou todas las opiniones concuerdan: Robicher (1946: 113); Maher (1974: 153); Hart (1979: 79) y Kasriel (1989: 136)
 19. Cf. Kasriel (1989: 150). En los Ksour de Midelt es descabale a veces que una joven se divorcie si tiene en perspectiva una segunda nupcia mejor (Maher: 1974: 204); en la tribu de los Aït Ayyach de Ansegmir, según Chiapuris (1979: 144 y 150), el divorcio al principio de la carrera marital tiene lugar de rito de paso. En 1974, en la tribu de los Aït Haddidou de Amdghous, una cantidad de 400 Dh cubría los gastos de matrimonio y de divorcio (Bouattou; 1974: 15).
 20. Como el sexagenario Ou-Haddidou, viudo desde hacía poco tiempo y aún gallardo, lo encontré en Tamanouasif en mayo de 1994, y recordaba en un tono emocionado el nombre de una jovencita de la aldea de Aït Oumalou célebre por sus chicas de las que alababa los encantos, y a las que visitaba regularmente.
 21. Caso de curfa de Sidi Bou Yacoub de Assoul, en el país de Morghad, cuyas mujeres circulan discretamente veladas, así como pude observar en febrero de 1992. Práctica recogida primeramente por Henry (1937 / 1: 9).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELGHITI, M. (1978). «Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale dans trois villages de la Tessaout», in *Etudes Sociologiques sur le Maroc*, B.E.S.M., Rabat, p. 289 - 361.

BENALLAL, L.; MESSAOUDI, M. L. (1981). *L'art de vivre marocain: traditions et coutumes des communautés musulmanes et juives*, Ediff International, París.

BOUATTOU, A. (1974). *Essay on tribal life in a Berber village*, mème dactylogr. Fac. des Lettres, Rabat.

BROSSIER, E.; PESCHARD, S. (1994). «Femmes berbères du Haut-Atlas marocain», in *L'Etnographie*, Univ. París X, n° 116, p. 31 - 48.

CHIAPURIS, J. (1979). *The Ait Ayash of the High Moulouya plain: rural social organization in Morocco*, Ann Arbor, Michigan, p. 135 - 160.

DOMENECH, B. (1989). *Le Maroc: les plus belles courses et randonnées*, Denêl, París.

GAUDIO, A.; PELLETIER, R. (1980). *Femmes d'Islam, ou le sexe interdit*, Denêl; Gonthier, París, p. 125 - 191.

GENNOUN, S. (1933). *La Montagne Berbère* Ed. Omnia, Rabat, p. 45 - 49.

HADIFI, S. (1974). *The woman's condition in the Ksar es - Souk region*, mème dactylogr., Fac. des Lettres, Rabat, 40 p.

HART, D. M. (1979). «Les institutions des Aôt Morhrad et Aôt Haddiddou», in *Actes de Durham: Recherches sur le Maroc moderne*, B.E.S.M., Rabat, p. 57 - 83.

HART, D. M. (1984). *The Ait 'Atta of Southern Morocco: daily life and recent history*, Menas, Cambrige, p. 88 - 96.

HART, U. K. (1994). *Behind the courtyard door: The daily life of tribeswomen in Northern Morocco*, The Ipswich Press (Mass.), 166 p.

HENRY, R. (1937/1). *Notes sur les Aôt Sidi Bou Yacoub*, memoire ronéo., documents CHEAM, París, 42 p.

HENRY, R. (1937/2). *Une tribu de transhumants du Grand Atlas: les Ait Morhrad*, memoire ronéo, documents CHEAM, París, 12 p.

KASRIEL, M. (1989). *Libres femmes du Haut - Atlas?*, L'Harmattan, París, 253 p.

LAFON, M. (1992). «Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun», in *Etudes et Documents Berbères*, n° 9, p. 93 - 120.

LAOUST, E. (1932). «L'habitation chez les transhumants du Maroc central», in *Hespéris*, n° 2, p. 137 - 190.

LAOUST, E. (1993). *Noces berbères: les ceremonies du mariage au Maroc*, ed. Établie par C. LEFEBURE, Edisud; La Boîte à Documents.

MAHER, V. (1974). *Women and property in Morocco: their changing relation to the process of social stratification in the Middle Atlas*, Cambrige, p. 104 - 131.

MANUE, G. R. (1934). *Le hakem au burnous bleu*, Ed. des Portiques, París, 231 p.

NOIN, D. (1970) *La population rurale du Maroc*, vol. 2, París, P.U.F.

PASCON, P.; BENTAHAR, M. (1975). «Ce que disent 296 jeunes ruraux», in *Etudes Sociologiques sur le Maroc*, B.E.S.M. Rabat, p. 145 - 287.

PEYRON, M. (1975). *Tounfite et le pays Ait Yahia*, thèse de 3e cycle, I.G.A., Grenoble, 170 p.

PEYRON, M. (1992). «Mutations en cours dans le mode de vie des Ayt Yafelman (Haut Atlas marocain)», *Les cahiers d' URBAMA*, CNRS, Tours, n° 7, p. 79 - 98.

PEZELET, L. (1993). *Développement touristique dans le Haut Atlas marocain et pratiques socio-spatiales des populations autochtones*, mémoire de D.E.A., I.G.A., Grenoble, 170 p.

RAYNAL, R. (1960). «La terre et l'homme en Haute Moulouya», in *Bull. Eco. et Soc. du Maroc*, n° 86 - 87, p. 281 - 346.

ROBICHEZ, J. (1946). *Maroc Central*, Arthaud, Grenoble; Paris, 204 p.

SEGONZAC, R. DE. (1910). *Au coeur de l'Atlas*, Larose, Paris, p. 30 - 69.

PEPLOS Y JAIQUES. LA CONDICIÓN FEMENINA EN EL RIF COLONIAL Y LA ETNOGRAFÍA MILITAR: UNA PERCEPCIÓN*

por VICENTE MOGA ROMERO

Este artículo esboza la visión de la mujer rifeña aportada por Emilio Blanco Izaga (Orduña, Bilbao, 1892- Madrid, 1949), un oficial del Servicio de Intervenciones Militares, que vivió en el Rif durante los años treinta. De Blanco se analiza la percepción de la condición femenina, y de su papel dentro de la estructura social del Rif, como un aspecto parcial, pero muy importante, de la visión de la etnografía militar española en relación con la de la alteridad rifeña.

Para ello he utilizado esencialmente la documentación original del Archivo de la Familia Blanco (en adelante, AFB), que tan amablemente ha puesto a mi disposición Agustín Blanco Moro, hijo de Emilio Blanco Izaga.

Nunca he sido más feliz que durante los nueve años en tribu... de este Rif de misérrima y asolada tierra. Emilio Blanco Izaga.

Te clasifico en el tipo psicológico del idealista puro. Edmundo Seco en carta a Emilio Blanco. Alhucemas, 1932.

En la actualidad, no son frecuentes en España los estudios sobre la etapa histórica del Protectorado español en Marruecos, como tampoco lo fueron en los pasados años, ni siquiera en la propia época de desarrollo del Protectorado (1912-1956). Sí es cierto que existe una bibliografía española abundante sobre el norte de África¹, pero también es verdad que, en gran medida, puede considerarse necesitada de una profunda revisión

* Este artículo es la adaptación española de la comunicación presentada en las Jornadas de Estudio sobre «Le mariage entre le passé et le présent: L'exemple des sociétés d'Afrique du Nord et du Sahara», organizadas por la Maison des sciences de l'homme, le Collège de France, y l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, en París, los días 6 a 8 de noviembre de 1996, bajo la coordinación de Tassadit Yacine.

y actualización, que posibilite generar una literatura científica en igualdad de condiciones con las publicaciones de otras ex-potencias coloniales, como es el caso de Francia, país que compartió con España la administración sobre Marruecos en la primera mitad del siglo XX².

A pesar de ello, es preciso considerar que también el Protectorado recreó una literatura colonial original y bastante desconocida que, en nuestro caso, se centra en el militar español Emilio Blanco de Izaga, surgida principalmente en los años treinta y cuarenta, desarrollada por funcionarios y militares del Marruecos español, y que parece ser considerada, desde la perspectiva histórica actual, como un «lastre ideológico», ya que estos textos fueron redactados, en su mayor parte, por personas que apoyaban el régimen colonial en Marruecos e, incluso, que ayudaron decisivamente a la caída de la Segunda República y a la consolidación del régimen franquista en España.

I

Así Emilio Blanco, que realizó la mayor parte de su carrera como integrante del Servicio de Intervenciones Militares³, en la región del Rif, entre los años posteriores a la rendición de Mohammed Ben Abd el Krim (1926) y el decenio siguiente a la Guerra Civil española (1936-1939), es, sin duda, un militar que apoyó el desarrollo colonial y la imposición *manu militari* del Estado de Francisco Franco. Pero, desde el punto de vista de la historia ello no es suficiente para desacreditar una obra original que merece mayor difusión de la que ha tenido hasta ahora. Y, en todo caso, la visión o el análisis meramente político de la acción de E. Blanco, no debe anular otros análisis relativos a su obra, aunque ambos estén estrechamente relacionados.

La obra fundamental de Blanco ha permanecido prácticamente desconocida en su propio país hasta hace muy poco⁴ y otro tanto en el extranjero, donde, sin embargo, fue primeramente revalorizada por un antropólogo social, el norteamericano David M. Hart⁵. Esto ha producido, hasta fechas recientes, un escaso impacto de la obra de Blanco, con alguna excepción entre los autores contemporáneos⁶. Pero esto no es un hecho aislado, lo mismo ha ocurrido con autores franceses coetáneos, que, como es el caso de Robert Montagne (1893-1954), sirvieron de inspiración a Emilio Blanco⁷. Más aún, Montagne y Blanco parecen guardar algunas analogías, a pesar de que el primero puede inscribirse en una línea sociológica colonial sin discontinuidad (Foucauld, Duverier, Masqueray, Berque,...)⁸, mientras que el español aparecerá mucho más aislado, e influido por la propia producción colonial francesa, donde destaca, además del propio Montagne, el comandante del «Service des Affaires Indigènes du Maroc», Saïd Guennoun, y algunos autores anglosajones⁹.

En efecto, ambos eran oficiales coloniales que trabajaron en zonas específicas de Marruecos (respectivamente, Atlas y Rif¹⁰), desarrollando, en la práctica, una excelente labor etnográfica; los dos analizaron la tipología social de las tribus norteafricanas; contaron con una base formativa clásica -lo que puede explicar algunos referentes griegos en sus obras- para el desarrollo de sus ideas; recrearon auténticos ambientes tribales. Por ello, Blanco era perfectamente consciente de que el subgrupo riféño, el menos conocido y estudiado, era parte de los grupos amazigas, beréberes, o «imazighen», sustrato poblacional de Argelia, Marruecos y Sáhara, a los que denominaba «islotés beréberes». Ambos autores, se esforzaron por realizar un retrato notable de una sociedad

compleja, a la vez que alejada de los cánones occidentales, logrando, como escribe Gellner en referencia a Montagne, combinar el detalle antropológico con la perspectiva histórica¹¹.

En el caso de la obra de Blanco, ha podido explicarse, o justificarse, una serie de «desventajas antropológicas» bajo las que, en teoría, trabajó¹². Ya se ha esbozado como todavía se aplica a cada individualidad el pesado juicio global hecho al fenómeno colonial, pero en el caso de Blanco se ha ampliado este «lastre ideológico» para minusvalorar sus aportaciones a la etnografía y la sociología colonial rifeña, olvidando el contexto y las circunstancias en que se manifestaron¹³.

Por otro lado, cabe mencionar también, que los escritos de Blanco no llegaron a conectar con la línea oficial de la publicística colonial del protectorado español, lo que puede coadyuvar a explicar el rápido olvido en el que cayó el autor y su obra, y el escaso apoyo que tuvo para el desarrollo de sus investigaciones etnográficas. Esto, unido al fuerte espíritu crítico, y autocrítico, de Emilio Blanco, y al ostracismo intelectual español del franquismo, pudo también ser un obstáculo decisivo para impedir que la obra de Blanco no conectara con la intelectualidad contemporánea española, lo que también afectó a la generalidad de escritores de la época, con escasas excepciones¹⁴.

La obra del interventor Blanco, incluyendo las publicaciones impresas y escritos inéditos, puede agruparse en tres etapas cronológicas:

1ª) Una primera etapa coetánea de su época de formación militar (1910-1927) en la Academia de Infantería y la Escuela Central de Gimnasia, ambas en Toledo, donde publica pequeñas obras dedicadas a la gimnasia militar y a los esquies¹⁵. Etapa que culmina con un informe que inicia su periplo marroquí, titulado «Colonias indígenas de de montaña», dirigido al general Goded, y fechado en Toledo, en 1927¹⁶.

2ª) En una segunda etapa, iniciada en 1930, ya como administrador e interventor colonial (capitán interventor de la kabila de Beni Amart, bajo el mando del teniente coronel Juan Bautista Sánchez, integrado en las Intervenciones Militares del Rif), produce sus obras etnográficas más lúcidas. Ello en paralelo a su paso por los diferentes puestos del *cursus honorum* del Servicio de Intervenciones, en el «desconocido Rif», que lo llevará hasta la tribu de los Ait Uarriaguel –la más importante del Rif, la patria de Abdel Krim– en 1935, como capitán interventor de primera clase. Es este el periodo en el que afloran las facetas más brillantes de Blanco: como constructor de una arquitectura original¹⁷; como etnógrafo¹⁸; y como artista, que describe en magníficos dibujos y acuarelas su percepción rifeña. Sin olvidar su intrínseca condición de militar, con un importante papel en el desarme de las kábilas rifeñas y en su reorganización administrativa.

En este periodo hay que señalar que en plena Guerra Civil, en octubre de 1936, es nombrado Interventor Regional de 2ª, siempre en la región del Rif, y que en 1939 organiza la movilización total de la región y su encuadramiento en «harkas» cuyo mando ejerce. Es el mismo año en que publica su mejor libro, la recopilación comentada de los cánones rifeños, bajo el título de *La Ley Rifeña*.

3ª) Una etapa final, que cubre todo el decenio de los años cuarenta, donde tras una breve estancia, en 1942, como secretario general del gobierno de Guinea, Blanco se traslada, ya en 1943, al corazón del Protectorado, Tetuán, para alcanzar la Delegación de Asuntos Indígenas en el año 1944. Época en la que aparece, en el aspecto profesional,

un Blanco analista de la situación política internacional y de la ubicación de España en el tablero geopolítico de las grandes potencias¹⁹, publicando a la vez sus últimas obras rifeñas²⁰, y regresando a España definitivamente, como coronel, en 1948, un año antes de su muerte.

II

La principal obra de Blanco, *La ley rifeña*, fue concebida en dos partes. Ambas fueron reunidas por el propio autor bajo el epígrafe de «Conferencia sobre Derecho Consuetudinario rifeño: vulgarización rifeña (1ª parte: Estructura Rifeña; 2ª parte: La Ley Rifeña)».

Únicamente la segunda parte fue publicada en vida del autor (1939) para recoger una serie de cánones rifeños, descubiertos por Blanco en 1934, reguladores del *urf* o derecho consuetudinario de la tribu rifeña de los Ait Uriaghel. La primera parte fue recogida por David Montgomery Hart y publicada traducida al inglés en 1975, con el título *Emilio Blanco Izaga, Colonel on the Rif*. Veinte años después, en 1995, se editaba por fin en castellano, conjuntamente con otro grupo de escritos, bajo el título de *Emilio Blanco Izaga: coronel en el Rif*.

«Impresiones recogidas durante mi ya larga estancia en tribu...», según propia expresión del interventor Blanco, perfectamente consciente, como el caso de Montagne, de la compartimentación política tradicional del peculiar formato del incipiente estado marroquí, y del contexto tribal en el que se hallaba.

Una consciencia que alcanza a señalar «las virtudes de la raza amaziga, entre las cuales estimo como las más puras y persistentes ese afán de independencia, su espíritu de asociación (*tuisas, useas, tuala, lef*) su preferencia democrática (regímenes de asamblea, organizaciones oligarquicas), bien entendido que no deben confundirse las ideas que representan estas palabras con el significado rifeño que tienen»²¹.

Consciencia de una sociedad en cambio, transformada por la acción renovadora de Abd el Krim, y la posterior impronta del Protectorado, imposibilitada de ser nuevamente situada *en vase clos*, pese a los esfuerzos de muchos colonialistas²².

Dentro de este esquema de pesamiento aparece también un grupo de trabajos dedicados a recrear la condición femenina en el Rif. Y a señalar el papel de la mujer en la transición de una sociedad tradicional —de la que ella es considerada la máxima guardiana— basada en el derecho consuetudinario, conservada por el aislamiento secular del «indómito Rif», hacia un modelo de sociedad de base islámica, con la *sharia* —el «derecho cheránico», en expresión de los interventores militares, como el mismo Blanco— como norma predominante. De ahí podría deducirse el interés de los administradores españoles en destacar el papel de la mujer rifeña, en su conservadurismo cultural, y en su arcaísmo social, como exponente de un modelo social que ellos perseguían ante el avance de lo araboislámico. Tamazigh *versus* árabe, sociedad tribal beréber frente a sociedad musulmana, se enfrentan en el imaginario y en el mundo real de los interventores, plagándolos de contradicciones continuas, más o menos interesadas²³.

Así Blanco analiza el papel de la mujer en el marco de su aportación a la cohesión social de las tribus rifeñas, introduciendo además una vertiente artística apegada a su verdadera condición de investigador de campo, haciendo buena la expresión que quiere

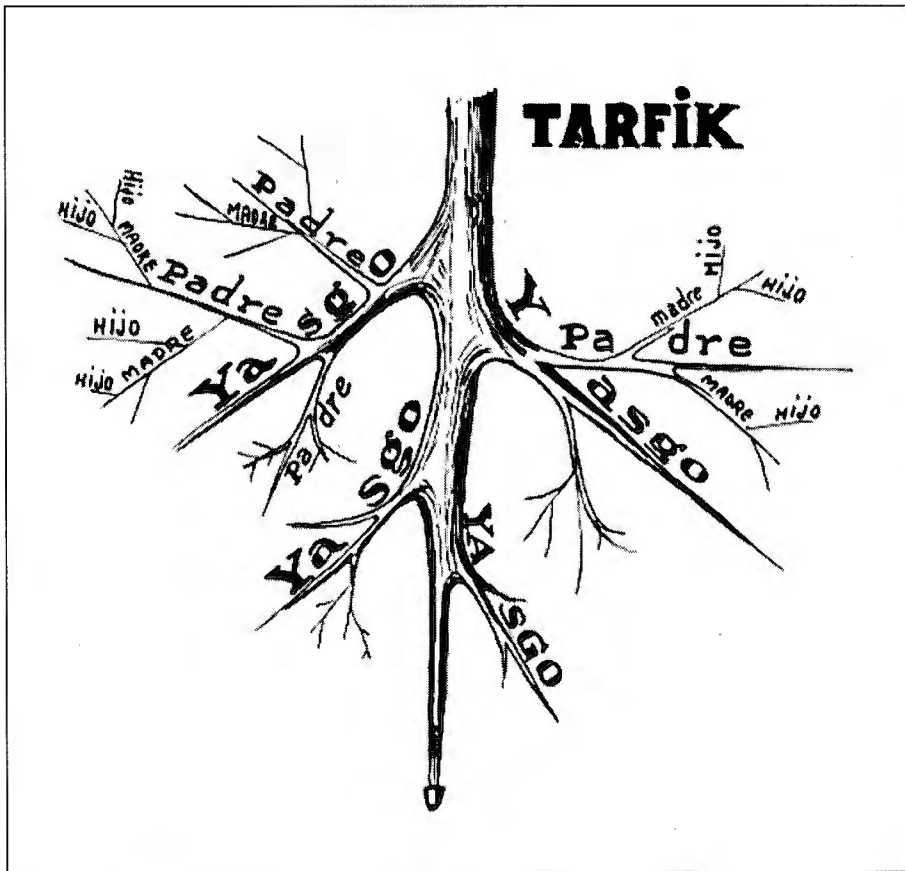
ver a los antropólogos, historiadores, etc., como «los miniaturistas de las Ciencias Sociales, pues pintamos sobre lienzos liliputienses lo que creemos que son trazos delicados»²⁴.

El estudio de la condición femenina, y de su papel familiar y social queda señalado básicamente en el acertado diseño del «Diagrama de la Estructura Social Rifeña», a la vez que es desarrollado en otros trabajos colaterales y recreado gráficamente en sus dibujos y acuarelas, llenas de brillante cromatismo rifeño y que han permanecido sepultadas durante años en el olvido.

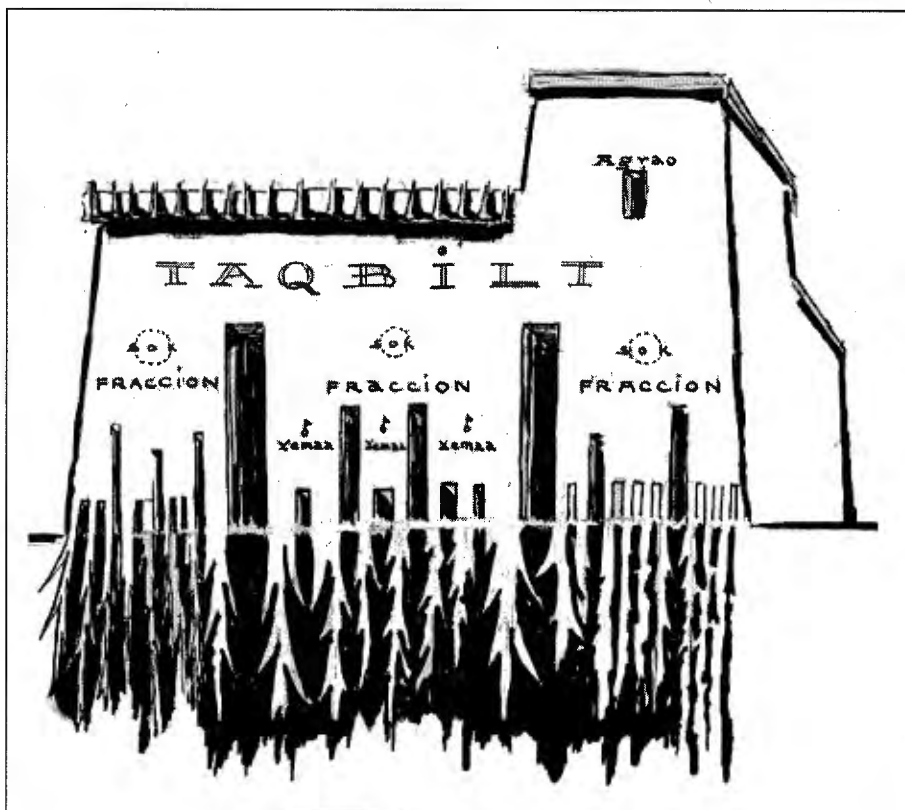
III

Es en el «Diagrama de la Estructura Social del Rif», donde se encuentra resumido gráficamente el *corpus* etnográfico más intuitivo y completo de E. Blanco, y donde se clasifican las instituciones y organismos que encuadraban a los rifeños hasta la instauración de la república rifeña de Abd el Krim:

1. Grupo de sangre (la organización familiar): *Taddartz* (hogar o familia) - *Yasgo* (descendencia) - *Tarfik* (raíz)



2. Grupo social (la organización social): *Yemáa*; Fracción o cantón; *Taqbilt*



3. Grupo político (la organización política): *Lef*

4. Grupo religioso (la organización religiosa): *Tarika* (cofradías); Morabitos

5. Grupo económico (la organización económica): Las haciendas rurales; almacenes; mercados...²⁵

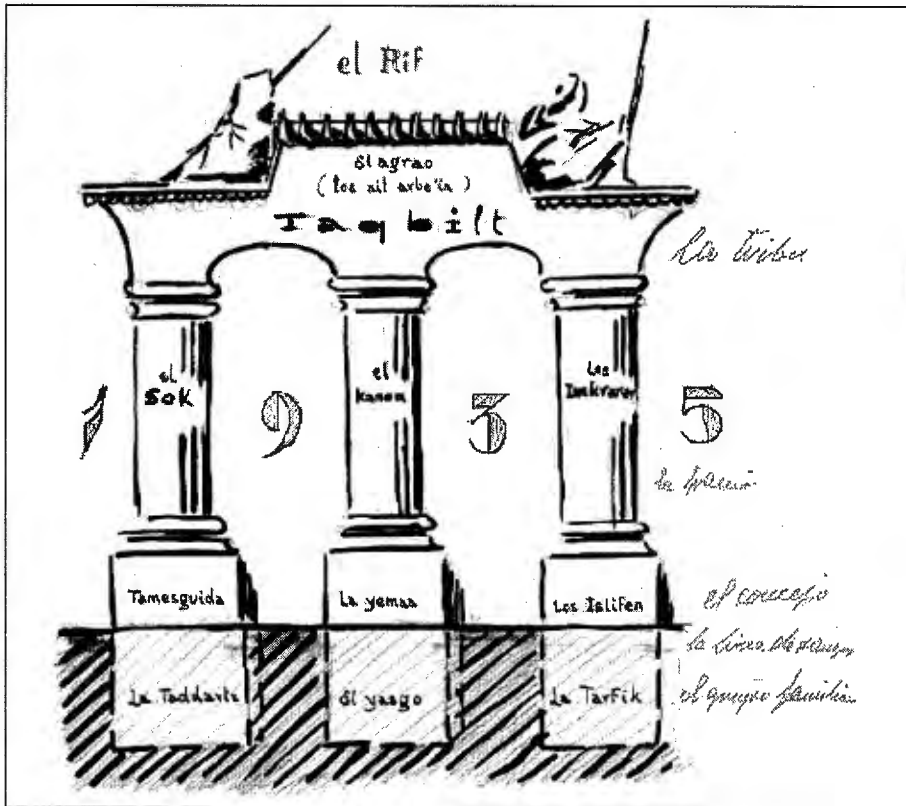
La sociedad rifeña tradicional queda definida como «embrionaria», constituida por un pueblo agrícola y guerrero, con rudimentarios lazos sociales, que se van debilitando conforme aumenta el número de asociados. Cohesionados en las agrupaciones elementales, como son las que ligan a los individuos del mismo grupo familiar o *tarfik*, por ser lazos de sangre, constituyentes de su derecho privado, pierden rigidez, aunque sean todavía precisos y detallados, en la *yemáa* o asociación de *itarfiqen*, piedra angular del edificio rifeño, para relajarse y ser difícilmente reconocible en las agrupaciones superiores, la tribu o *taqbilt* y sus fracciones, las que no obstante en toda Berbería forman la verdadera patria y sus organismos independientes²⁶.

De esta manera Emilio Blanco considera que mientras los organismos sociales de los rifeños son de tipo patriarcal, democrático y laico, sus agrupaciones políticas lo son de tipo militar, verdaderas alianzas de guerra, que agrupan hombres y territorios. Mientras el organismo social por minúsculo que sea, tiene jurisdicción propia sobre un territorio y los seres que en el habitan, sean hombres, mujeres o niños, enlazando tierras y familias,

el organismo político no enlaza más que a individuos, ni fuerzas más que a varones ²⁷.

Citando a Platón, Blanco considera válido para el Rif que «para que una república esté bien organizada, las principales leyes debían ser las que regulasen el matrimonio». De este modo coloca, en la base de la organización tribal rifeña, la organización familiar, que, con arreglo a los lazos de la sangre, las agrupa en:

- 1º) hogar o familia;
- 2º) rama ascendente o *yasgo*; y,
- 3º) grupo familiar o *tarfiq*.



1º) La familia rifeña, u hogar, está formada por la unión del hombre con la mujer y los hijos. La sociedad conyugal puede incluir un hombre y varias mujeres, a la vez, o en sucesivas etapas, en función de la carencia de descendencia masculina. Se constituye esta sociedad por el matrimonio, que en el Rif tiene el significado de contrato de compra-venta. Hasta épocas recientes —escribe Blanco— el contrato no era escrito y sólo se ponía en conocimiento de la *yemaa*.

En el contrato aparece la figura de la dote como un elemento básico. Ésta se compone de una cantidad previamente pactada, parte de la cual se entrega al padre de la novia para que adquiera las prendas que la costumbre fija (otras son adquiridas por el propio novio) y el resto se entrega en metálico. Con ello el matrimonio se considera consumado.

La mujer es propiedad del marido, hasta el punto de que, incluso repudiada, no puede volverse a casar sin el consentimiento de su esposo. El divorcio y la muerte son las únicas formas de disolución del matrimonio, y la iniciativa es casi siempre del hombre, que representa, dirige, administra y protege a la mujer. Además las hijas e hijos son propiedad del padre. La mujer aconseja, auxilia y obedece. El trabajo del hombre es libre, externo y principal, el de la mujer subordinado, intenso y secundario.

Destaca Blanco de la institución familiar: que en su base está el patriarcado, caracterizado por la agnación y la poligamia; que la visión de la mujer, desde el punto de vista europeo, adquiere un rol de esclavo, que no accede a posesión alguna, por lo que la instauración del Protectorado habría mejorado la condición femenina.

2º) La unidad siguiente el *yasgo* (pl. *iyusga*), que es una de las ramas familiares, tiene su importancia porque en este nivel se producen las cuestiones de sucesión, herencia, responsabilidad colectiva, así como la partición de beneficios, multas y bienes comunales.

De entre los jefes de familia se forma un consejo de familia, que elige un representante o *aslif* (cabeza, pl. *islifen*: tenían, entres otras funciones, la distribución de trabajos y beneficios, imposiciones de multas, de los turnos de riego, la partición de los bienes comunales), que con los demás *islifen* conforma la verdadera *yemáa* o concejo, unidad elemental social. Estos *islifen* son los genuinos representantes de los grupos de sangre, o parentesco, que ellos llaman *itarfiquen* (pl. de *tarfik*), grupo familiar.

3º) La *tarfik* es la unidad fundamental de la organización rifeña²⁸. Agrupación de sangre, es independiente de la *yemáa*, asociación de *itarfiquen*, o partes de ésta, cuyo distintivo más destacado es la falta de parentesco. Así, por ejemplo, la *yemáa* de los Ait Uariaguel es reunión de *itarfiquen* sin parentesco conocido.

IV

La condición femenina es abordada directamente por Blanco en uno de los escritos para la primera parte de su «Conferencia sobre Derecho Consuetudinario». La mujer es percibida por Blanco como «objeto» de una sociedad en cambio, pinzada profundamente entre la sociedad tradicional, la islamización y el impacto europeo, del que Blanco consideraba, ya se ha escrito, que la condición social de las mujeres rifeñas habría mejorado con el Protectorado:

«No sé quien desconocerá más a los rifeños, si los europeos con su sistemático olvido, o los árabes hermanos en dogma, apóstoles de civilización sacerdotal, que al cabo de los siglos no lograron aceptaran la civilización revelada. El rifeño abrazó el islam berberizándolo con sus prácticas y supersticiones, como berberiza las palabras, el paraguas [sic] y todo cuanto toca y sólo sigue las normas coránicas, cuando son complementarias de las suyas, pero cuando hay contradicción, cuando aquellas le irrojan perjuicios, cuando su costumbre estatuye, no hay discusión ni vacilación...»²⁹

Hay también una visión negativa de la situación de la mujer, que es afín a muchas de las percepciones de los autores de la época³⁰:

«Es en la represalia y normas que lo regulan, donde se advierte más claramente la condición de la mujer berberisca, su desvalorización preislámica, al eximir al marido asesino de la esposa, de la acción de la venganza, pues la costumbre exige que sea sobre

el más próximo pariente femenino del asesino sobre el que aquella puede ejercerse... (lo que puede responder a una) previsión para sustraer la fuerza guerrera del grupo social, los hombres, a cuanto pudiera debilitarla...».

Los temas del adulterio, la herencia, el matriarcado de los «tuareg» como referencia, el cariño de los hijos hacia sus madres, las supersticiones, los zocos de mujeres³¹, el repudio de la mujer, etc., son todos vividos y recreados de cerca por Blanco, siempre apasionado por «su Rif»³²:

«No hablo de prehistoria, pues tengo bien grabadas en mi memoria las terribles escenas ante las que mi función tuvo friamente que enfrentarse y el recuerdo me atenaza de jóvenes rifeñas martirizadas, tostadas o vapuleadas, encadenadas, colgadas de la viga maestra de sus miserables viviendas o con un pico clavado en la cabeza, trágicos guñapos, exponentes de un primitivismo feroz y una sociedad varonil, egoísta y rudimentaria...».

Aparecen también, entre sus documentos las referencias al capitán Said Guennun y sus escritos sobre la libertad sexual de las viudas del País de las sombras, entre los *Ait Malu*, del Atlas.

• Blanco recoge, en los cánones de Bokoia, aspectos puntuales del estatuto personal de la mujer:

«Si una mujer acusa a alguien de abusos deshonestos hacia su persona se admite su testimonio. La mujer que queda embarazada ilegalmente paga 50 duros de sus propios bienes, de multa. Si ha sido forzada y aparece el autor lo paga éste. Si ha sido por su voluntad, 25 duros cada uno. Si la mujer no posee bienes pagan los hermanos o parientes más próximos».

Y anota algunas de las costumbres³³:

«Cuando nace un varón a la parturienta se le da caldo de pollo, y si es hembra, de gallina, en cambio no se adorna con amuletos la frente. Al nacer se le corta el ombligo dejándole 4 dedos de largo, si es chico, lo cual luego en su vida le sirve de fórmula de desafío: Si eres hombre, es decir si tu madre te ha cortado 4 dedos así... *Mara zquesag o zaabrah arbaa...*

Los hombres se cortan los cabellos y uñas en días determinados y ambos los entierran, al objeto de que no se apoderen las mujeres y hagan con ellos algún sortilegio o maleficio...»

• «Tatuajes» es otro de los artículos que afecta al tratamiento de la mujer por parte de Blanco³⁴:

«Son marcas permanentes sobre el cuerpo con el que cada tribu acostumbra a señalar a sus mujeres, de grado o por fuerza, para reconocerlas en los avatares de sus luchas y también, llevando el rostro descubierto como acostumbran, para distinguirlas de las hebreas... El tatuaje en el Rif es practicado sobre la mujer como un requisito prematrimonial y, menos frecuentemente, por el mismo motivo en el hombre. Cuando una muchacha está prometida y todos los preparativos para su boda han sido hechos, su familia llama a una vieja mujer del propio aduar... La vieja oficiante recoge negro de humo de los fondos de los cacharros de cocina y los distribuye con juiciosa precisión sobre las partes a tatuar dibujando las figuras deseadas entre las que se practican corrientemente en la tribu. Estas señales son punzadas o incididas con aguja o cuchillo.

Las operación no deja de ser dolorosa y ha de continuarse en días sucesivos de forma que en el último día de la boda quede terminada. Es considerado deshonroso o vergonzoso para una mujer el ir a su marido sin haber sido tatuada y también es una vergüenza para una jovencita tatuada que el tatuaje no esté terminado el día de la boda».

• En «La boda», otro de los breves escritos de Blanco, se describe el ritual con la aceptación de la petición de la novia y de la carne y azúcar que llevan los representantes del novio. Desde el primer día de boda (*Remracq*), hasta las descripciones del último día³⁵:

«Cuando llega la novia a su nueva casa salen a recibirla con una bandeja con velas encendidas y leche. La comitiva pide hospitalidad a la familia, ésta se la concede y entonces sacan de la casa un esportillo con trigo y se lo dan a la novia que permanece sobre la bestia y coge un puñado, lo besa y tira hacia su derecha, otro puñado hacia la izquierda y uno sobre la cabeza hacia atrás y hacia adelante. Mientras hace esta operación los jóvenes se pegan por coger en el aire unos cuantos granos de trigo que se guardan en sitio escondido porque les trae suerte de casarse. Terminada esta operación se acerca al familiar y la coge otra vez en brazos y la lleva a la habitación. Al bajarla de la bestia colocan entre la novia y el público una cortina para ocultarla.

Cuando el familiar deja a la novia en la habitación y se dispone a salir entra el novio y le entrega a dicho familiar de la novia una cosa en prenda hasta pagarle unas pesetas (o más) y se marcha. El novio se queda solo en la habitación con la novia, le quita el arco, lo parte en siete pedazos y lo mete en un algún hueco del techo y se retira. Antes de salir, una vieja que viene acompañando a la novia le da desde fuera dos huevos duros, un trozo de carne cocida y un pan y él a su vez lo da a todo a sus «iusiren» que le están esperando en la puerta con todos los acompañantes de la novia. Sale el novio y le reciben los «iusiren» los cuales deben protegerle de los acompañantes de la novia que están esperando su salida para pegarle...»

V

Cuando analizamos el «Diagrama de la Estructura Social Rifeña», se observa que se encuadra gráficamente en un pórtico arquitectónico clásico. Ello ha provocado el comentario de David M. Hart: «Un diagrama muy neto y «funcional» de Emilio Blanco Izaga. Pero, ¿por qué el empleo de arquitectura greco-romana en el contexto rifeño-beréber, y por lo tanto, islámico?»³⁶.

La respuesta es sencilla, si consideramos las resonancias³⁷ culturales que abastecían el pensamiento y la acción de muchos interventores militares y especialmente de Blanco. Podría bastar para ilustrar esta aseveración, la cita de Sierra Ochoa referida a la visión —plena de las luces de la seducción de la alteridad y de las resonancias orientalizantes y exóticas del arte europeo del periodo— que el interventor tenía de la mujer rifeña: «[Blanco] amaba la policromía de los vestidos de las mujeres [del Rif]... las trenzas negras de algodón de las ketamíes... sus ojos de artista veían bajo los harapos... de estas pobres mujeres rifeñas... cuerpos griegos de líneas perfectas que, una y otra vez, incompresiblemente para los seres vulgares que le rodeaban, tenían sobre él una atracción de una forma realmente fascinadora, haciendo caer sobre él las más duras críticas...»³⁸.

No es una visión diferente de la que nos lega el novelista francés Pierre Benoit (1886-1962), en el frontispicio de su bella y clásica novela *La Atlántida*, quien reitera las palabras de Platon en *Critias*: «Debo preveniros, en primer lugar, antes de entrar en materia, que nadie se extrañe de escucharme llamar a los bárbaros con nombres griegos»³⁹.

Las pobres vestimentas de las mujeres rifeñas semejaban «peplos» de colores rutilantes, para los ojos del interventor, que acaso había sucumbido a la enfermedad del interventor, la «indigenofilia», definida por el comandante de infantería, y jefe de la sección política de la Delegación de Asuntos Indígenas, Arturo Casas, al escribir que «Los interventores en el campo son los ojos y brazos del mando... pero es frecuente que los interventores tomen un gran afecto con su kabila, con su caid o con otros personajes, y que lleguen a perder el control de sí mismo...»⁴⁰.

«Indigenofilia», que llevaría a la Alta Comisaría a indicar a los interventores —quizás muchos de ellos todavía bajo el efecto del síndrome de Lawrence de Arabia— a que usen «traje correcto, huyendo de teatralerías de imitación al indígena con ropas exóticas»⁴¹.

La misma cita de Platón, respecto de la institución del matrimonio, citada anteriormente, facilita pistas sobre qué alimentó el imaginario del interventor en su larga estancia de más de doce años en el «inhóspito, árido y misterioso Rif». El propio edificio-castillo del Arba de Taurirt con su torre homenaje a Edgar Allan Poe⁴², nos informa del espíritu romántico del «caballero» militar español⁴³.

Los «Cuadernos de Arte Berberisco», los apuntes, dibujos, y acuarelas, realizados por Blanco Izaga durante su estancia en el Rif (cuadernos inacabados puesto que el autor escribe en 1948, un año antes de su prematura muerte, que quiere recorrer todo Marruecos para finalizarlos) dan también la peculiar percepción de la condición femenina en el Rif, concebida por un hombre que desarrolla su principal aportación —etnográfica, constructiva, militar y artística— en la plenitud de su vida, cuando cuenta entre treinta y cuarenta años.

Así, una carta de su hijo, el médico Agustín Blanco, fechada en 1951, dirigida a Alfonso de Sierra Ochoa, arquitecto municipal de Tetuán, nos descubre la pasión rifeña de Emilio Blanco: «Mi padre fue un arquitecto nato, un artista con una gran capacidad de amar y una sensibilidad exquisita... Su exagerado espíritu de autocrítica nos ha privado de su obra definitiva «Cuadernos de Arte Berberisco». En ellos iba recogida, a través de veinte años de continuas sedimentaciones su pasión por el Rif...

Respecto a sus relaciones personales hay dos puntos especialmente distintos. Como hijo quizás debiera reprobarlas pero no tengo la fuerza moral para ser juez de tales delitos. Además hoy que he comprendido su personalidad artística soy totalmente indulgente; para pintar un cuerpo no basta mirarlo, hay que aprehenderlo a fondo, palpando, mordiendo, besando. Juzgándole como hombre público que fue, menos aún puedo acusar, pero comprendo perfectamente los ataques de los demás hoy que la austera administración del dinero público, que el respeto al bolsillo del contribuyente parece una arcaica superstición, estos nuevos fariseos condensan su ética en una moral de bragueta»⁴⁴.

«Indigenofilia» a la que no fue tampoco ajena la zona francesa, como hemos visto con anterioridad en la cita del comandante Guennoun, a propósito de los Aït Oumalou⁴⁵.

En Blanco esta «rifeñofilia» podía ser más acusada en su relación con las mujeres

rifeñas, manifestable tanto en la vida diaria como en las connotaciones ideales de su imaginario, algo que contrastaba profundamente con las visiones legadas por otros interventores:

«No hemos visto jamás a las mujeres musulmanas uncidas a ningún arado como atrevidamente aseguran algunos, claro es que se las ve en el campo horas y horas recogiendo hierba para el ganado, encorvadas bajo el peso de enormes cargas de leña, con un cántaro o con un saco de tierra, pero la mujer en medio de todos estos menesteres desempeña en el hogar un papel preponderante, y su acción cerca de su cónyuge es muy activa y de reconocida importancia»⁴⁶.

El teniente coronel Andrés Sánchez Pérez, jefe de las Intervenciones del Rif, en el inicio de los años treinta, anotaba que «de los temas que se refieren a Marruecos, el de la vida y condición social de la mujer mora, es acaso el peor tratado... Parten casi todos de un error inicial que consiste en mirar las cosas desde un punto de vista europeo», y prosigue escribiendo:

«Moulieras asegura que la vida de la mujer montañesa, esposa de un bebedor de agua islámica, es mucho más llevadera que la de la esposa de obrero, casi siempre alcoholizado, de las grandes ciudades industriales europeas»⁴⁷.

Quizás, como reflexión final, la clave resida en lo que Wadi Bouzar ha denominado «Las presas de Antinea», a propósito de los personajes novelados por P. Benoit: «El valor simbólico de Antinea es múltiple: ella es joven y bella, mujer devoradora de hombres, descendiente y representante del mundo antiguo y resistente argelina. La muerte de los personajes en Antinea corresponde al final del sistema colonial. Los actores coloniales no son vencidos por la fuerza, sino por la pasión y, en definitiva, por lo humano. Por una autenticidad mantenida que ellos no pueden resistir. Ellos mueren del Sur, del Hoggar, y de Antinea. Mueren de la mujer que no encuentran en ninguna parte y de todos los espacios que la rodean...

Todos los espacios desde ahora coinciden y se confunden, allí donde ellos acaban, tanto en el imaginario como en la realidad vivida, en el espacio infinito que es la muerte. El círculo está verdaderamente cerrado»⁴⁸.

NOTAS

1. GIL GRIMAU, Rodolfo (1982), *Aproximación a una bibliografía española sobre el norte de África 1850-1980*, I, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 869 p.
2. Incluso, ya a finales del siglo XIX, algunos autores franceses incidieron en la, para ellos, innata incapacidad española para comprender a los marroquíes, ya que «[los españoles] a pesar de una vecindad de varios cientos de años, no han sabido hacerse amar [por los marroquíes]. Los españoles no han querido o no han podido estudiar y aprender las lenguas árabe y beréber. Todas las obras de erudición relativas a estos dos idiomas han sido hechas por franceses, alemanes, ingleses, e italianos. El árabe y el beréber entran difícilmente en la cabeza de los españoles».
MOULIERAS, A. (1895), *Le Maroc inconnu. Première partie: exploration du Rif*, Paris, Librairie Coloniale et Africaine, p. 37.
3. La intervención de las autoridades indígenas fue ejercida desde el comienzo del Protectorado por Jefes y Oficiales de «Policía Indígena» (antes de la instauración del Protectorado ya se crearon en Melilla unidades de policía indígena; por Real Decreto de 31 diciembre de 1909 las oficinas denominabanse Oficinas Indígenas). Desde 1927 las intervenciones perdieron su dependencia de los comandantes generales (Ceuta, Melilla y Larache) para integrarse bajo el mando de la Inspección General de Intervención y Fuerzas Jafifianas, dependiente del Alto Comisario. Cf. LÓPEZ OLIVÁN, J. (1931), *Legislación vigente en la zona de Protectorado Español en Marruecos recopilada y anotada por...*, Madrid, Gráficas Marinas, p. 129-130; VALDÉS PANDO, Carlos (1948), «Fuerzas Jafifianas», *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante el curso de 1947*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 189. Los interventores son equiparables a los «Officiers des Affaires Indigènes» franceses, que actuaban sobre las tribus beréberes de las montañas de la zona francesa y que dependían de estos oficiales para su administración, mientras que las tribus árabes de las llanuras estaban bajo la jurisdicción de «Contrôleurs Civils» en el Sur del Protectorado. Cf. HART, D. M., ed. (1995), *Emilio Blanco Izaga: coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos*, Melilla, Archivo Municipal; UNED, p. 41.
4. El arquitecto Alfonso de Sierra Ochoa fue el primero en valorar la obra del interventor Blanco: SIERRA OCHOA, A. de (1951), «Una teoría de arquitectura política y un Interventor excepcional: el coronel Emilio Blanco Izaga», *Selección de Conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1950-51*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 133-149.
5. HART, D. M. (1958), «Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif», *Tamuda*, Tetuán, 1er semestre 1958, p. 171-237.
— (1975), *Emilio Blanco Izaga. Colonel on the Rif: a selection of his material, published, on the socioloitical structure of the rifians of Northern Morocco*, New Haven, Connecticut, Human Relations Area Files, 2 v.
— (1995), *op. cit.*, 471 p.
6. MUNSON, H. (1989), «On the irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif», *American Anthropologist*, n° 91, junio 1989, p. 386-400.
7. GELLNER, E. (1986), «La sociología de Robert Montagne», *La sociedad musulmana*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 240-258.
8. MASQUERAY, E. (1886), *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris.
BERQUE, J. (1978), *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris.
9. MONTAGNE, R. (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Paris, Librairie Félix Alcan. Hay reedición de 1989, Casablanca, Editions Afrique-Orient, 471 p.
GUENNOUN, S. (1930), *La montagne berbère: les Ait Oumalou et le pays Zaïan*, Paris, Editions du Comité de l'Afrique Française, 327 p.
— (1934), *La voix des monts: mœurs de guerre berbères*, Rabat, Omnia, 314 p.
Entre los autores anglosajones, Blanco conocía el trabajo de Carleton Stevens Coon (en el AFB hay una traducción parcial de su obra), quien estuvo en Marruecos en los años 1926-1928, para escribir su estudio ya clásico: COON, C. S. (1931), *Tribus del Rif*, Cambridge, Peabody Museum of Harvard University.
10. El Rif es una región histórica del norte de Marruecos, equivalente en su mayor parte al territorio del Protectorado Español. Engloba las regiones de Gomara y Yebala. Con dos subregiones: 1) el Rif occidental, el país rifeño propiamente considerado, es la porción comprendida entre los ríos Kert y Ghis, con 4.440 kilómetros cuadrados, y 142.655 habitantes (1934); 2) el Rif oriental, extendido entre los ríos Kert y Muluya, abarcando 4.799 kilómetros cuadrados, para 162.499 habitantes (1934). Dos principales centros

urbanos -Tetuán y Melilla- en los extremos del Rif, para una región eminentemente montañosa -el sistema orográfico alcanza hasta 300 kilómetros de largo y 50 de ancho- bordeada por una costa mediterránea de 475 kilómetros.

Según A. Moulieras, «Er-Rif es una palabra árabe que significa país cultivado y fértil situado sobre los bordes de un río y en los confines de un desierto... En kabilio rif significa límite, orilla. Los rifeños aplican este nombre a su país sin comprender su sentido... El Rif ha sabido siempre conservar su independencia desde los tiempos prehistóricos. No ha estado nunca sometido a los diferentes señores que se han sucedido en el trono de Marruecos... Desde el punto de vista etnográfico, los rifeños pertenecen a la gran familia beréber».

Región considerada inhóspita, «mucho más que el Pindus (Grecia) y mucho más todavía que los Apeninos o la Alpujarra, compuesta de surcos caóticos, desniveles y valles... El Rif es un sitio duro para vivir...».

Cf. MCNEILL, J.R. (1992), *The Mountains of the Mediterranean world: an environmental history*. Cambridge: University Press, p. 3.

En efecto, los habitantes del Rif pertenecen al gupo étnico amazigh y su lengua vernacular es la «tamazight» o «tarifit». A lo largo de su historia los rifeños se han opuesto a toda colonización exterior, conservando casi intactas sus formas de vida y sus costumbres, a pesar de una precoz islamización. Durante los primeros treinta años del siglo XX sus tribus opondrán una fuerte resistencia a la penetración hispanofrancesa, lo que, en el caso de España, dio lugar al denominado «Desastre de Annual», en julio de 1921, con una terrible derrota del ejército español en pleno corazón de la geografía rifeña.

Cf. TRIVIÑO VALDIVIA, F. (1920), *Del Marruecos español...* Melilla, El Telegrama del Rif, p. 58; COMISIÓN HISTÓRICA DE LAS CAMPAÑAS DE MARRUECOS (1935), *Geografía de Marruecos, protectorados y posesiones de España en África*, I, Madrid, Imp. y Talleres del Ministerio de la Guerra, p. 177-178; MOULIERAS, A. (1895), *op. cit.*, p. 35-36; *RIF et Yebala* (1926), Paris, Editions du Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc, 71, janvier, p. 9 y ss.

11. GELLNER, E. (1986), *op. cit.*, p. 244.

Hart ha estudiado también la obra de Montagne: HART, David M. (1996), «Berber Tribal Alliance Networks in Pre-Colonial North Africa: The Algerian *Saff*, the Moroccan *Liff* and the Chessboard Model of Robert Montagne», *The Journal of North African Studies*, vol. 1, nº 2 (Autumn), p. 192-205.

12. «... el coronel Blanco laboró bajo una serie de desventajas antropológicas, a saber: 1) era soldado y con una mente estrictamente militar; 2) evidentemente, no hablaba árabe con fluidez, como queda de manifiesto por el hecho de que menciona a Juan Gómez Jaén como el verdadero traductor al español de los cánones en su *Ley Rifeña*; 3) probablemente tampoco hablaba fluidamente la lengua del Rif, tal y como lo muestran sus transliteraciones de los términos rifeños...; 4) continuamente intentó forzar las categorías del pensamiento rifeño para amoldarlas a las europeas; y, 5) cometió numerosos errores en cuanto a los hechos, sin importancia la mayoría, pero algunos pocos realmente gigantescos», HART, D. M. ed. (1995), *op. cit.*, p. 54-55.

13. «Un antropólogo social estudia las leyes, estructura social, relaciones de parentesco y sistemas políticos, nociones de justicia, de religión, moral y ética de unas determinadas gentes, así como los momentos cruciales en sus vidas como individuos: el nacimiento, el matrimonio, la muerte, y cualquier ritual que los acompañe... Ésto supone tener que vivir entre las gentes que estudia y hablar su lengua o dialecto...». Kingsmill Hart, U. (1994), *Behin the Courtyard Door: The Daily Life of Tribes Woman in Northern Morocco*, Ipswich, Massachusets, The Ipswich Press, p. 166.

Esta definición dada por David M. Hart a su mujer durante el curso de su estancia en el Rif, en los años cincuenta, puede aplicarse a Blanco, dejando de manifiesto que las desventajas antropológicas en las que trabajó, según Hart, en realidad no eran tan contundentes.

Así lo ha reconocido el historiador judeomarroquí Germain Ayache, cuando, a propósito de *La Ley Rifeña*, escribe: «[los cánones son] una pequeña, aunque preciosa colección de documentos en lengua árabe recogidos en el Rif por Emilio Blanco Izaga, publicados por él mismo, y acompañados de una traducción española con comentarios...». AYACHE, G. (1981), *Les origines de la guerre du Rif*, Paris: Rabat, Université de la Sorbonne: SMER, p. 99.

14. La excepción más destacada es, sin duda, la de Julio Caro: CARO BAROJA, J. (1990, 1ª ed. 1955), *Estudios Saharianos*. Madrid: Júcar, 501 p., 15 lám.

15. BLANCO YZAGA, Emilio; EYARALAR ALMAZÁN, Enrique (1923), *Gimnasia de aplicación militar. Método seguido en la Escuela Central de Gimnasia*, Toledo, Imp. del Colegio Mª Cristina, 23 p., 10 h. de lám.

BLANCO YZAGA, Emilio (1927), *Esquis. Esta obra contiene las nociones elementales y útiles destinadas a orientar al novicio en este ejercicio inercial*, Toledo, Imp. del Colegio Mª Cristina, 99 p.

16. AFB. «Colonias Indígenas de Montaña».

17. BRAVO NIETO, A. (1994), «La genèse d'un style colonial: l'architecture rifeña dans le Maroc espagnol», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 73-74, p. 167-182.
De la obra arquitectónica de Blanco, cabe destacar la realización de mezquitas, oficinas de mejaznias, depósitos de agua, y, sobre todo su edificio más emblemático, la oficina de intervención del Arba de Taurirt (1940-44). Según Hart esta obra se trataría «de una locura magnífica y de un verdadero castillo de España, en este caso transplantado al Rif, así como de un claro ejemplo de la quijotería ultra española de Emilio Blanco». Cf. HART, D. M. Ed. (1995), *op. cit.*, p. 35.
«Arquitecto político» en expresión de Sierra Ochoa (1951), *art. cit.*, p. 147, incluso proyectó realizar «una ciudad jardín rifeña» junto a la recién creada ciudad europea de Villa Sanjurjo. Cf. OTERO, S. (1930), *En el corazón del Rif...*, Ceuta, Revista África, p. 124-125.
18. BRAVO NIETO, A.; MOGA ROMERO, V. (1995), «Contribution espagnole a la connaissance de la société coloniale marocaine: Emilio Blanco de Izaga (1892-1949)», *Revue Maroc-Europe*, Rabat, 8, p. 247-258.
19. BLANCO IZAGA, E. (1946), «Política africana», *Cuadernos de Estudios Africanos*, Madrid, 1, p. 43-56.
20. BLANCO IZAGA, E. (1946), «Notas sobre el arte funerario norteafricano», *África*, Madrid, 52, p. 19-21.
——— (1946), «Las danzas rifeñas», *África*, Madrid, 55 (p. 15-16), 56-57 (p. 66-71), 59 (p. 55-59).
21. AFB. «Vulgarización rifeña». Blanco cita, más adelante, al doctor Chatinières para expresar «que se experimenta al contacto con los berberiscos [sic] una sensación de frescor, de naturalidad y espontaneidad que es una caricia para nuestras almas de civilizados». AFB. «Las alfombras marroquíes». Esta misma cita será recogida de S. Guennoun, que la escribe a propósito de los Ait Oumalou. Cf. GUENNOUN, S. (1934), *La voix des monts: moeurs de guerre Berbères*, Rabat, Omnia, p. 13.
22. Ejemplo notable el del mariscal Lyautey, Residente General del protectorado francés, que percibía a Marruecos como una inmensa cantera, la viva imagen de un «far-west nord africain», rico en promesas para el porvenir. Cf. RIVET, D. (1988), *Lyautey et l'institution du protectorat au Maroc: 1921-1925*. Paris: L'Harmattan, 3 v.
23. A este respecto, Gil Benumeya escribió que uno de los cuatro puntos esenciales de la acción protectora directa sobre las cábilas de la zona española, debía ser la difusión de la lengua árabe y, «además, como necesidad urgente la supresión de la lengua «chelja» o cabileña, lengua que es antiguo instrumento de rebeldía y vehículo de extrañas influencias. Sustitución de esa lengua peligrosa, barriéndola con el árabe, lengua amiga de rica literatura en España...». Cf. GIL BENUMEYA, R. (1930), «Política indígena», *Anuario-Guía Oficial de Marruecos y del África Española*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, p. 271.
24. GEERTZ, C. (1994, 1ª ed. inglesa 1968), *Observando el islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona; etc., Paidós, p. 20.
25. AFB. «Organización rifeña».
26. *Idem*.
Germain Ayache ha sido uno de los escasos historiadores marroquíes que han recogido, y valorado, la obra de E. Blanco Izaga. Así, en su propia obra, ha reconocido el primitivismo de la sociedad rifeña y la ausencia de civilización urbana (p. 98), aunque acude a razones geográficas, ya que efectivamente el Rif es un país periférico y montañoso, y, también, a la presencia española, ya que las aperturas al mar han estado ocupadas desde siglos por los españoles.
Ayache cita explícitamente a Blanco (p. 95 o 99) y critica sin embargo a D.M. Hart, del que escribe que ha calcado un pasado muy lejano sobre un pasado reciente, y que metodológicamente se ha basado en tradiciones dudosas y testimonios no contrastados (p. 98).
En la p. 100, n. 3 y 4, describe la estructura social rifeña con base en Blanco. Sin embargo critica, a la vez, a Blanco y Hart, que, según él, se dedicaron a estudiar «le cul de sac de l'Empire marocain» (p. 107), y a la sociedad rifeña sin considerar el impacto de las interferencias extranjeras (p. 114).
27. *Ibidem*, fol. 2-3.
28. Escribe E. Blanco que «según R. Montagne en su excelente obra «Los beréberes y el Majsén», página 239, la Tarfik rifeña es equivalente al grupo familiar «ikhs» (hueso)...». AFB. «Organización rifeña».
29. A propósito del «Dahir Beréber», impuesto por Francia en 1930, Blanco anota «que tan ficticia polvareda periódicamente levanta entre los estudiantes, considerado mermado su incierto porvenir, y a la que también se agarran nuestros regocijantes nacionalistas, que no habiendo podido por sí mismos uncir a su déspota yugo estas viriles poblaciones no duda artero en precipitar su ruina proclamando como una de sus aspiraciones el reconocimiento del árabe como lengua oficial, pero mientras el Tamazight siga siendo la

dulce y reminiscente habla femenina, lo será el de la infancia, el idioma familiar, no siendo tan fácil la empresa que a los cuatro vientos pregonan desde sus revistas judaizantes [sic] editadas en español y en la tolerante España, de acabar con dicha lengua. De ese «levanta-velos» femenino (otra de sus aspiraciones) que por lo visto todavía desconoce que las rifeñas como las beréberes hace siglos que para ser honradas y trabajadoras, prescindieron de tales estorbos que no les hubiesen permitido seguir y auxiliar en la lucha a sus viriles compañeros como para honra suya constantemente hicieron. De ese nacionalismo cuyos antepasados más destacados hicieron todo lo posible para arruinar las instituciones seculares de la Berbería, y que no habiéndolo logrado sus cómodos descendientes pretenden utilizar los Protectorados, mientras las roen, para que les saque las castañas del fuego.

No seré yo tan despreocupado, que aunque pudiese, me permitiera levantar inconsciente bandera fratricida, que a tal equivaldría la pretensión de resucitar páginas apagadas, usos bárbaros o agitar los sedimentos beréberes con fines inconfesables, nada más lejos de mi ánimo...». AFB. «Vulgarización rifeña».

30. AFB. «La condición de la mujer».
31. E. Blanco describe el zoco de mujeres de Beni Bufráh, que se celebra en las inmediaciones del morabo de Sidi Abdelah Caib, en el poblado de Agueni, fracción de Agueni. Se denomina Zoco de Telata de Agueni. Los zocos de mujeres en el Rif son auténticos días de asueto, en los que se buscan novias, se adquieren amuletos, y se comentan todo tipo de noticias. Blanco escribe incluso el borrador de un relato con una joven rifeña, Aissa, como protagonista, «que ha conseguido autorización familiar para ir al soko, con su madre y un hermano», y esboza su personal descubrimiento del mundo a través de la ruta iniciática que la transporta al zoco de las mujeres. AFB. «Soko».
32. AFB. «La condición de la mujer».
33. AFB. «Los Berberiscos».
34. AFB. «Cuadernos de Arte Berberisco: Tatuajes».
35. AFB. «Boda»
36. HART, D. M. Ed. (1995), *op. cit.*, p. 141.
37. Utilizamos la expresión «resonancia» (traducción literal de «résonances») en el sentido en que lo hace DUGAS, Guy (1988), «Oujda et l'Oriental dans l'imaginaire des voyageurs et écrivains français (1880-1945)». En: *Actes du colloque «Le Maroc oriental passé et présent: le milieu naturel, l'histoire et la culture*, Oujda, Université Mohamed Ier., p. 687. Cf. también ROUX, M. (1996), *Le désert de sable. Le Sahara dans l'imaginaire des français (1900-1994)*, 204 p.
Para un análisis del imaginario de Blanco, creo imprescindible el dibujo que hace, autorretrato, «El fusina» (alude a la oficina del interventor, que los imaziguen denominaban *fusina* y hoy también llaman *biró*, del francés *bureau*), donde aparecen las bases de sus trabajos (León el Africano, el Korán,...), los medios con los que cuenta (el caballo,...) y el tabaco que desprende una aureola art déco, utilizada por Blanco en varias imágenes. Qué distinta esta propia percepción - imaginativa y romántica, pero austera y «rifeña»- comparada, por ejemplo, y por extrapolar hacia el plano estético, con el cuadro de Antonio de Pereda, «El sueño del caballero» (hacia 1655), donde el caballero «durmiendo se apoya sobre una mesa atestada de cuanto puede colmar el ansia de cada uno de los sentidos, si bien toda esta lujuriente cascada brilla ante nuestros deslumbrados ojos para afirmar su insatisfactoria precariedad». CALVO SERRALLER, F. (1997), «Los placeres de la vida en la muestra «Los cinco sentidos»». En: *El País: Babelia* (Madrid), 22 febrero, p. 21.
38. SIERRA OCHOA, A. de (1951), *art. cit.*, p. 147.
39. BENOIT, P. (1994, 1ª ed. 1920, Paris, Ed. Albin), *La Atlántida*, Madrid, Debate, 240 p.
40. CASAS MORA, J. (1948), «Política», *Conferencias desarrolladas en la Academia de Interventores durante el curso 1947*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 142.
41. ALTA COMISARÍA (1935), *Orientación a los interventores*, Tetuán, Delegación de Asuntos Indígenas, p. 15.
42. SIERRA OCHOA, A. de (1951), *art. cit.*, p. 145. Sierra Ochoa añade que «Blanco sabía que dónde el berber, anarquista, individualista, precisa de la unión para la defensa, agrupa sus casas o «taddats» alrededor del «tigmint», que es a la vez castillo feudal, granero colectivo, corral donde reunir los ganados en tiempos de guerra y fortaleza difícil de tomar. Sabía que si España quería dar al Rif una estructura menos anárquica tiene que fundamentarla en un fuste central, un auténtico «tigmint», que es lo que falta en nuestro Protectorado».
43. E. Blanco tuvo un referente muy claro en un compañero de las Intervenciones, algo mayor que él, el general Capaz, que moriría en plena Guerra Civil. Además, Blanco tuvo su primer destino rifeño en Puerto Capaz, actual Jhiba, pueblo costero denominado así en honor de «ese Capitán de oro, arrancado de una novela de Pierre Benot [sic] y el primero de todos nosotros [los funcionarios del Protectorado], aquel que en vida se llamó Oswaldo Fernando María de la Caridad Capaz y Montes». Cf. SIERRA

OCHOA, A. de (1948), «Conferencia en la Academia de Interventores (primer curso)». En: *Conferencias desarrolladas en el curso de interventores durante el curso de 1948*, Tetuán,: Delegación de Asuntos Indígenas, p. 107.

El mismo Sierra Ochoa recrea toda una alegoría de la «virilidad» en referencia a la presencia española en Marruecos, escribiendo que «En este combate amoroso que la tierra de Marruecos, hembra bravía, necesita y reclama aunque no quiera y que España debe darle (no puede faltar nuestra aportación). Después vendrán los goces maravillosos de las posesión...». *Ibidem*, p. 127.

44. AFB (1951). Carta de 2 de julio de 1951.

45. GUENNOUN, S. (1934), op. cit., p. 13. Cf. n. 20.

46. *CUESTIONARIOS DE KABILAS: BENI BUGAFAR* (1921), Oficina Indígena de Sammar, p. 80.

47. SÁNCHEZ PÉREZ, A. (1925), *Cosas de moros: impresiones rápidas del campo y de la ciudad*, Toledo, Imp. del Colegio de Huerfanos María Cristina, p. 31-33.

48. BOUZAR, W. (1984), «Les proies d'Antinea (*L'Atlantide*, de Pierre Benoit)». *Lectures maghrébines*, O.P.U., Publisud, p. 88-89.

LA MUJER INMIGRANTE MARROQUÍ EN BARCELONA

por ISABEL HOLGADO FERNÁNDEZ

Desde el año 1991, los marroquíes son el primer grupo de inmigrantes en España. Las transferencias de los inmigrantes marroquíes constituyen la fuente más importante de divisas para Marruecos (16, 5 billones de dirhams en 1990), ya que el turismo ingresó 10,5 billones. Estas entradas permiten la cobertura más o menos total del déficit comercial del país. El caso marroquí es el que afecta, sin duda, en mayor medida a Cataluña (21.681 de un total de 65.847 ciudadanos marroquíes en toda España).

Aunque la práctica totalidad de los inmigrantes, al ser preguntados, se identifican como marroquíes, ofreciendo una imagen homogénea y uniforme, esto no es así. En Marruecos se distinguen dos regiones de emigración bereberófona, ya desde principios de siglo: el Sus y el Anti Atlas, por el lado Sur, y el Rif y Yebala, por el Norte. Las diferencias son notables entre ellos, no sólo a nivel lingüístico, pues el árabe, aunque lengua oficial de Marruecos, es poco conocido en las zonas rurales, sino principalmente a nivel cultural. Así pues, aunque originarios del mismo Estado, la población marroquí establecida en España «presenta distintos grados de afinidad en razón, entre otras, de su condición étnica, los años de llegada, el grado de asentamiento e inserción social, los intereses compartidos y la experiencia migratoria de cada inmigrante» (SANZ 1993:84).

En los últimos años, la tendencia de los procesos migratorios en Occidente está marcada por un proceso que conduce a la feminización de la población extranjera y a una reducción del desequilibrio de los sexos. El contingente marroquí no es ajeno a esta evolución y, en el caso de la población femenina asentada en España, podemos distinguir dos tipologías de mujer inmigrante marroquí, que además se circunscriben en dos oleadas migratorias diferenciadas en el tiempo. Estas etapas son las siguientes:

- 1) Desde inicios de los años 70 hasta finales de la década de los 80.

Las mujeres de este período han sido denominadas, según los autores, «mujeres tradicionales» o «mujeres pasivas», y responden, en su mayoría, a un perfil femenino proveniente de áreas rurales, que ha emigrado tras la estela del esposo, y con posterioridad a éste. Este fenómeno, denominado «reagrupación familiar», ha tenido como protagonistas a mujeres en gran número analfabetas, con hijos, y que se caracterizan por su arraigo a los patrones culturales tradicionales.

2) Desde finales de los 80 hasta el año 92 aproximadamente.

En este período se constata un aumento considerable de mujeres solas, que se desplazan con independencia del flujo migratorio masculino. Son mujeres solteras básicamente, alguna de ellas con hijos. Simultáneamente, se evidencia la llegada de mujeres viudas, divorciadas, o casadas que recurren a la emigración para poder escapar de un matrimonio infeliz y un entorno social adverso.

Su nivel académico es cualitativamente superior a sus compatriotas emigradas con anterioridad: tienen un nivel de estudios medio, algunas de ellas con estudios universitarios y experiencia en trabajos fuera del ámbito del hogar.

El lugar de origen también ha variado: provienen mayoritariamente de los grandes centros urbanos (Casablanca y Rabat especialmente). Muchas de ellas ya tienen una experiencia previa de migración interior (del campo a la ciudad). Del total de mujeres marroquíes censadas en Cataluña en 1992, sólo el 15,7% ha emigrado directamente de su lugar de origen.

A pesar de viajar solas, suelen contar con la ayuda de alguna red familiar o de paisanos. Efectivamente, y al igual que en el caso de los hombres, casi todas las mujeres conocen ya su lugar de destino en el momento de partir de su país. Las redes de parentesco devienen fundamentales en el momento de tomar la decisión de emigrar.

1. MOTIVOS DE EMIGRACIÓN

Las motivaciones por las cuales los marroquíes están hoy en Cataluña son diversas, pero entre ellas destacan dos:

Primera: porque al cerrar Francia su paso a Europa a principios de los años setenta, recalán en España con el fin de alcanzar la frontera para llegar a los países de la Unión Europea.

Segunda: porque nuestra emigración masiva de los años sesenta coincidió con nuestra era de desarrollo; la oleada turística, la expansión de nuestra economía y el vacío dejado por nuestros emigrantes lo llenan estos. Afrontaron los trabajos de construcción, hoteleros y de infraestructura en sus niveles más primarios; cubrieron las ocupaciones más ingratas que habían sido abandonadas: minas, recogida de basuras, agricultura...

En el caso específico de las mujeres se vislumbran los siguientes motivos:

a) Emigración por inercia

Todas están casadas o ligadas por parentesco con algún emigrante varón ya instalado en la sociedad catalana. Es el fenómeno anteriormente citado de la reagrupación familiar.

b) Toma de decisión personal

Esta parece ser la premisa más acusada en las últimas oleadas de mujeres inmigradas; las circunstancias que las impelen a emigrar son varias, pero todas tienen en común un «desencasillamiento» del lugar otorgado en su sociedad de origen:

- repudiadas por el marido
- esterilidad
- oposición a aceptar el hombre convenido para desposarse
- madres solteras
- divorciadas

Sobre este colectivo de mujeres es claro que, en su lugar de origen, recae un mayor control y una mayor presión social, por no responder al modelo de mujer exigido por la sociedad patriarcal y dejar de tener una función que encaje dentro de los cánones de la jerarquía sexual. Muchas de ellas destacan la presión asfixiante que sufren, tanto en el seno de la familia como en la comunidad, al ser estigmatizadas y tratadas con desprecio.

c) Emigración propuesta en el seno de la familia

La influencia de la «modernización» marroquí y la desestructuración del modelo familiar extenso, agravado por la crisis económica que sufre el país, principalmente en el sector rural, ha provocado la posibilidad de contemplar a las mujeres, en algunas familias, como agente activo y además prioritario para la economía familiar. Marfa Àngels Roque (1994:82) señala al respecto: «Una cierta apertura en su entorno familiar sobre la mujer, provocada por la nuclearización de la familia y la mayor escolarización de las niñas repercute en la incipiente migración individual de la mujer fuera del contexto familiar».

Son cada vez más las mujeres solteras que, desde el país receptor, constituyen la principal, y muchas veces la única, aportación económica para sus familiares en el país de origen.

2. LA MUJER INMIGRANTE MARROQUÍ EN NÚMEROS

Los datos numéricos varían considerablemente según la fuente o el autor, teniendo en cuenta que se desconoce el número real de inmigrantes no regularizados. Apuntamos los datos señalados por el Colectivo IOE (1994), referidos a las mujeres regularizadas en el año 1991 en Cataluña, además de las legalizadas con anterioridad.

a) Mujeres inmigrantes marroquíes en Cataluña

De 0 a 15 años.....	1.137.....	26, 7%
De 19 a 29 años.....	1.368.....	32, 1%
De 30 a 49 años.....	1.479.....	34, 7%
De 50 a 64 años.....	264.....	6, 0%
De + de 65 años.....	24.....	0, 6%

TOTAL: 4.272 mujeres en situación legal

En la actualidad, los hombres regularizados en Cataluña son 15.596. En la última regularización de empleo, llevada a cabo en 1991, se legalizó la situación de 5.633 mujeres marroquíes a nivel estatal, siendo el número para Cataluña de 1.116 mujeres, lo que representó el 6,9% del total de inmigrantes marroquíes.

La franja de edad femenina más equiparada con los hombres es la que se establece entre los 0 y 15 años, compuestas ambas por un gran número de niños y niñas nacidos ya en Cataluña. De hecho, en el distrito de Ciutat Vella de Barcelona, ya existen escuelas donde más del 50% del alumnado proceden de grupos étnicos minoritarios, siendo el marroquí el más representado. Esto confirma la tendencia anteriormente apuntada respecto al equiparamiento en número de ambos sexos en los países de acogida.

b) Zonas de asentamiento en Barcelona

La comunidad más extensa de población marroquí se encuentra ubicada en el distrito Ciutat Vella, que comprende los barrios del Raval, el casc antic y Gòtic, donde los alquileres a bajo costo son más comunes, así como también las peores condiciones de salubridad e higiene. Según el Gobierno Civil, en 1991 el 77% de africanos asentados en este distrito eran originarios de Marruecos.

La periferia de la ciudad (Trinitat, l'Hospitalet, Sta. Coloma, Badalona...), poblaciones en torno al río Llobregat (Viladecans, Sant Vicens dels Horts...), localidades del Vallés (Rubí...), y la franja litoral del Maresme, son otros focos de concentración de la población inmigrante marroquí. Su dispersión territorial se confirma al constatar su presencia en 195 municipios de los 308 existentes en la provincia de Barcelona.

Las características de las viviendas ocupadas por el colectivo marroquí señalan su grado de marginalidad en el espacio barcelonés: alquiler de camas, pensiones en pésimas condiciones, alojamiento en talleres clandestinos de confección, apartamentos de reducidas dimensiones donde conviven grupos extensos de personas a precios abusivos... Algunas fundaciones benéficas, como el caso de Cáritas, ayudan en el pago de estos alquileres, pero la política municipal o la asistencia ofrecida por este tipo de instituciones es insuficiente para garantizar un mínimo de calidad de vida para los inmigrantes. Es la asistencia parental o vecinal la que proporciona los mecanismos para una mejor adaptación de los recién llegados. En el caso de las mujeres que no residen en su lugar de trabajo (las domésticas internas o las que trabajan en talleres), la mayoría de estas residen en casas de parientes o comparten vivienda con otros inmigrantes con un proceso de emigración en solitario. Se confirman casos conocidos, a través de las entrevistas, de abusos por parte de inmigrantes masculinos que obligan a las mujeres solas a trabajar en la casa para ellos e incluso a someterse a sus exigencias sexuales.

3. SITUACIÓN LEGAL DE LA MUJER INMIGRANTE MARROQUÍ

Las leyes españolas discriminan claramente a la mujer inmigrante porque están diseñadas únicamente para la integración del inmigrante hombre. Si bien es cierto que el grueso de la población inmigrante era preponderantemente masculino en sus inicios, en la década de los 80 esta tendencia se fue nivelando y la mujer pasó a ser también protagonista activa de la inmigración. A pesar de estas transformaciones, la ley de ex-

trajería actual no parece haberse hecho eco de ellas. Sigue considerándose a la mujer como familiar a cargo del marido.

En el caso de la mujer inmigrada por reagrupación familiar, la que se une a su marido obtiene el permiso de residencia en función del marido, después que éste haya acreditado tres años de residencia legal continuada. Esta marginación es aprovechada por los empresarios para mantener a las mujeres inmigrantes trabajadoras en una situación de irregularidad. La mujer es considerada claramente como un apéndice del marido.

Por su parte, la mujer que emigra en solitario ha visto mejorada sus perspectivas con una nueva ley del gobierno marroquí, aprobada en 1993, que deroga la obligatoriedad del consentimiento de un pariente masculino para la obtención del permiso de trabajo o pasaporte. A pesar de esta mejora jurídica, la mayor parte de las mujeres viajan a España como turistas y se establecen ilegalmente. Para obtener el permiso de residencia en España, la mujer marroquí debe obtener, previamente, un permiso de trabajo, exigencia que la aboca a trabajar en la economía sumergida, dada la negativa predominante de los empresarios a regularizar su situación, lo que provoca que, gran parte de estas mujeres, vean eternizada su status de ilegalidad en el Estado español.

a) Matrimonio y divorcio en España

El Consulado marroquí en España sí tiene competencias para gestionar los matrimonios. Normalmente, la gestión legal se lleva a cabo en España, pero la celebración tiene lugar en Marruecos, dada la importancia de la sanción social de la comunidad. Por otra parte, la consecución del divorcio es otra de las dificultades con que se encuentra la mujer marroquí en el país receptor: las instancias españolas no tienen solvencia ejecutiva para asuntos matrimoniales. Tampoco la embajada marroquí: la mujer debe regresar a su país para realizar todos los trámites legales exigidos, circunstancia que imposibilita, en muchos casos, el regreso al Estado español.

b) Mujer inmigrante y trabajo

El sector principal donde se colocan las mujeres marroquíes es el del servicio doméstico. Un dato que indica el aumento de esta tendencia es el número de cupos para empleadas del hogar estipulado por el gobierno español para el año 1995: 3000 cupos, muy por encima del resto de sectores profesionales.

En el barrio de Sarriá, a la vez que en las zonas residenciales de Bellaterra, Matadepera, Sant Cugat, Valldoreix..., se ha producido un aumento de la demanda de mujeres domésticas marroquíes en detrimento de las mujeres filipinas, colectivo este último que predomina aún en este segmento laboral. Paradójicamente, la sumisión, la obediencia, la fidelidad, la gran capacidad de trabajo, características intrínsecas a su valoración social en Marruecos, convierte a las mujeres marroquíes en «moneda» muy valiosa para optar a ser empleada.

La Asociación de Promoción e Inserción Profesional (APIP) ofrece las siguientes cifras referentes al empleo femenino magrebí: el 41% de las mujeres magrebíes en Barcelona recoge experiencias de enfermedades psicosomáticas ante este encontronazo cultural especialmente entre la población musulmana.

c) Concepción y planificación familiar

La mujer marroquí inmigrante está sujeta a presiones y estímulos por parte de los servicios sociales, a prácticas educativas y mentalidad alejadas de las actitudes tradicionales ante la maternidad. Aunque el mayor prestigio social de la mujer marroquí le es conferido por su capacidad procreadora, sus tasas de fecundidad se están equiparando a los porcentajes occidentales, obligadas principalmente por la imposibilidad de manutención de una vasta prole. Se añade a esto la incipiente toma de conciencia y el interés por realizarse en otras facetas de la vida.

En Cataluña, la mujer marroquí hace uso de la píldora o el D.I.U., aunque este último tiene menos éxito porque alarga la menstruación. Durante el período menstrual, la mujer musulmana no puede rezar, por ser considerada la sangre como un elemento impuro.

4. MUJER MARROQUÍ DE SEGUNDA GENERACIÓN

El análisis de la situación de la mujer marroquí de segunda generación es especialmente importante, debido a que son ellas las que viven con mayor intensidad el choque entre los dos patrones culturales antagónicos. A la muchacha marroquí, su cultura materna le crea divergencias que desembocan en problemas de identidad, además de sufrir un control más férreo por parte de la familia y la comunidad en general. Su entorno más cercano lucha para que esta no sea asimilada por la sociedad receptora.

La comunidad marroquí ejerce una vigilancia especial sobre las muchachas inmigrantes: «una defensa igualitaria ante el ataque asimilador a la identidad del individuo y el grupo reivindica y sublima aquella manifestación que incluso pasaba desapercibida en el interior de su sociedad de origen» (Mac Clanay 1994:50). Barth (1976) corrobora lo expuesto por Mac Clanay: «para diferenciarse de los demás, los miembros del grupo subrayan los aspectos más distintivos de su cultura» (Mac Clanay 1994:52). De esta forma el grupo étnico remodela sus límites y fuerza la observancia de aspectos culturales de la mujer marroquí, con fines claros de preservación cultural.

Este exhaustivo control y mantenimiento dentro de los límites étnicos, dirigido a la muchacha marroquí es comprensible conociendo la importancia que tiene la mujer en el ordenamiento simbólico de la sociedad marroquí: el hombre musulmán ostenta la hegemonía social e ideológica pero, es a través de la conducta de las mujeres de su familia que el hombre aumenta y conserva su posición social. Pitt Rivers (1978:18) señala: «el honor proporciona un nexo entre los ideales de una sociedad y su reproducción en el individuo mediante su aspiración a personificarlos (...). El derecho al orgullo es el derecho a la posición y la posición se establece mediante el reconocimiento de una identidad determinada».

Las jóvenes marroquíes suelen vestir al uso occidental hasta la pubertad; algunas siguen haciéndolo después, pero otras reciben presiones sistemáticas para vestir la ropa tradicional marroquí, especialmente el shador. Sayd (1993) recoge algunos ejemplos: «llevo el velo porque me gusta; antes de llevarlo tenía muchos problemas con mi familia (declara una mujer de 25 años). «Ahora desde que llevo el velo, vivo mucho mejor porque puedo ir donde quiero». Por tanto, la adopción voluntaria del velo les facilita los movimientos.

Por lo que respecta a los estudios, algunas de las jóvenes que finalizan los estudios primarios continúan sus estudios en la formación profesional, como medio de promoción social y económica. Las que logran acceder a la universidad son auténticas excepciones. A pesar de estos ejemplos, la mayoría de ellas son «forzadas» a abandonar la escuela entre los 14 y los 16 años, para ayudar en la economía doméstica. Su destino principal es también el servicio doméstico: comienzan a introducirse en el sector como externas por horas.

Por consiguiente, su adaptación hasta la pubertad está regida por el pluralismo cultural pero, al acceder al mundo de los adultos y, ante la imposibilidad de congeniar ambas culturas, suelen buscar la integración en su medio étnico. A pesar de esta evidencia, la muchacha marroquí nunca está dispuesta a romper totalmente con uno de ellos, con lo que la dislocación social, sea en la cultura que sea, es inevitable. Andizian (1983:368) apunta que existe «una identificación parcial con ciertos modelos de la sociedad anfitriona y la negación momentánea o irreversible de ciertas identidades internas potenciales».

En el tema matrimonial, la familia marroquí intenta evitar a toda costa los matrimonios mixtos. Esta negación se radicaliza para las mujeres: estas no dan categoría.

Los matrimonios obligatorios para las mujeres de segunda generación no son muy comunes, pero sí restrictivos, dado que la condición *sine qua non* es que el hombre sea musulmán. Generalmente se casan con hombres de la comunidad: si no aceptan, son llevadas a Marruecos para contraer matrimonio allí. Sin embargo, parece que esta situación variará con el tiempo, ya que la sociedad de acogida transforma las estrategias familiares en cuanto a la elección y la vida conyugal, pero ambas están aquí en una etapa inicial.

Aunque la tónica general entre las jóvenes marroquíes sea un repliegue en el grupo étnico de origen, algunas sí modifican su comportamiento de una forma radical, toman conciencia de las alternativas existentes en la sociedad catalana y se entregan a una integración voluntaria. En estos casos, o bien la familia instalada en Marruecos desconoce totalmente la nueva situación o en el caso de que la familia también resida en Cataluña, la ruptura suele ser dramática y definitiva.

5. CONCLUSIONES

Las mujeres inmigrantes marroquíes en Barcelona son las auténticas protagonistas en el proceso de adaptación de la comunidad marroquí en la sociedad catalana. El fortalecimiento de la familia nuclear les otorga mayores responsabilidades y una mayor colaboración en el mantenimiento de la identidad étnica. Sin embargo, a la vez son responsables en el esfuerzo por conciliar ambos patrones culturales, que tiende a la modelación de un nuevo tipo de conducta que modificará, sin duda, la definición de los roles dentro de la familia y el grupo.

Los grados de adaptación en la sociedad catalana responden a varias premisas, de acuerdo con el nivel cultural, la historia personal y la mayor o menor presión del grupo étnico, sin olvidar la casi total invisibilidad de la mujer marroquí en las políticas migratorias. Sin duda, la mujer inmigrante marroquí sufre una triple discriminación, especialmente en el ámbito laboral: étnica, de clase y por su sexo.

Pero aun cuando su conducta de rasgos occidentales (vestidos, lengua, etc.), ad-

quiere mayor presencia en la vida y los espacios públicos, la casi totalidad de mujeres marroquíes no cuestiona –al menos a profundos niveles– su fidelidad al islam y a la mayoría de prácticas tradicionales ligadas a su cultura.

Su función básica sigue limitándose al hogar, es decir, a una actividad reproductora, tanto biológica como cultural, pero la influencia ambiental, donde existe una pluralidad de expectativas y posibilidades, está provocando que una parte de las mujeres inmigrantes en Barcelona reestructure sus valores.

En resumen, las culturas no son evidentemente «sistemas de valores y significados fijos e integrados» (Stolcke 1994: 256). Los caracteres de una cultura no son elementos petrificados, inamovibles. La producción de significados que conforman las culturas deben ser tenidos en consideración del mismo modo como se procede con sus integrantes, continuamente en movimiento, modificando los supuestos límites intraétnicos e interrelacionándose con otros grupos culturales de una manera fluida y recíproca.

Al usar este término, nos referimos a las mujeres que se encuentran en el país de acogida sin la «protección» del marido, independientemente de su estado civil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDIZIAN, S., *Vivir entre dos culturas*, Serbal/UNESCO, 1983.
- BARTH, F., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.
- COLECTIVO IOÉ, *Marroquins a Catalunya*, Barcelona, Enciclopedia Catalana, 1994.
- MAC CLANAY, J., Imaginando fronteras. *Historia y Fuente Oral*, n° 12, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1994.
- PITT-RIVERS, J., *La antropología del honor*, Barcelona Crítica, 1979.
- ROQUE, M.ª A., Percepciones controvertidas, migración en Cataluña. *Papers*, n° 43, Universidad Autónoma de Barcelona.
- ROQUE, M.ª A., *Movimientos humanos en el Mediterráneo occidental: Simposium Internacional*. (Barcelona, noviembre 1987), Barcelona, Institut d'Estudis Mediterranis, 1990.
- SANZ, G., *Los inmigrantes marroquíes en Santa Coloma*. Ayuntamiento de Santa Coloma, 1992.
- SAYD, Y., *La mujer marroquí inmigrante en España*, Barcelona, 1993.
- STOLCKE, V., *Europa, nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión. Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994.
- VALDE, SM., Inmigración y racismo. *Traball Social* n° 123, BCN, 1991

LA POLÍTICA DE USO DEL IDIOMA NO OFICIAL: EL VALÓN EN BÉLGICA, EL TAMAZIGHT EN MARRUECOS*

por JOAN E. GROSS

INTRODUCCIÓN ¹

El Estado bajo el capitalismo, según Poulantzas, establece las fronteras de la nación, creando de este modo un territorio nacional al que nos referimos como natural. En el proceso, el Estado también unifica y homogeneiza la nación que está ahora dentro de sus fronteras, creando así una nación que es homóloga con su Estado. El Estado, lleva esto a cabo en parte monopolizando tradiciones nacionales mientras suprime «las tradiciones, historias y recuerdos de las naciones dominadas» que existen hoy en día dentro del territorio. En otras palabras, «el Estado establece la nación moderna eliminando otros pasados nacionales y convirtiéndolos en variaciones de su propia historia» (1980:113). Historia de este modo un territorio y territorializa una historia, y en el proceso, crea una nación unificada y homogénea mediante la erradicación de las diferencias.

Un instrumento importante de este proceso de homogeneización es la imposición de un idioma estandarizado, difundido a través del sistema escolar público. Este método se perfeccionó por los franceses en los siglos XVIII y XIX (Balibar 1974) y se extendió fuera de las fronteras francesas actuales.

Bélgica experimentó el predominio del idioma francés antes y después de su incorporación al estado francés (1795-1814). Marruecos también sintió este predominio como objeto del colonialismo. El Protectorado francés permaneció en Marruecos de

* Traducción realizada por Tala Moga de Ossorno, del original inglés titulado «The Politics of Unofficial Language Use: Walloon in Belgium, Tamazigh in Morocco».

1912 a 1956 y todavía en este momento el francés juega un papel importante en el país.

El tipo de Estado implica la forma de lealtad creada en sus ciudadanos y esto afecta en gran medida a la manera en la que se tratarán los idiomas no estandarizados dentro de sus fronteras. En este artículo, observo las funciones de dos idiomas «nativos» no oficiales, el valón y el tamazight (beréber), en dos tipos diferentes de Estado: Bélgica, una democracia parlamentaria de la Europa Occidental con tendencias hacia el federalismo y Marruecos, una monarquía constitucional con tendencias hacia el tribalismo. Poulantzas (1980) distingue entre monarquía y naciones-estado ya que el Estado monárquico debe su legitimidad original a la continua presencia de un soberano, mientras que la legitimidad de la moderna nación-Estado brota de la gente a cuyo destino representa. Creo que las dos diferentes premisas sobre las que se forman los estados producen ambientes bastante diferentes para la coexistencia de idiomas oficiales y extraoficiales.

La democracia se alimenta alejada de la hegemonía y por lo tanto requiere que el consenso se fabrique a través de poderosos aparatos ideológicos de Estado. La moderna nación-estado trabaja desde un modelo en el que las cabezas de Estado son una proyección de la ciudadanía en una forma compendiada. Se enfatiza la igualdad antes que la diferencia ya que es en el fondo la ciudadanía la que tiene el control. En este ambiente, la función de las lenguas oficiales ejerce una tremenda cantidad de presión sobre los ciudadanos. En una monarquía se enfatiza, antes que la igualdad, la diferencia entre el gobernante y el gobernado, y, por lo tanto, la ciudadanía se encuentra bajo menos presión ideológica para someterse a un único ideal. Esto puede crear un ambiente más relajado para el mantenimiento de las lenguas extraoficiales.

No pretendo simplificar lo que siempre ha sido una compleja interacción entre las fuerzas históricas y económicas, la oralidad y la alfabetización.

En cambio espero aclarar cómo actúan reciprocamente estas fuerzas en las ciudades de Lieja, en el oeste de Bélgica, y Nador en la parte nordeste de Marruecos. Los datos sobre Lieja se recogieron durante una estancia de un año en 1982 y durante dos visitas más cortas en 1985 y 1988. Los datos sobre Nador se reunieron durante una estancia de 18 meses *in situ* en 1986 y 1987².

Tras presentar el modelo de desarrollo de la dominación lingüística en los dos Estados, expongo descripciones más específicas del uso del idioma en Nador y Lieja. Seguidamente me dirijo hacia cuestiones como la pureza del idioma y como éste se cruza con la escritura y la educación en ambos lugares. Después reúno los dos campos con una discusión sobre la inmigración y más tarde vuelvo al asunto del poder estatal y las lenguas de las minorías.

LA EVOLUCIÓN DE LOS IDIOMAS OFICIALES EN BÉLGICA Y MARRUECOS

Tanto Bélgica como Marruecos emergen frecuentemente en la sociología de la lengua y de la literatura, ya que ambos son estados multilingües con configuraciones lingüísticas muy interesantes. Los idiomas que se tratan frecuentemente son aquellos que figuran dentro de la política del gobierno. En Bélgica esto significa el francés y el holandés y en Marruecos el francés y el árabe, o las variedades estandarizadas o no del árabe.

Bélgica está dividida por una frontera lingüística que la recorre de este a oeste por el medio del país. Al norte de esta línea se hablan dialectos flamencos pertenecientes a la familia germánica. Al sur la gente habla los dialectos «galo románicos» del valón, el picard e incluso el champenois. De cualquier forma, estos dialectos son en su mayoría orales, y para propósitos oficiales, la frontera lingüística divide entre el holandés en el norte y el francés en el sur. Bruselas es la capital y está situada al norte de la frontera lingüística. Sin embargo, ha sido apartada como la tercera área lingüística oficialmente bilingüe. Un cuarto enclave alemán se ha reservado a lo largo de la frontera del este. Con esta estructura no nos sorprende que los problemas del idioma se centren en la política belga. Incluso el *New York Times* publicó historias sobre el pueblo de habla francesa «Les Fourons», que se encuentra al norte de la frontera lingüística, y que por lo tanto debía dirimir todos los asuntos oficiales en holandés. El alcalde rechazó la orden y continuó hablando francés ganándose así una reputación internacional. La tozudez de los valones tropieza con la negativa flamenca a perder territorio lingüístico. La respuesta flamenca no es una sorpresa si consideramos que tuvieron que esperar cien años antes de que se le diera reconocimiento oficial al holandés en Bélgica, e incluso hoy en día tiene que luchar con su propia burguesía que (aunque pueden elegir) a menudo matriculan a sus hijos en colegios franceses (Swing, 1980)³.

El estudio de Balibar (1974) sobre la ascensión de la moderna nación francesa enseñaba que uno de los métodos más importantes utilizados por el estado francés para unificar y homogeneizar la nación era la creación y diseminación de una lengua estatal oficial y la supresión de todas sus rivales no oficiales. Sin embargo, mucho antes de la Revolución Francesa, el dialecto galo-románico, el «Francien», se había vuelto más y más prestigioso y comenzó a extenderse al mismo tiempo que la importancia de París crecía. Esto ocurrió mano a mano con la extensión de la alfabetización. Febvre y Martin (1976) estiman que mientras el 77% de los libros impresos antes de 1500 estaban en latín, después de 1575 la mayoría de ellos estaba en francés. Incluso fuera del área lingüística francesa los préstamos léxicos y los aspectos fonológicos del francés indicaban prestigio. La /r/ uvular se extendió desde París a otros dialectos galo-románicos durante todo el siglo XVII y después al alemán, el danés y a las muchas variedades de holandés, sueco y noruego. El factor prestigio parece que operaba, en particular, en áreas urbanas y probablemente a través del comercio. Hasta hoy el valón de Lieja se caracteriza por una /r/ uvular que lo separa de las variedades más rurales del valón.

Lo que ocurrió dentro, y un poco más allá de las fronteras francesas no es lo que ocurrió dentro de las fronteras de sus colonias. Una de las principales metas de Francia era crear ciudadanos que pudieran leer y escribir en francés, mientras que en las colonias la meta parecía ser crear analfabetos que sin embargo consideraban al francés con una cierta cantidad de respeto (Kaye y Zoubir 1990). Como señala Anderson (1983) sólo los idiomas escritos podían competir entre ellos a nivel estatal, así que el objetivo de Francia era el árabe escrito, el mayor depositario de la historia de la civilización árabe y el único contrincante para la hegemonía del francés.

Como Bélgica, Marruecos ha sido un tema frecuente para los sociólogos del lenguaje. Aquí el interés se centra en el legado colonial de estados formados recientemente.

Marruecos cayó en la campaña norteafricana de Francia en 1912. Penetraron los franceses por el este y descendieron a través del fértil pasillo existente entre el Rif y las montañas del Medio Atlas tomando los últimos reductos árabes de Fez, Rabat y

Marrakech. Esta es básicamente la misma ruta que tomaron los árabes en el s.VII y que les llevó al predominio del árabe dialectal como primer idioma en estas regiones. Sin embargo, el tamazight, permaneció como idioma indígena en las montañas y otras regiones menos fértiles hasta hoy. Así se estima que el tamazight es actualmente la lengua nativa de un 40 a un 60% de la población de Marruecos.

Los lingüistas dividen al tamazight en tres áreas dialectales: el «tashelhit» en el Sur, el «tamazight» en las montañas del Medio Atlas, y el tarifit en el Norte. Yo estuve en la región en la que se habla tarifit, aunque, como hacen sus hablantes, me refiero a él como tamazight. Los imazighen (beréberes) de otras áreas proclaman que el tamazight del norte es el más diferente. Los hablantes de este dialecto están de acuerdo con este juicio y afirman que ellos pueden entender los otros dialectos pero que a ellos no se les puede entender.

Durante 44 años de administración colonial, el francés se estableció como lengua de prestigio. Después de la independencia marroquí en 1956, el francés siguió dominando en muchos sistemas administrativos. En las grandes ciudades casi todo el mundo actualmente habla francés.

El francés tiene que compartir este valor de prestigio con el árabe clásico: el idioma del Corán y la base de la herencia común que une a los estados árabes separados. La competencia entre el árabe y el francés para propósitos oficiales es el problema lingüístico marroquí más discutido y se ha escrito mucho sobre la «arabización» en la que se desplaza lentamente al francés como idioma oficial. De cualquier forma se sabe que en muchos sectores del gobierno y los negocios todavía es el francés el que predomina y que aquellos estudiantes que asisten a institutos árabes se encuentran en desventaja en el mercado de trabajo. Mientras que oficialmente la competencia existe entre las dos lenguas, de las cuales ninguna es lengua madre en Marruecos, a nivel individual lo que ocurre es mucho más complejo.

LA CONFIGURACIÓN LINGÜÍSTICA EN NADOR

Nador es una ciudad de unos 90.000 habitantes en el nordeste de Marruecos. Es la capital económica y administrativa del norte de habla tamazight y ha triplicado su población en los últimos 25 años. España colonizó el norte de Marruecos, así que durante el período colonial los españoles ocupaban la posición prestigiosa que ocupaba el francés en el Sur. El prestigio no sobrevivió en el estado independiente de Marruecos porque las mayores ciudades estaban situadas en el protectorado francés. No sólo era el idioma de los colonizadores el español y no el francés, sino que su lengua nativa es el tamazight y no el árabe marroquí. Así, en efecto, la gente de la región choca por partida doble cuando hay que establecer comunicación con los centros de poder del Estado.

Ya que Nador fue recientemente fundada en la década de 1920, todo el mundo en la ciudad tiene sus raíces en el campo de los alrededores, y todo el mundo vuelve periódicamente al campo —especialmente para las fiestas asociadas con la ceremonia de elección de nombre, las bodas y los funerales. Cada grupo tribal que ingresa en la ciudad trae con él su propio dialecto regional. Distinguimos así rápidamente a los cercanos «ishebdenen» por la retención de la / l / en lugar de la / r / que es propia de los grupos más occidentales.

Se dice que la gente de la montañas del alto Rif tiene una manera más áspera de

hablar. Es la confederación tribal local de los «iqar'iyen», la que domina Nador⁴. Tiene una historia más extensa que la de las otras tribus, lo que les ha llevado a tener contactos más importantes. Hoy en día, una multitud de acentos diferentes coexisten en Nador, pero como ahora más niños van a la escuela y más personas encuentran trabajo allí, estos dialectos están convergiendo en una variedad urbana del tamazight del norte. El acento «iqar'iyen» parece ser la entrada lingüística dominante.

Además de la reunión de los dialectos del tamazight en Nador, hay muchos préstamos del árabe, del francés y especialmente del español en el tamazight de Nador. Para la mayoría de la gente éstos son reconocidos como préstamos y así me dijeron en varias ocasiones que una palabra en concreto era española. Después me preguntarían si quería conocer la «verdadera» palabra tamazight. Cuando yo respondía afirmativamente, a menudo había algún tipo de discusión sobre la «verdadera» palabra ya que el préstamo está completamente arraigado en el lenguaje cotidiano. La gente que se trasladó a Nador a una edad temprana comenta a menudo no ser capaz de entender las palabras «del campo». Así que tienen problemas pronunciando unos cuantos sonidos consonánticos en tamazight como la / w^h / aspirada en / θɛfraw^ht / (bosque), la labio-velar / θaŋ^wa / (maduro) y algunas veces incluso la pre-palatal continua / ɟ / en / aɟsum / (carne).

A causa del secular comercio con la ciudad española norteafricana de Melilla, la mayoría de los nombres de los productos occidentales derivan del español, pero han experimentado ciertos cambios de pronunciación (i. e. / o / > / u / y / e / > / i / (coche es / kuvi /, cine es / sini /, libro es / libru /. También hay verbos, conjunciones y expresiones tomadas del español como «porque», «puede», «hola», «adios», «mira» y «qué pasa».

Los préstamos franceses del tamazight de Nador parecen haberse introducido a través del árabe marroquí. El mayor contacto que los habitantes de Nador tienen con los árabes marroquíes (aparte de los funcionarios locales) es con los turistas y contrabandistas que van a Nador para conseguir bienes de Melilla⁵. Así, por ejemplo, viruta / ridu / (sombras de madera) y / turist / son algunos de los términos que tienen su origen en el francés. Un préstamo interesante es el compuesto árabe/francés que se utiliza para designar a los emigrantes, / shab rvakans / o «gente de las vacaciones». Esto tiene mucho sentido si tenemos en cuenta que durante los meses europeos de vacaciones de julio y agosto, cientos de nadoríes vuelven a la ciudad y abren las casas que han tenido cerradas durante todo el año.

El árabe clásico ejerce una presencia constante en Nador ya que es el idioma de la religión. No solamente están en árabe todos los rezos y los relatos coránicos que acompañan a los acontecimientos especiales, sino también las expresiones que tienen que ver con Dios y que se utilizan libremente y a menudo: Que Dios te proteja, te recompense, te guarde, te maldiga, maldiga a tus padres, etc. Incluso un miembro local de la Hermandad Musulmana intentó lo mejor que pudo convertir al árabe en su lengua vernácula pero al poco tiempo desistió.

Mientras que el tamazight es la lengua dominante en Nador, pocas personas aparte de los muy jóvenes o los muy viejos son monolingües. Cualquiera que haya ido al colegio o que esté relacionado con el animado comercio entre la ciudad española de Melilla (a 12 km de Nador) y el resto de Marruecos tiene algún conocimiento de uno o dos idiomas extranjeros. El típico perfil de un universitario de Nador hoy en día sería el de alguien que va a la escuela por primera vez a los 7 años, y es monolingüe en tamazight. En la escuela no se permite el tamazight y el niño aprende simultáneamente árabe

marroquí como idioma hablado y árabe clásico como idioma escrito. Después de dos años de no entender demasiado en clase, el niño comienza a funcionar en árabe. Poco después el francés se añade a su currículum, no simplemente como idioma extranjero, sino como un idioma en el que se imparten las clases de historia, literatura y estudios sociales. En Nador un colega, profesor de escuela educado en este sistema no utilizaría el tamazight en sus clases aunque los niños no le entendieran porque encontraría que los niños se reirían del uso del tamazight y comenzarían a tratarlo familiarmente. Esto trastocaría la condición jerárquica de las clases y causaría, según él, desorganización.

A diferencia del francés, el español se adquiere en el mercado y la cantidad de préstamos españoles que hay en tamazight les da a los habitantes de Nador un sitio por el que comenzar. Cuando los estudiantes empiezan el instituto añaden otro idioma europeo a su repertorio (normalmente el alemán o el inglés). Se puede esperar de un estudiante de Nador que se gradúa en la universidad que sea fluido en tamazight, árabe marroquí, árabe clásico, francés y que tenga control del español y de uno de los idiomas germánicos: el holandés, el alemán o el inglés ⁶.

Las madres de Nador hablan con orgullo de los idiomas que sus hijos dominan de una manera diferente a como hablan de sus habilidades en matemáticas o en ciencias. El conocimiento lingüístico es tangible en este ambiente multilingüe y se traduce en más oportunidades para ganarse la vida.

A la mujeres en Nador se les limita más la educación y el comercio que a los hombres, pero ellas, como grupo, están lejos de ser monolingües. Incluso las mujeres que nunca han ido a la escuela tienen algún conocimiento del español y el árabe (además de, desde luego, las oraciones memorizadas que todo buen musulmán conoce). Personalmente siempre me asombró oír decir a las mujeres que habían aprendido español o árabe gracias a la televisión.

Después de ver una cantidad razonable de televisión con las mujeres de Nador empecé a entender un poco mejor cómo se hace este aprendizaje. En vez de una mujer sola viendo la televisión, siempre hay un grupo de mujeres jóvenes que han ido a la escuela y tienen un conocimiento básico de español o de árabe (el gobierno español ha conservado una escuela de primaria y un instituto en Nador). Esta mujer sirve de intérprete para el resto de las mujeres, enseñándoles el idioma mientras les explica los argumentos. Lo que más se ve son «culebrones» donde la acción se desarrolla muy despacio, es altamente emocional y se repite a menudo. «Dallas» se emite en la televisión española, que se transmite al continente africano por la ciudad de Melilla. Y debo decir que las aventuras de «la familia Ewing» se traducen bastante bien al beréber. Se comprende de esta manera que cualquiera querría preservar la riqueza entre las relaciones de sangre y que los matrimonios se efectúan teniendo esto en cuenta.

Las televisiones marroquí y argelina prefieren retransmitir «culebrones» egipcios que están, desde luego, en árabe egipcio. Ya que el árabe dialectal no se habla en los hogares de Nador, muchas mujeres controlan mejor el árabe egipcio que el árabe marroquí. Puesto que el árabe egipcio se está convirtiendo rápidamente en una variedad prestigiosa entre los dialectos árabes, a causa de su monopolio de la cultura popular de masas, a las chicas jóvenes les gusta condimentar su habla con expresiones egipcias tales como «aiwa» (sí) y «awi'awi» (mucho).

El énfasis que pone el «culebrón» en las poderosas relaciones interpersonales le da también al dialecto egipcio un cierto «cachet». Así que muchas adolescentes se dan

cuenta que el egipcio es más apropiado que el tamazight para expresar estados emocionales.

El capital simbólico de las lenguas extranjeras parece estar en ascenso ya que se están popularizando nuevas formas de acumular riqueza. En el pasado reciente, el campo colindante con Nador operaba de una manera justamente igualitaria. La mayoría era pobre, pero algunos eran capaces de acumular más riqueza que sus vecinos y se convertían en «imgharen» o «grandes hombres». Esta posición privilegiada rara vez perdura más de una generación ya que para mantener el prestigio hay que gastar la riqueza. El final de una riqueza acumulada por un hombre inteligente a través de matrimonios estratégicos y tratos de negocios se gastaba normalmente en su funeral. Actualmente, podríamos hablar de un naciente sistema de clases en Nador, pero es del tipo en el que el capital simbólico y el económico siempre coinciden. A algunos ricos se les distingue por sus maneras rústicas, mientras que algunos pobres son muy respetados por el capital simbólico acumulado por su linaje, por su educación, o por su piedad religiosa.

La acumulación de riqueza es tan reciente que todavía se tiene que pasar de generación en generación. En la misma familia se pueden ver miembros fabulosamente ricos y miembros que son prácticamente mendigos y todo el mundo habla tamazight para casi todos los propósitos. Por ejemplo, durante mi estancia en Nador me encontré con unas cuantas parejas jóvenes que habían decidido hablar en árabe en casa a sus hijos en vez de en tamazight, pero no porque no quisieran que sus hijos hablaran el tamazight sino porque pensaban que su aprendizaje del tamazight estaba asegurado, ya que los chicos lo aprenderían en la calle con otros chicos y las chicas lo aprenderían en la compañía de otras mujeres. Al hablar árabe a los niños en casa se asegurarían de que fueran bilingües lo que sería una ganancia cuando entraran en el colegio.

Casi todo el mundo que conocí pensaba que era maravilloso que yo estuviera aprendiendo tamazight. Tan solo uno de los habitantes de Nador me dijo que estaba malgastando mi tiempo, me dijo en español «el beréber no es ni siquiera un idioma. Solo tiene unas 20 palabras». El se casó con una mujer tamazight de Melilla y ha mandado a sus hijos a la escuela española de Nador. Sin embargo, después de pasar muchas horas en la compañía de su mujer e hijos se podría decir que el tamazight era su lengua predominante. Este hombre, como un buen súbdito colonial, ha denigrado a su propia lengua y a su cultura y ha adoptado el español, la vieja lengua colonial, pero que ya no domina el estado marroquí.

LA CONFIGURACIÓN LINGÜÍSTICA EN LIEJA

Lieja es una ciudad internacional que se encuentra a menos de dos horas en coche de otras tres naciones europeas. En el mercado dominical de un puesto sale música de Elvis Presley y del siguiente música árabe. Los italianos venden una variedad de quesos y aceitunas justo enfrente de flamencos con jaulas de pollos y patos. Los compradores alemanes son tan numerosos que los precios están listados en marcos alemanes. Se exige el holandés en los institutos, pero pocas personas de las que conocí estaban dispuestas a hablarlo. Los estudiantes de instituto parecían estar mucho más interesados en el inglés que en el holandés porque es el lenguaje de la música pop.

A pesar de este ambiente multilingüe, las variedades habladas más comunes de la Lieja actual se debaten entre el francés regional estándar y el semi estándar valón. En el

medio se encuentra lo que va del francés, que está fuertemente influenciado por el valón, con una variedad cambiante de códigos, al valón que está muy influenciado por el francés. Estas no son variedades integrales o aisladas sino variedades que mas bien fluyen una dentro de otra.

Cuando se pone en práctica un nuevo idioma de prestigio, como pasó con el francés en Lieja, el viejo idioma pone su marca sobre el nuevo. Esto no ocurre igualmente con todos los segmentos de la sociedad. El dialecto, más influenciado por el idioma anterior, se convierte en el dialecto menos prestigioso del nuevo idioma. Normalmente las clases bajas y los campesinos tienen menos acceso al nuevo idioma y también, quizás, están menos interesados en aprenderlo, prefiriendo permanecer dentro de los grupos en los que se sienten a gusto antes que aspirar al capital simbólico de una clase socioeconómicamente superior. Sin embargo, la clase obrera de Lieja continuó utilizando el valón durante mucho tiempo, y cuando cambiaron poco a poco al francés, se llevaron con ellos más huellas del valón. Consecuentemente, cambiaron de un idioma sin prestigio a la forma sin prestigio de un nuevo idioma de prestigio.

El francés regional estandar está más cercano al francés estándar de Francia, pero en Francia todavía se puede reconocer a sus hablantes como belgas por rasgos tales como la frecuencia con la que interpone «saves» (savez-vous, sais-tu). Los belgas utilizan «septante» y «nonante» en vez de los molestos «soixante-dix» y «quatre-vingt-dix» que se utilizan en Francia. Por supuesto, hay otras diferencias más sutiles. Por ejemplo, los intelectuales de Lieja con los que hablé eran conscientes de intentar acelerar su expresión cuando estaban con franceses en conferencias internacionales. También hay una tendencia a insertar semivocales entre los diptongos y, a la gente mayor se les escapa de vez en cuando una /h/ aspirada, o la «ll» intervocálica la pronuncian /li/ en vez de /y/.

Aunque estas características regionales todavía surgen alguna que otra vez en el habla de personas altamente educadas y respetadas, existe un considerable prestigio vinculado, en ciertos círculos, al habla del francés estandar «sans accent». Me matriculé en una clase de dicción para los que intentaban librarse de sus acentos de Lieja. «Dégrossir» (desbastar, pulir) fue el término que utilizó el profesor. A la clase asistían algunos trabajadores, pero en su mayoría estaba llena de miembros de la pequeña burguesía. Algunos asistían a las clases por motivos relacionados con su trabajo, mientras que otros lo hacían puramente por razones personales. El primer día de clase el profesor, que era licenciado en estudios de las lenguas romances por la Universidad de Lieja (pero que decía «soixante-dix» en vez de «septante»), le dijo a sus estudiantes que no verían los resultados en tres meses, pero que al final del año verían una «mejoría» definitiva. Al mismo tiempo, les aconsejó que pasaran su tiempo libre en un ambiente «privilegiado». Al final del curso, sugirió que pasaran dos meses en Francia, lejos de la mala influencia de Lieja, para que se les inculcara lo que habían aprendido.

El acento regional del que los estudiantes de la clase de dicción querían desembarazarse lo describe con habilidad Louis Remacle (1948) en *Ortophonie française* en términos de la influencia del valón. La connotación de clase baja del valón no acaba con el cese del habla del idioma, sino que se extiende a las simples características de ese idioma en la nueva forma de prestigio, como se ha explicado anteriormente. Los rasgos más marcados de esta variedad francesa influenciada por el valón se pueden explicar en parte por una colocación articulatoria que es menos tensa y menos avanza-

da que la del francés estándar, un compás de ritmo más lento, una simplificación de los grupos de consonantes finales, una fricación de las oclusivas alveolares seguida de frente alto comenzando por diptongos y la desnasalización de las vocales nasales.

Tanto el francés, que está fuertemente influenciado por el valón, como el valón que está fuertemente influenciado por el francés, se consideran como formas degradadas de los respectivos idiomas. Sus hablantes tienden a ser considerados como contribuidores del fallecimiento de las formas estandarizadas «correctas». Es cierto desde luego, que estas son las variedades que utilizan los ciudadanos de clase baja de Lieja. Esto nos lleva paradójicamente a acusar a la gente nativa que habla valón, fluida y frecuentemente, de provocar su muerte, mientras que a las personas que lo estudian en el colegio y que escriben en valón se les considera sus defensores.

Hay cuatro factores importantes que disparan el uso del valón en Lieja hoy en día: la edad, la solidaridad entre las personas, la solidaridad de las clases trabajadoras y la destreza verbal. Normalmente estos factores cocurren combinados pero yo describiré cada categoría por separado. Se asocia al valón con la vejez ya que es la lengua madre de un número sustancial de personas que sobrepasan los 65 años. Era todavía bastante común oír hablar a grupos de personas mayores en valón durante mi trabajo en 1982. El tema de conversación parece no importar mucho: la inflación o el paro se discuten tan a menudo como los recuerdos de los días pasados. Algunos jóvenes que quieren practicar sus propias habilidades buscan a gente mayor con los que poder hablar en valón. Los ancianos se alegran cuando encuentran a jóvenes capaces de entender el valón y se alegran mucho más cuando los jóvenes les siguen la conversación. Muchos de los viejos hablantes de valón frecuentan negocios en los que pueden actuar en valón, prestando una dimensión económica al conocimiento de este idioma en ciertos vecindarios.

Se utiliza el valón con las personas que les son cercanas a uno. A menudo se llama a los bebés o a los amantes con nombres cariñosos en valón, incluso los utilizan personas que saben muy poco valón. Por el contrario, rara vez oí a la gente hablar en valón con alguien que no les gustara. Una vez estaba sentada en la acera con dos mujeres mayores que estaban conversando en la variedad cambiante de códigos del valón y el francés. Un vecino anciano bajó los escalones quejándose de unos vecinos comunes en el mismo código. Una de las mujeres le respondió en su francés más formal, básicamente recordándole sus propias faltas como vecino. Después se volvió hacia su amiga y parafraseó su propio discurso en valón. En este incidente, el uso del valón como instrumento de solidaridad y el uso del francés como instrumento de distancia aparecen al desnudo. No hay otra manera de considerar el cambio de variedades ya que todas las partes presentes comprendían tanto el francés como el valón y se habló de lo mismo en las dos variedades. Habiendo escuchado a ambas mujeres conversar en la variedad cambiante de código con hombres en ocasiones anteriores, sé que la diferencia de género no es un factor a tener en cuenta.

Además de utilizar el valón con los amigos de uno, la solidaridad producida al hablar esta lengua se puede extender a cualquier hablante valón en ciertas ocasiones. Esto ocurre, por ejemplo, cuando los valones se encuentran fuera de Valonia. Varias personas me comentaron esto y también tuve la oportunidad de oír hablar valón a un grupo de profesores de valón mientras estuve en Francia. Este solidario aspecto del código puede ser manipulado como en una carta que recibí de un político local que debía haber garantizado que mi nombre y dirección estarían entre aquellos que habían

firmado para atender a los cursos de valón ofrecidos por la ciudad de Lieja. La carta estaba en valón y el autor de ésta —tras afirmar que se había criado hablando valón, que había ganado premios gracias al valón en el colegio, y que estaba al lado de los que luchan para mantenerlo vivo— me incitó a votar a aquellos que defienden Lieja, el Partido Socialista de Valonia.

Más allá de la solidaridad de naturaleza íntima o regional, o de la manipulación de estos vínculos sociales, el cociente de solidaridad del valón afecta fundamentalmente a la clase trabajadora. De hecho nunca vi a ningún grupo de clase alta, como vi a los trabajadores, conversando en valón o en el dialecto cambiante de códigos, pero entonces no solían pasar mucho tiempo con sus amigos en lugares públicos donde pudieran ser observados. Fui testigo de varios intercambios entre clases en los que ambos miembros eran conscientes de que la otra persona sabía valón, aunque no se hablaba en valón.

Como el valón históricamente desarrollaba connotaciones negativas se prohibió en muchos hogares. Pero el lugar de trabajo nunca defendió el mismo sentido de propiedad que se encontraba en el hogar ya que el valón sobrevivió como el idioma del trabajo y de la solidaridad de los trabajadores. Durante las horas del almuerzo, con un grupo de trabajadores que conocí, las conversaciones eran en su mayoría en valón. Aunque nunca se me admitió en las fábricas de acero, sé por numerosas fuentes que el valón era la lengua más utilizada por los hombres que trabajaban allí. Un viejo conocido me contó que su madre insistía en utilizar el francés en casa, así que no aprendió el valón hasta que fue a trabajar a las minas a la edad de 14 años.

El factor final que dispara el uso del valón es de una naturaleza ligeramente diferente a los otros ya que se aplica más a las consideraciones formales que a las sociales. Se trata del terreno de la destreza verbal. Obviamente, la oralidad del valón puede funcionar para unir a varios grupos sociales y puede servir como marcador de la edad, de la solidaridad personal, o de la solidaridad de la clase obrera. Pero no puede ser reducido a tales funciones ya que el valón no ocurre del mismo modo en todos los géneros de habla dentro de estas situaciones sociales, y cuando se utiliza en géneros de arte verbal, se extiende incluso más allá de las situaciones varias y los grupos sociales mencionados anteriormente. Me gustaría proponer al arte verbal como el baluarte final de las lenguas minoritarias en una situación de cambio de lengua. La atención prestada a las características formales de la lengua tal y como ocurre en el arte verbal pide la retención del código original⁷.

El uso más extendido del valón entre todas las clases se da con las palabrotas y maldiciones. Incluso los jóvenes no trabajadores y los jóvenes adultos parecen maldecir en valón más a menudo que en francés. El siguiente género más extendido del valón son los proverbios. El valón es rico en estas palabras de sabiduría y su conocimiento se promueve por los abuelos que enseñan sobre la vida y por los profesores de escuela que dan clases sobre la lengua valona. Consecuentemente, a menudo se utilizan para resumir una situación.

Las bromas y las anécdotas en valón también son muy comunes, aunque están más restringidas por la edad y la clase social que las maldiciones y los proverbios. A veces solamente la gracia está en valón, un patrón similar al señalado por los observadores del «Yiddish» (judeo-alemán) en los Estados Unidos. Las anécdotas y los cotilleos se pueden transmitir completamente en valón. Otras veces sólo las citas directas se dicen en esta lengua. La importancia del valón como marcador del habla de la comuni-

cación se señala por el hecho que incluso cuando se habla francés, los trabajadores a menudo utilizan la forma del valón del verbo «dicendi», «dist-i» y «dist-èle». Otras formas defectivas de habla que indican localización (por ejemplo: «chal» en vez de «ici») y actuación (por ejemplo: «lèy» en vez de «elle») se encuentran en número desproporcionado en el valón.

En el terreno de actuaciones más públicas, el valón permanece como un medio importante para las canciones y el teatro. Las canciones permanecen en el recuerdo de las personas quizás mucho más tiempo que cualquier otra forma verbal artística ya que están unidas a una melodía. Por ejemplo, el famoso escritor de historias de detectives Georges Simenon era un hijo nativo de Lieja, y durante una entrevista en vídeo con un periodista de Lieja, comentó que, aunque había vivido en Francia muchos años, de vez en cuando le pasaban por la mente melodías en valón.

Empecé a hacerme una idea de la importancia del teatro en valón cuando oí a algunos jóvenes reconocer su habilidad para entender el valón en las producciones teatrales (tanto en vivo como con títeres), a las que llevaban regularmente sus parientes mayores comentándoles algo cuando era necesario. No solamente hay dos teatros en Lieja que regularmente ponen en escena producciones en valón o en la variedad cambiante de códigos, sino que también hay dramas semanales en valón en la televisión, puestos en escena por varios grupos de teatro de los alrededores de Valonia. Los más aficionados a estos dramas son los mayores, así yo asistí a una producción en valón y a dos en la variedad cambiante de códigos en Lieja y en todas las ocasiones yo era una de las diez personas presentes que estaban por debajo de los sesenta años en audiencias que iban de las 50 a las 150 personas.

El teatro de títeres es, en cierto sentido, el complemento del teatro valón para los niños, aunque la cantidad de valón que se utiliza no es nunca tan extensa, ya que hoy en día los niños no pueden entender mucho más que un par de palabras y expresiones comunes. Los titiriteros utilizan esta carencia para dirigir ciertos pasajes a los adultos de la audiencia.

LA PUREZA DE LA LENGUA

Tanto el tamazight como el valón hablado toman préstamos de otras lenguas. De cualquier forma, esto se considera perjudicial para la pureza de cada lengua. En esta sección, exploro el concepto de pureza en Lieja y en Nador. Observo a los que se considera que hablan las formas puristas y cómo ambos grupos ven la función de la escritura y la educación en el fomento de sus metas lingüísticas. Puesto que la idea de pureza se puede trazar, en la literatura que concierne al uso del idioma, en Valonia de una manera que no se puede trazar en el norte de Marruecos, dedico más tiempo a la discusión sobre Valonia.

La historia de las prácticas escritas en Lieja es bastante interesante. En el siglo XI Lieja se convirtió en la capital intelectual de Lotharingia. El latín era el idioma de la educación superior y la documentación oficial, pero el lenguaje común era una versión del antiguo valón.

Ya en 1200, la variedad «Francien» del francés antiguo ganó prestigio y lentamente comenzó a desplazar al latín en los asuntos oficiales por todo el área galo-románica (Wolff 1970). El francés vernáculo se utilizaba para ciertos propósitos oficiales en Lieja

ya hacia el año 1233. Remacle (1948) ha demostrado de manera convincente que esta lengua escrita no era valón, sino una versión regionalizada del «Francien». Esta variedad sustituyó en los dominios escritos al latín, mientras que el valón continuó estrictamente como lengua oral. Los primeros ejemplos que tenemos de escritos en valón datan sólo de finales del siglo XVI y parece que fueron utilizados solamente como estratagemas nemotécnicas para apoyar a la literatura oral (Piron 1978). En otras palabras, parece ser que se obtuvo una situación de diglosia en la que, a diferencia de lo que ocurre hoy en día en el resto de Marruecos y el mundo árabe, el valón era la lengua débil y el «Francien» (lo que más tarde se convertiría en francés estándar) era la variedad fuerte.

En el siglo XVIII, la fase industrial del capitalismo estaba en su apogeo y la burguesía de Lieja adoptaba rápidamente el francés como el idioma de la industria y el comercio. Fué durante este período cuando se publicaron los primeros diccionarios valón-francés (Cambresier 1787, Villers 1957 [1793]). Piron apunta que el propósito de estos tempranos estudios, a diferencia de los otros, era enriquecer el francés de los que eran en su mayoría hablantes de valón (Piron 1978). A comienzos de siglo XIX, parece que hubo una creciente conciencia de la influencia del valón en el francés regional y se hizo un esfuerzo mayor para mantener los dos códigos separados. El «valonés» se había convertido ya en un ítem del léxico francés que significaba «hablar de una manera 'pesada' y 'cargada'». El diccionario valón-francés de 1823 de Remacle, contiene una sección establecida al final en la que se traduce cómo deberían decirse ciertas expresiones del valón en francés «correcto». En 1830, encontramos un libro entero dedicado al problema de la interferencia del valón en el francés (Poyart 1830).

A mediados del siglo XIX, hubo un renacimiento en la escritura del valón y se fundó la Sociedad Literaria del Valón, que todavía hoy existe. Hobsbawn afirma que la mayoría de los movimientos nacionalistas lingüísticos de Europa estaban dirigidos por elementos de la pequeña burguesía tales como periodistas, profesores de escuela y funcionarios subalternos ambiciosos (1990: 117). El movimiento valón parece que no fué una excepción. Aunque un pequeño porcentaje de valones no pertenecientes a la clase obrera continuó leyendo y escribiendo literatura en valón, dejó de ser su lengua nativa y un instrumento de comunicación oral. La clase trabajadora siguió hablándolo y mezclándolo con el francés, indiferentes a la «pureza» del dialecto.

Esto llevó a la situación irónica mencionada anteriormente en la que a la gente que leía y escribía en valón, pero que no lo utilizaban en la comunicación hablada, se les ha llamado los salvadores del valón, mientras que a aquellos que lo hablaban se les acusaba de degenerar el idioma⁸. Desafortunadamente, este punto de vista lo han mantenido muchos hablantes de valón de la clase trabajadora que consideran que las personas que estudian valón en la universidad son las únicas que realmente conocen el idioma⁹. En otras palabras, el valón hablado quedó relegado a las clases trabajadoras mientras que el dialecto escrito se estandarizó y se convirtió en la base para la enseñanza del valón a aquellos que lo habían abandonado.

Además del miedo señalado anteriormente a que el valón deformara al francés, apareció el miedo a que el francés deformara al valón. Esto se afirma claramente en el prólogo de una de las mejores gramáticas diseñadas para enseñar valón (Bertrand y Duchesne s. a). Los autores comentan el progresivo deterioro del estilo literario en valón, atribuyéndolo a la ignorancia de su sintáxis del valón. Enumeran varias defor-

maciones del valón que vienen dadas por la imposición de la estructura gramatical francesa. Continúan diciendo que su gramática está basada en los escritos de anteriores autores valones. Una vez más como en el caso del latín clásico, vemos los comienzos de un estándar basado en el modelo de trabajos escritos anteriores.

El valón y el francés han coexistido durante más de 700 años, así que ha habido una cantidad de influencias considerables de un lado y otro, aunque la meta que persiguen es mantener estos dos códigos separados. La frase «valón francisé» o «valón afrancesado» siempre se utiliza de una manera desaprobadora, aunque encontré dos significados diferentes de esta frase. Una viene de los defensores del estándar y la otra del punto de vista de los hablantes nativos comunes. Los eruditos del valón dicen que los hablantes de valón están perdiendo vocabulario y que están traduciendo las frases del francés palabra por palabra en vez de buscar una expresión equivalente en valón o en vez de adecuar las frases en francés al patrón gramatical del valón. Pero yo he oído esta frase en referencia al valón que habían aprendido en el colegio. Ellos no señalan ejemplos específicos, en vez de eso, dicen que no suena muy bien. Una de las razones de que esto ocurra es que los profesores de valón a menudo reviven un término arcaico para evitar utilizar un término francés o uno que suene como si fuese francés. Un hablante nativo no considera esto como más «valón», sino simplemente como extraño, o quizás como algo pasado de moda o de catetos si el hablante recuerda que sus abuelos lo utilizaban. A diferencia de los eruditos, el conocimiento de valón de un hablante nativo no se basa en un modelo estándar, sino en hablarlo con los amigos. Parte de la incomodidad que los nativos sienten hacia la lengua que se les enseñó en la escuela viene de su malestar con la gente que lo habla. «Afrancesado» en este sentido no se refiere a rasgos lingüísticos particulares, que son más bien franceses que valones, sino a los complicados patrones de interacción de la clase no trabajadora que ellos eligen clasificar como «afrancesados». Para el hablante nativo, el valón es una lengua viva no algo para ser preservado artificialmente. Es como una vieja camiseta que te pones porque estas cómodo con ella y no porque esté de moda.

Los años en los que se denigraba al valón como una lengua y la presión lingüística hegemónica sobre el código escrito estándar se han cobrado su tasa. Consecuentemente, hay hablantes nativos del valón que creen que su propio conocimiento del valón es insuficiente. Las únicas personas que hablan valón correctamente, según ellos, son los que lo han estudiado en el colegio.

En Lieja, estudié a los títeres, una forma artística de las clases trabajadoras en la que se representan obras basadas en las canciones de gesta medievales actualizadas en la literatura popular del siglo XIX. Todos los títeres de nobles hablan un afectado francés teatral que es exponente de los textos escritos y que, por tanto, atribuye todavía más poder a estos personajes. Los titiriteros, no obstante, han introducido personajes basados en la clase local trabajadora/campesina. El jefe de estos personajes es Tchanchtchès que se dice que representa al titiritero en el escenario. Este personaje se expresa en la variedad oral del valón. Cuando examiné los libretos me sorprendió descubrir que las líneas de Tchanchtchès no aparecían. Como mucho, había una nota entre paréntesis para indicar que Tchanchtchès entraba. Ésto está comenzando a cambiar. Un joven titiritero del movimiento valón escribió las líneas de Tchanchtchès y él mismo publicó otros pequeños extractos en valón. Posteriormente se escribió una obra completa en valón que examinaremos más adelante.

Para la mayoría de las personas el valón se refiere a un nativo del sur o a un belga que habla francés. La mayoría de los valones no habla valón. De cualquier manera, para aquellos que lo hablan, se considera un parte importante de la identidad valona. En las palabras que recogemos del títere Tchanchès, éste insulta a un niño que no entiende el valón llamándole flamenco. Tchanchès habla la mayoría de las veces en valón como hace el propio titiritero, Adrien Dufour, en situaciones informales. Dufour es uno de los hombres de más edad de clase trabajadora que aprendieron valón como lengua materna y continuaron hablándolo durante toda su vida. Pese a ello después de darme el libreto de una obra que escribió, me dijo que tenía muchos errores y que debería llevárselo a un profesor de universidad para que lo corrigiera. De la misma manera, algunos profesores de valón no se deciden a llevar a sus alumnos a estos espectáculos ya que su valón no es «puro». Dufour y otros que están en su situación me han dicho que para hablar valón correctamente necesitas estudiarlo en el colegio. En 1980, ellos iniciaron un programa para enseñar valón en la escuela primaria. Los estudiantes memorizaban poemas, interpretaban relatos para sus padres y escribían ensayos en valón, participando en un concurso entre varios colegios. La niña que ganó el primer año era la hija de unos inmigrantes italianos¹⁰.

Este es el programa al que Tchanchès se refiere en el extracto:

- *Mins, vèyez-ve, c'est come i fèt tot p'tit flamind.*
(Pero, como ves, es como si fuera un pequeño flamenco.)
- *I comprind' nin l'walon, hein.*
(No comprende el valón, eh.)
- *C'est éco on fèye lès quèstchons linguistiques, hein, qui djouwèt l'rôle.*
(Son una vez más, las cuestiones lingüísticas, eh, las que juegan un papel.)
- *Mais dji vou nin... i fot nin ' lz 'ènnè fé.*
(Pero yo no quiero...Uno no debería meterse.)
- *Pace qui tos lès p'tits gamins la et totes lès petitès bocelles;*
(Porque todos los niños pequeños allí y todas las niñas pequeñas;)
- *i vont èsse obligjî d'aprinde li walon è scole asteûre;*
(van a ser obligados a aprender valón en la escuela a partir de ahora.)

A diferencia de Dufour, la mayoría de los marroquíes imaziguen encontrarían extraña la idea de que su lengua nativa se enseñase en las escuelas. Pensar que algún día un extranjero pudiera ganar un concurso de ensayos en el colegio, como la niña italiana hizo en Lieja, es prácticamente impensable. Todo el mundo sabe de alguna familia árabe o de una mujer árabe que haya vivido en Nador durante más de diez años y que todavía no hable una palabra de tamazight.

Más abajo, he transcrito una conversación entre tres hombres de Nador educados en la universidad. Como la mayoría de las personas de Nador, nacieron en pueblos remotos, así que los tres tienen acentos regionales diferentes. Como Dufour, ven a su

propia lengua nativa como algo impuro e incorrecto. La diferencia estriba en que ellos sienten que su lengua es impura porque están educados, y en este contexto me comentan que debería estar grabando a gente analfabeta para conseguir el tamazight puro. Otras veces estos informadores me dijeron que debería estar grabando a las mujeres mayores del campo, o que grabe a los *fuqra*, que son los hombres religiosos que han estudiado árabe clásico coránico y que recitan el Corán en ocasiones especiales. Haciendo esto, estos jóvenes, productos del sistema universitario postcolonial, están riéndose de los métodos tradicionales de educación que produjeron gente capaz de recitar el Corán en árabe clásico, pero poco más, según su punto de vista.

Hamid: *ha lak dak, rexou, itsɔmma l muskil.*
Ahí está. Ahora conoces el problema.

hɔtt nɔcsɛsin, itsɔmma nassawa ammu, dɔgɔ n wawar i ntɔg.
(Incluso nosotros, nosotros debemos hablar así, este tipo de habla que tenemos.)
fɔl haqiqa, itɛss iɣa θiwjɔɔ ʃa n juwɔan adjiri waɔrin.
(De verdad, deberías haber traído a algunas personas que no supieran leer ni escribir.)

Mimoun: *ɔrfuqra.*

(Recitadores del Corán.)

Hamid: *ɔrfuqra, θɔhmɔɔ?*

(Recitadores del Corán, ¿entiendes?

dɔgga itsɔmma iθɔxsɔ atsɔɔl draxθu,

(estas cosas, ya sabes, lo que tu quieres grabar ahora.)

irɔqa ɔ ʃa n juwɔan ixɔssa adssiwrɔn atiri waɔrin,

(deberían ser personas que no sepan leer ni escribir.)

minzi? porque nɔcsɛsin nɔssɔn l'arabi, nɔssɔn θafransist...,

(¿Por qué? porque nosotros sabemos árabe, sabemos francés...,)

nɔssaɔaf attas n tmɔsrajin wa djint bu ɔdi θmazi t.

(Insertamos muchas cosas que no están en beréber.)

atggɔ ɔiɛzn dirassa «sociolinguistic» ɔ «phonologic» fi n nefs l waqt.

(Harás un estudio sociolingüístico y fonológico al mismo tiempo.)

θfehemeɔ nɔ lla, addarsɔd «code-switching».

(¿comprendes o no?, estudiarás la variedad cambiante de códigos.)

Abd. *iwa, ɔattas n tmɔsrajin.*

(Bueno, hay muchas cosas.)

Hamid: *ɔattas n tmɔsrajin isixɔssɔn'ad.*

(Ella todavía necesita muchas cosas.)

itsɔmma lmuɔadaθa ja adajaθaf iɛn arwina ttamɔqrant.

(En esta conversación ella encontrará una gran confusión.)

Los dos pasajes anteriores muestran las muy diferentes posiciones de los hablantes de tamazight y valón con respecto a la escritura y la escuela, instituciones que al final dependen del Estado para su legitimación. Dufour ve en el sistema escolar la salvación del valón ya que lo eleva al mismo estándar escrito que el francés. Hamid ve a la

escolarización como la destrucción del tamazight. Por lo que considera inconcebible en este aspecto que el tamazight se enseñe en el colegio¹¹, y que llegar a ser culto significa llegar a serlo en una lengua extranjera, lo que debido al valor de prestigio de las lenguas escritas vis a vis de las lenguas orales que la gente reemplace términos en tamazight por otros extranjeros. Esto es lo que ellos reconocen que le está pasando a su propia forma de hablar.

De distintas maneras los imazighen y los valones están de acuerdo en lo que constituye las formas más puras de sus lenguas. Los dos creen que la gente mayor y la gente del campo son las que hablan la forma más pura de su lengua. Los dialectólogos europeos han estudiado durante mucho tiempo a los analfabetos, a los ancianos, a la gente del campo, y a los hombres. Las tres primeras categorías: los analfabetos, los ancianos y la gente del campo también se ven como importantes marcadores de un dialecto puro entre los beréberes. Pero no es el caso de la cuarta categoría, «los hombres».

Los sociolingüistas de todo el mundo occidental han advertido que las mujeres son las primeras en moverse hacia un dialecto¹² de prestigio. Se postula que ya que se les ha obstruido el camino hacia el capital económico real en tantas ocasiones, el capital simbólico que acompaña a un dialecto de prestigio se ha convertido en lo más importante para las mujeres. También se comenta que su papel dominante en la educación de los niños intensifica la necesidad que tienen de servir como modelos para los niños. De aquí que los dialectólogos que buscan formas puras de la lengua normalmente se fijen en las mujeres.

Estos hechos sociales también se aplican a las mujeres marroquíes. También ellas son accionistas de un capital simbólico. De todas formas, los términos de capital simbólico en Marruecos y en muchos otros países islámicos son entendidos de formas diferentes. La región beréber del Norte se conoce por ser una de las áreas más conservadoras de Marruecos y esto se ve especialmente en la actitud hacia las mujeres. Mientras que un hombre acumula prestigio en parte a través de sus viajes, una mujer acumula su prestigio quedándose en casa. Esta creencia es tan fuerte que hasta hombres educados sacan a sus hijas de los colegios para que sus compañeros matrimoniales las valoren más.

Con esto en mente, no es difícil ver porqué los beréberes consideran a las mujeres rurales antes que a los hombres como las guardas del dialecto «puro». El beréber es la lengua del hogar y las buenas mujeres se quedan en casa y permanecen «puras» intocables para las fuerzas exteriores. Los hombres, debido a su naturaleza de seres públicos, tienen muchos contactos con las fuerzas exteriores y esto, les deja marcas en su dialecto. La pureza del tamazight en el contexto de Nador significa una falta de conexión con la escritura. En Lieja, por otro lado, se ha llegado a ver al valón escrito como la forma más pura.

Bélgica tiene todas las fuerzas homogéneas de un estado moderno. Lo que es más importante es que es un sistema educacional francés el que les ha llevado a una larga lectura de libros y periódicos. La lengua francesa de la televisión, la radio, y el cine, también ayuda en este proceso de homogeneización. Como mucho, aparece un poema en valón, o una columna humorística, una vez en semana en uno de los periódicos populares. En este entorno, se considera a la estandarización a través de la escritura como la única forma de salvar a la lengua extraoficial¹³.

Las preguntas sobre la estandarización todavía no han ocurrido en el Rif de los imazighen. En Argelia donde los imazighen constituyen un 15-20% de la población, han llegado en gran medida a promover y a estandarizar su lengua. En este grupo la escritura latina parece ser la más popular para transcribir el tamazight ya que muchos de los líderes viven en Francia. La gente habla sobre la relación entre el tamazight y el antiguo egipcio y citan el desarrollo de un sistema de escritura llamado tfinagh a manos de los tuareg que hablan una variante tamazight. En Nador, sólo los muy cultos conocen este sistema de escritura. Cuando se escribe en tamazight, por ejemplo para la correspondencia, se utiliza el alfabeto árabe.

LA LENGUA Y LAS MIGRACIONES TRANSNACIONALES

Irónicamente, para el tamazight el contacto con otros idiomas oficiales no nacionales parece haber creado una atmósfera más libre que el predominio de un único idioma oficial tal como ocurre con el francés en Valonia. El momento actual de migraciones añade una dimensión interesante al contacto entre el tamazight y otras lenguas. Primero, fuera de las fronteras políticas de Marruecos, se han escrito panfletos en tamazight norteño (con escritura latina) para explicar el funcionamiento del sistema educacional a los inmigrantes imazighen que viven en Alemania. Quizás ésta podría ser la semilla de un movimiento de estandarización que habría tenido problemas intentando iniciarse en Marruecos. Segundo, y mucho más importante, es que a través de las migraciones, los trabajadores imazighen se han librado de tener que aprender el idioma dominante en su propio país. Unos 100.000 inmigrantes de la provincia de Nador se marcharon a Europa hablando solamente tamazight, y vuelven siendo bilingües en tamazight y alemán, tamazight y noruego, tamazight y holandés incluso en tamazight y valón (aquellos imazighen que llegaron a Bélgica antes de que se cerraran las minas de carbón). Muchos vuelven con dinero en los bolsillos y con coches y furgonetas cargados de regalos para todos sus familiares y organizan fastuosas fiestas mientras están en casa. En otras palabras, se han convertido en miembros ricos de su propia sociedad sin ni siquiera dominar el árabe. Ésto no les molesta porque de todas maneras tienen poco en común con el resto del país. Son los que llevan la riqueza a la comunidad, e incluso las personas con una educación marroquí en árabe y francés se ven forzados a servirlos en su lengua nativa. Así que en Nador se puede ir al banco o de compras o realizar cualquier tipo de negocio hablando tamazight. Esto difiere bastante de la situación en Valonia donde el sistema nacional de clases está en su sitio y los valones ricos adoptaron el francés en parte para diferenciarse de los valones de clase trabajadora.

Después de marcharme de Marruecos, volví a Lieja y fui a visitar a la sobrina de mi amiga de Nador, Nadia, que está estudiando allí para ser dentista. Su compañera de habitación era de Rabat y hablaban entre ellas en árabe marroquí que Nadia había aprendido entre el colegio y las visitas a su tía materna que se había mudado a Casablanca. Su compañera a veces sonreía al notar las influencias fonológicas del tamazight del Norte, tales como la elevación de la / ae / en ciertas palabras.

Muchos de los imazighen del Rif viven en Lieja donde trabajan en el sector de los servicios. La mayoría son hombres solteros. Nadia no habla su lengua nativa con estas personas. Ella es estudiante universitaria y ellos trabajadores y siente que una muestra de solidaridad por parte de una mujer soltera en su posición sólo podría acarrearle

problemas. Una vez me contó una historia: dos hombres al escucharla hablar en árabe con su compañera de cuarto, intentaron llamar su atención por la calle, cosa que ella ignoró como a toda chica de Nador respetable se le enseña a hacerlo. La siguieron hasta la oficina de telecomunicaciones, desde donde iba a llamar a su familia, hablando de sus atributos físicos y otras cosas en tamazight. Se quedaron cerca de ella y cuando empezó a hablar por teléfono en tamazight, se escabulleron avergonzados. La siguiente vez que la vieron le preguntaron repetidamente en tamazight:

«¿Quién es tu padre?», pero ella se negó a contestar.

Mientras que podemos ver esto como una afirmación del tamazight por parte de los hombres y como un rechazo a hablar tamazight por parte de Nadia, son en realidad los hombres los que están infringiendo las normas de Nador ya que están intentando establecer una relación de confianza con una mujer soltera. Ella, por otro lado, está manteniendo sus patrones nativos de interacción ignorando los comentarios de la calle.

La presencia de norteafricanos en las calles de Lieja es apreciada y comentada por los habitantes de Lieja. Estos comentarios son en parte negativos a causa de la crisis económica que hay en el sur de Bélgica. Se ve a los norteafricanos como si estuvieran quitándoles los puestos de trabajo a los belgas de clase trabajadora¹⁴. Cuando yo llegué a Lieja en 1982, Adrien Dufour había escrito su primera obra en valón. En ella el personaje local Tchanchès vuelve a su viejo vecindario y la primera persona a la que se encuentra es un extranjero que hace un comentario sobre su extraña vestimenta. Tchanchès le responde rápidamente que el lleva lo que llevan todos los habitantes de Lieja mientras que su interlocutor va vestido como un vendedor de alfombras. Tchanchès le pregunta qué hace allí y el forastero le responde que está en su casa y que hay un comité compuesto de italianos, marroquíes, árabes y muchos otros extranjeros para defender sus derechos. Le dice que han hecho que los habitantes de Lieja se marchen y que están preparándose para votar a su propia gente para que estén en el ayuntamiento. Tchanchès se aleja murmurando que ya tienen suficientes dolores de cabeza con los flamencos como para tener que preocuparse por los extranjeros metiéndose en asuntos de gobierno.

La siguiente persona a la que se encuentra Tchanchès es un burgués que también hace un comentario sobre su extraña vestimenta y le amenaza con meterlo en la cárcel por vagabundo.

Por último se encuentra a uno de sus colegas trabajadores. Hablan sobre la destrucción que ha tenido lugar en Lieja, borrando su historia y sin dejar nada excepto agujeros. Entonces se encuentran con otro compañero suyo que acaba de volver de Bruselas. Les cuenta que el gobierno ha decidido rellenar los boquetes con los salarios de los trabajadores, las pensiones y los fondos de la seguridad social.

Por último, Tchanchès descorazonado vuelve con su mujer, Nanèsse, para informarla de que en Lieja ya nadie habla valón y que está lleno de extranjeros que están tomando la ciudad que ha sido parcialmente demolida. La obra termina aquí.

Poco después, Dufour «tradujo» esta obra al francés. La versión francesa de la obra empieza de la misma forma, pero está más inflada y es más completa, como si el mero cambio al francés dictara una perspectiva nacional. Primero el colega trabajador que vuelve de Bruselas es el genérico personaje flamenco, Jef. Además de todo el asunto de los agujeros que presentaba en la obra en valón, formula un discurso sobre cómo el gobierno anima las disputas entre los flamencos, los valones, y los bruxelenses, para

que así la gente no se dé cuenta de como se están aprovechando los que están en el poder. Tchanchèh está de acuerdo. Entonces, en vez de terminar cuando Tchanchèh vuelve a casa, Nanèssè y él le hacen una visita a su colega títère Woldje en Bruselas. Después de un caluroso encuentro, hablan sobre los problemas nacionales. Nanèssè tiene buenas palabras para las mujeres. Jef se une al grupo y al rato pasa por allí un desfile militar y se dan cuenta de que es la fiesta nacional belga, el 21 de julio. Están de acuerdo en que en tiempos de guerra no hay flamencos, ni valones, ni bruselesenses, sólo belgas y así debería ser siempre.

Estas anécdotas finales pueden ser comparadas de dos maneras. Primero muestran que los idiomas extraoficiales están muy comprometidos en el mundo moderno. El tamazight está en esa posición de fuerza en Nador a causa de las migraciones transnacionales, y de la misma forma que se han llevado otros idiomas europeos a Nador, se ha llevado el tamazight a Lieja. Estos idiomas extraoficiales conllevan los sentimientos de solidaridad y de comunidad étnica. En el caso de la obra en valón, se convierte en racismo y xenofobia. Los valones de clase trabajadora o la gente que todavía habla valón constituyen el grupo elegido. Cuando se traduce la obra al francés, la mayor audiencia potencial causa un aumento del grupo elegido y un foco sobre la nación-estado. Los trabajadores de las tres mayores regiones belgas, Flandes, Valonia y Bruselas, se funden ahora con la imagen de la nación estado concentrada en el desfile militar. Se invoca a la guerra como excusa para unir a las naciones contra los invasores extranjeros. Sólo que, como Dufour explica claramente al comienzo de la obra, el invasor extranjero se interpreta ahora, como el trabajador extranjero, dentro de las fronteras de la nación estado.

Esto es lo que sienten claramente 100.000 inmigrantes de Nador que trabajan en Europa y que por esto se han vuelto «shab rvakans», escapándose de su tierra natal cuando era posible. Ellos disfrutaban de los bienes europeos que traen, pero esto no se puede comparar a la comodidad del hogar y al alivio de poder hablar tamazight en todas partes. Para ellos la nación estado es lo que impide que pasen por la frontera. La patrulla fronteriza hablando en árabe y exigiendo sobornos para pasar dificulta la fusión entre su propia imagen y la de la nación estado, un «leger de main» que consiguió habilmente Dufour en su obra.

EL PODER DEL ESTADO Y EL IDIOMA

Como señala Gal, «la aceptación de la autoridad y el prestigio del idioma estatal dependen de la posición politico-económica del grupo minoritario con respecto a la economía estatal y regional» (1987: 649).

He iniciado este artículo definiendo a las lenguas minoritarias en relación con las lenguas oficiales del Estado. Terminaré comentando las diferencias entre el valón y el tamazight y hablando de las minorías con respecto a los estados que habitan. Comenzaré con algunas evidencias anecdóticas porque parece que las actitudes sobre la relación de poder de cada uno con la nación estado no están siempre claramente articuladas, sino que afloran a ratos como las lágrimas con el sonido del himno nacional. Una vez me dijo un valón que si lo paraba un policía, intentaría defender su caso en ese momento en valón, intentando apelar a la identidad de valón de clase trabajadora del policía.

Cuando hablan sobre la política del gobierno y las constantes batallas con sus

vecinos belgas del Norte (los flamencos) los valones se refieren a sí mismos como «nous les belges» («nosotros los belgas») y llaman al otro grupo «les Flamands», los flamencos. No hacen ninguna indicación de que ambos sean ciudadanos del mismo Estado. Al mismo tiempo que insultan al primer ministro por no ser un buen flamenco, todavía mantienen una identidad cercana con la nación estado y los derechos hereditarios en ella. Mientras que los valones se asocian con la nación estado y tienden a ver a los flamencos como a unos intrusos. Por su parte los imazighen de Marruecos consideran al estado árabe dominante como a una fuerza exterior:

1. Los habitantes de Nador siempre se dirigen a la policía en árabe porque se sobreentiende que todos los oficiales del gobierno vienen de «fuera». De hecho, todo el mundo sabe que si un joven de los imazighen de Nador se convierte en policía (que no es una profesión predilecta en Nador) le mandarán a otro lugar para que no haya ninguna posibilidad de que se sienta solidario hacia la gente a la que está contribuyendo a gobernar.

2. Cuando estábamos preparando un viaje a Rabat, unos amigos imazighen de Nador nos preguntaron si íbamos a Marruecos.

3. Una vez que un equipo gubernamental fracasó haciendo unas reparaciones de las calles, se nos dijo «los árabes no hacen nada bien».

Obviamente, la posición de las poblaciones minoritarias difiere bastante en estos dos estados. Los valones creen que el estado, como democracia parlamentaria, debería representarles como valones. Con esta lealtad, el estado belga no tiene problemas al instituir un programa de valón en las escuelas. Además los valones nunca desafiarían la supremacía de los franceses porque cualquier debilidad en su apoyo podría redundar en más poder para la segunda lengua nacional, el holandés, al que aborrecen. El movimiento valón nunca ha sido antilengua francesa ni antiestado belga. Por otra parte, muchos imazighen norteos, sienten que el gobierno nacional, una monarquía árabe, no les representa. Son forzados a pagar altos impuestos por el dinero que ganan fuera del país y no ven que les devuelvan nada. Su lealtad es hacia su pueblo natal y hacia su familia, siendo los dos conceptos casi sinónimos. Los idiomas oficiales son los instrumentos de los estados y nunca es una ventaja del Estado desbaratar su propio control de los medios lingüísticos. Una vez que un sólo idioma\ estado tiene control hegemónico, de cualquier forma, entonces, puede ser ventajoso celebrar las otras lenguas del Estado. De esta forma, un país como Bélgica puede parecer estar promoviendo lenguas a las que ha puesto suficientes trabas. Los estados coloniales han tenido poco control sobre la ruptura lingüística que acompañó a las misiones coloniales. Por encima de dos lenguas nativas diferentes y la diglosia en Marruecos, las lenguas coloniales han acarreado un proceso insidioso de desprecio cultural y lingüístico. Sin embargo, Kaye y Zoubir insisten en que «el poder poscolonial no busca apaciguar las rupturas y las divisiones causadas por el colonialismo sino el insertarse dentro de ellas» (1990: 19). Estos autores ven la arabización como un acto de poder de una élite que a menudo elige que sus hijos se eduquen en Francia o en colegios franceses (1990:22).

Tanto Bélgica como Marruecos se han involucrado en lo que se ha llamado la «popularización» de sus lenguas y culturas extraoficiales. De cualquier forma, para la mayoría de los valones esto constituye una expansión de las funciones del valón mientras que para los imazighen constituye una restricción definitiva. Los festivales de canción popular y el teatro podrían ser un contexto primario para escuchar valón para la

mayoría de los habitantes de Lieja, mientras que el tamazight es la lengua dominante en Nador. A los habitantes de Nador se les ponen los pelos de punta con las prácticas del gobierno que permite que se envíen bailarinas imazighen del Alto y Medio Atlas por todo el país para representar a la zona interior beréber, y sin embargo, no permiten actuaciones públicas de jóvenes de Nador que cantan en tamazight sobre los problemas sociales. Urla (1990) escribe sobre la demanda de modernidad del movimiento étnico vasco. El tratamiento folclórico por parte del Estado niega esta modernidad.

En Marruecos, la homogeneización y la unificación de la nación por el Estado no se han completado de la misma manera que lo han hecho en Bélgica. La incapacidad del Estado para crear su propia lengua nacional y reforzar su uso testifica a favor de esta consideración. Los residuos neocoloniales tales como la continua lealtad de la burguesía a lo francés en la mayoría del país, o como la presencia de una gran población campesina de habla tamazight, son importantes factores contribuyentes. Finalmente, la vitalidad continuada de la monarquía con su propio distrito electoral y sus formas de poder e influencia entre bastidores actúan para restringir mucho más la monopolización de la nación por el Estado.

Los diferentes tipos de estructuras políticas en estas dos naciones-estado ofrecen ambientes divergentes para las lenguas extraoficiales. La democracia parlamentaria occidental en el caso de Bélgica representa a un estado con un control hegemónico donde las lenguas nacionales codificadas ya han aplastado a los dialectos no estandarizados. Ya que estas lenguas no oficiales no suponen ninguna amenaza, se pueden estudiar y enseñar en los colegios. En la monarquía marroquí, el Estado no puede tomar medidas duras para erradicar el tamazight porque el rey depende de la lealtad de la gente del campo que habla tamazight mientras que él, a cambio, proporciona legitimidad al Estado. Su presencia soberana como cabeza de la moderna nación-estado de Marruecos embota de alguna manera la conducción homogénea del Estado y su persecución de la supresión de las diferencias. El Estado puede, sin embargo, parar cualquier uso del tamazight y siempre está preparado para eliminar a un club cultural tamazight, a un músico popular tamazight, a un periódico tamazight, pero nunca abiertamente porque ellos sean imazighen.

NOTAS

1. Versiones anteriores de este documento se enviaron al departamento de antropología de OSU (Oregon State University) en febrero de 1989 y a la Asociación Americana de Encuentros Antropológicos en noviembre de 1989. La versión original inglesa se ha publicado en *Critique of Anthropology*, vol. 13, nº 2 (Londres: Sage).
2. Me gustaría agradecer a la Fundación Educacional Belgo Americana y a la Fundación Wenner Gren por su apoyo a mi trabajo en Bélgica y a Fulbright, al Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y al Instituto Americano de Estudios Magrebíes por el apoyo prestado al trabajo de mi marido, David McMurray, en Marruecos, del que yo me aproveché. El plazo que me otorgó el Centro de Humanidades de la Universidad de Oregón, me dio cierto tiempo para pensar sobre estos asuntos. También quisiera dar las gracias a Chaib Allali por sus transcripciones del tamazight y a Adrien Dufour por darme permiso para grabar sus demostraciones y copiar sus escrituras.
3. Se ha escrito mucho sobre las luchas entre las comunidades francesa y holandesa en Bélgica, con foco particular en Bruselas. Véase por ejemplo, Swing 1980, Murphy 1992, Witte y Baetens Beardsmore 1987.
4. Esta confederación la integran las tribus «Aith Shishar, Imazuken, Aith Bou Ifrur, Aith Sider y Aith Bou Yafar, actualmente agrupadas en el «Círculo de Guelaya», dentro de la provincia de Nador.
5. Los habitantes de Nador han luchado por su derecho a cruzar la frontera de Melilla sin tener que pagar el impuesto excesivo que se requiere al resto de los marroquíes.
6. Cuando vivíamos en Nador los locales no se fiaban mucho del trabajador cooperante americano licenciado en ingeniería que había venido a ayudar a los «pueblerinos» a instalar bombas de agua. ¿Cómo podía ser una persona educada monolingüe? Era como un puzzle para los habitantes de Nador.
7. Véase Woolard 1985 para una excelente discusión sobre los cambios de la lengua.
8. Esta situación se hace eco de la división entre el uso del mejicano de los campesinos y el de los trabajadores de la fábrica, descrita por Hill (1985).
9. Ésto es una réplica de los logros hegemónicos del francés estándar de la sección anterior definidos hábilmente por Bourdieu (1974) como dominación simbólica.
10. De la misma forma, una de los jóvenes que conocí que estaba muy interesada en el folclore regional valón y que habla valón en cualquier situación que puede, es producto de un matrimonio flamenco\ alemán.
11. Véase Akouaou 1985 para una discusión sobre el tema de la educación en tamazight.
12. Véase por ejemplo Labov 1972 y Trudgill 1983.
13. El dialecto del mayor centro urbano de esa región minoritaria normalmente se convierte en el modelo para este nuevo estándar y los materiales de la lengua y la literatura se imprimen en ese dialecto. Lieja tiene la posición dominante en la lucha por la estandarización del valón. La mayoría de los materiales de escuela están en el dialecto de Lieja y la mayoría de la literatura y el drama utilizan el valón de Lieja. Los acentos que no son de Lieja se ven como de campo y se utilizan a menudo para propósitos cómicos.
14. Cuando volví a Lieja en 1987, pasé el fin de año con un amigo mío titiritero y con su familia. Uno de sus hijos se había casado con una italiana y el otro se veía con una marroquí. Durante la cena su hija declaró que ella había sido la única que había enganchado a un belga. Su hermano le respondió: «No es belga, es un parado» («un chomeur»). ¿Podría ser esto una representación de lo que significa ser belga en el mundo multicultural de hoy día?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKOUAOU, A. (1985). «Enseigner le berbère au Maroc? Langue et identité». *Tafsut*, 2, p. 7 - 20.
- ANDERSON, B. (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- BALIBAR, R.; LAPORTE, D. (1974). *Le Français national*. París: Hachette.
- BERTRAND, J.; DUCHESNE, J. (s.a.). *Manuel pratique de grammaire wallone*. Liège: (s.n.).
- BOURDIEU, P. (1974) *Sociologie de l'Algérie*. París: PUF.
- CAMBRESIER, A. (1787). *Dictionnaire wallon - français*. Liège: (s.n.).
- CHAMBERS, J. K.; TRUDGILL, P. (1980). *Dialectology*. New York: Cambridge University Press.
- FEBVRE, L.; MARTIN, H. J. (1976 [1958]). *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450 - 1800*. London: New Left Books.
- GAL, S. (1987). «Codeswitching and Consciousness in the European Periphery». *American Ethnologist*, 14(4), p. 637 - 653.
- GRANDGUILLAUME, G. (1983). *Arabisation et politique linguistique au Magreb*. París: Maisonnueve & Larose.
- HILL, J. (1985). «The Grammar of Consciousness and the Conciousness of Grammar». *American Ethnologist*, 12(4), p. 725 - 737.
- HOBBSAWM, E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMOUS, R. (1981). *Honneur et Baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press.
- KAYE, J.; ZOUBIR, A. (1990). *The Ambiguous Compromise: Language, Literature and National Identity in Algeria and Morocco*. London: Routledge.
- LABOV, W. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PIRON, M. (1978). *Aspects et profil de la culture romane en Belgique*. Liège: Editions Sciences et Lettres.
- POULANTZAS, N. (1980). *State, Power, Socialism*. London: Verso.
- POYART, A. F. (1830). *Flandricisme, wallonismes, et expressions impropres dans la langue française*. Brussels: M. E. Rampelbergh.
- REMACLE, L. (1823). *Dictionnaire wallon et français*. Liège: Bassompierre.
- REMACLE, L. (1948a). *Le problème de l'ancien wallon*. París: Societé d'édition les Belles Lettres.
- REMACLE, L. (1948b). *Orthophonie française: conseils aux wallons*. Liège: Vaillant- Carmanne.
- SWING, E. S. (1980). *Bilingualism and Linguistic Segregation in the Schools of Brussels*. Quebec: Centre International de Recherche sur le Bilinguisme.
- TRUDGILL, P. (1983). *On Dialect: Social and Geographical Perspectives*. New York: New York University Press.
- URLA, J. (1990). «Constesting Modernities: Theorizing Resistance and

Domination in Ethnic Minority Cultural Politics». New Orleans: Paper given at the American Anthropological Association Meetings.

VILLERS, A. F. (1957[1793]). *Dictionnaire wallon - français*. Malmady: Impr. Gerson.

WITTE, E.; BEARDSMORE, H. B. (1987). *The Interdisciplinary Study of Urban Bilingualism in Brussels*. Philadelphia: Multilingual Matters.

WOOLARD, K. (1985). «Language Variation and Cultural Hegemony: Toward an Integration of Sociolinguistic and Social Theory». *American Ethnologist*, 12 (4).

LA LENGUA BERÉBER EN EUROPA: ELEMENTOS DE APROXIMACIÓN*

por MOHAND TILMATINE

LA EMIGRACIÓN MARROQUÍ EN EUROPA

Marruecos es un país del Sur del Mediterráneo que proporciona grandes contingentes de trabajadores emigrantes a la industria europea. En realidad, la historia de esta emigración empezó a cobrar importancia durante el periodo colonial. Este movimiento aumentó después de la independencia de los países norteafricanos, que bajo la presión de dificultades económicas y sociales concertaron acuerdos bilaterales con ciertos países europeos con la finalidad de reglamentar y controlar esos movimientos. Por lo que respecta a Marruecos, se pueden distinguir, globalmente, cuatro fases importantes en la historia de la emigración hacia Europa¹.

1. 1956-1968

Durante esta fase se firmaron convenios especialmente con Alemania el 28 de mayo de 1963, después con Francia el 1 de junio de 1963, con Bélgica en enero de 1964 y con Holanda en mayo de 1969.

2. 1969-1974, que corresponde a una fase de explosión migratoria.

3. De 1975 a los años 80, periodo durante el cual se confirma la estabilización en el extranjero de la comunidad magrebí y, sobre todo, el carácter definitivo de su implantación en Europa, hechos que tienen como consecuencia directa un gran desarrollo de las operaciones de reagrupación familiar en Europa. Esto significa, al mismo

* Este texto es la traducción de un artículo que será publicado ligeramente modificado en: M. Tilmatine (Ed.), *Enseignement des langues d'origine et immigration nord-africaine en Europe: Langue maternelle ou langue d'Etat?* París: Cedrea/Inalco 1997. Estoy muy agradecido a Isabel Ramos Rioja (Barcelona) y M.^a José Alba (Universidad de Cádiz) sin cuya ayuda esta traducción no hubiera sido posible.

tiempo, la llegada de un gran número de niños al continente europeo para reunirse con sus padres.

4. La cuarta fase va desde hacia finales de los años ochenta y hasta principios de los noventa. A partir de estos años, con una crisis económica en Europa como telón de fondo, se desarrolla –bajo el efecto conjugado de flujos migratorios y de reagrupaciones familiares– una reorientación en estos movimientos. A partir de ese momento los emigrantes se desvían de los países de inmigración tradicional para dirigirse a nuevos destinos como Inglaterra, Italia y, sobre todo, España, que vivió especialmente durante los años 1991 y 1992 una oleada sin precedentes de inmigración clandestina.

LOS PRIMEROS MOMENTOS EN LOS QUE SE TIENE EN CUENTA LA ESPECIFICIDAD DE LOS HIJOS DE INMIGRANTES EN MATERIA DE ESCOLARIZACIÓN: EL HANDICAP LINGÜÍSTICO

Durante los años sesenta, la cuestión de la integración de las comunidades inmigradas no se planteaba en principio en los países de acogida. Habrá que esperar a los años setenta para ver empezar una tímida política de apertura pedagógica y educativa sobre las comunidades «extranjeras».

En esa época se está convencido de que el dominio de la lengua del país de acogida es el principal factor de integración y que las dificultades escolares encontradas por los hijos de los inmigrantes se deben a un obstáculo lingüístico. Se reconoce entonces una cierta «especificidad» pedagógica a esas comunidades y se empieza a buscar medios para mejorar el aprendizaje de la lengua del país de acogida y a desarrollar formas didácticas y pedagógicas capaces de superar ese obstáculo:

- didáctica de la lengua de enseñanza como lengua extranjera (Deutsch als Fremdsprache DaF, English for Speakers of Other Languages - ESOL en Inglaterra, etc.)
- clases especiales de iniciación, de adaptación o de transición
- enseñanza intensiva, etc.

Estas estrategias no tendrán, a pesar de todo, los resultados que se esperaban y se darán cuenta rápidamente de la importancia de los códigos lingüísticos y culturales de niños inmigrados, es decir, su lengua y cultura de origen (la LCO).

LA CREACIÓN DE CURSOS DE LENGUA MATERNA

Paralelamente y en las instancias internacionales, recomendaciones y resoluciones relativas a la «escolarización de los hijos de trabajadores» piden desde la mitad de los años setenta que se pongan en marcha programas pedagógicos que tengan en cuenta la pertenencia lingüística y cultural del niño mediante el mantenimiento y el refuerzo de los lazos con la lengua y la cultura de origen. Este objetivo tenía que alcanzarse mediante la enseñanza de lenguas y culturas nacionales de los países de origen.

Respecto al marco jurídico de esta enseñanza remito al Reader. Por lo que se refiere a la organización y la gestión de la LCO, varía según los países, pero funciona, en general, según tres modelos principales:

Organización:

1. Un marco de cooperación bilateral entre país de acogida y país de origen.
2. El país de acogida se hace cargo directamente de esta enseñanza.
3. Que el sector asociativo que represente a la comunidad en cuestión se haga cargo, con frecuencia en cooperación con las autoridades locales.

Los objetivos de la LCO:

En Europa, las personas que han concebido los cursos de la LCO ven en ellos un medio de:

1. Transmitir la cultura y la lengua de origen.
2. Estimular el completo desarrollo de la identidad del individuo.
3. Integración en la sociedad de acogida y la preservación del vínculo con los países de origen.
4. Facilitar la comunicación entre los niños de la segunda, e incluso de la tercera generación, y sus padres o amigos. La LCO también está concebida para proporcionar un marco de reflexión sobre las cuestiones de identidad inculcando a los alumnos ciertos comportamientos socio-culturales ligados a su situación de «biculturales».

Es importante recordar que esos millones de trabajadores inmigrados, los «Gastarbeiter» o «Gastarbeider, literalmente «trabajador(es) invitado(s) u obreros-huéspedes, como se les llama en Alemania y en Holanda, nunca han sido considerados como una parte realmente integrante de la «cultura nacional» y no podían, por ello, aspirar más que a una estancia provisional. En el espíritu de la ley, esos «trabajadores invitados» debían, más tarde o más temprano, abandonar el país. Desde ese momento, la política que les concierna estará globalmente determinada por el «mito del retorno». Por esta razón sus hijos serán «preparados» para una reinserción en su país de origen recibiendo, aparte de su escolarización normal, cursos de enseñanza complementarios en la lengua nacional del país de origen.

LOS ERRORES DE LA LCO: ¿MISTIFICACIÓN O DIFICULTAD PARA IDENTIFICAR LA LENGUA MATERNA?

Por supuesto, la aplicación de la enseñanza de las lenguas maternas ha ido acompañada de cortes y disfunciones diversas. El problema más importante es, sin embargo, la cuestión de la identificación de la lengua y/o cultura de origen del niño y la cuestión de quién se hace cargo de su enseñanza. En efecto, si el problema parece bastante simple para las poblaciones que tienen códigos escritos como el francés, el italiano, o el portugués, no lo es tanto para las poblaciones salidas de culturas esencialmente orales —como es el caso de varias lenguas africanas— o bien para las lenguas y culturas condenadas al ostracismo y no reconocidas, como el beréber o el kurdo, para no citar más que dos ejemplos.

El principal error de los países que han programado la enseñanza de la LCO radicaba en una aplicación simplista del principio, sin pensar previamente en estudiar

las situaciones sociolingüísticas de las diferentes comunidades para poder responder con precisión a preguntas del tipo:

— ¿Qué lengua enseñar: la lengua materna o la «lengua nacional» estándar del país?

— ¿Cómo enseñar una «cultura»?

— ¿Cómo evitar que la enseñanza de la lengua extranjera no tenga connotaciones negativas por el hecho de vehicular una cultura «inmigrada» infravalorada?

En lugar de ello, estos países se contentaron, en la mayoría de los casos, con retomar los esquemas explicativos de los países de origen y, fieles a los principios de la Realpolitik», se atienen a los datos oficiales, es decir, una identidad limitada sólo a los parámetros de la araboislamidad, con el árabe como única lengua oficial. A primera vista, los gobiernos de los países de acogida tienen todas las ventajas. Esta posición les permite:

— No herir la susceptibilidad política de los países de origen.

— Liberarse de su responsabilidad delegando en los países de origen todas las cargas que implica esta enseñanza.

— Ahorrarse los gastos que conlleva hacerse cargo del problema.

Por tanto, no hay que extrañarse de que en Holanda y en Alemania se hayan concentrado en el desarrollo de material pedagógico y didáctico con vistas a la enseñanza y a la evaluación de las capacidades lingüísticas de los alumnos en árabe estándar. Este trabajo se efectúa en el marco de programas nacionales denominados MEU (Muttersprachlicher Ergänzungsunterricht) en Alemania, o ENLC (Education in Native Language and culture), en Holanda.

Pero la elección del árabe estándar como lengua «materna» viene motivado a menudo por la actitud de los propios marroquíes. Sean arabohablantes o bereberohablantes, la gran mayoría de ellos quiere que sus hijos aprendan árabe.

Esta posición está motivada por varios factores:

— En primer lugar, porque ven en la preservación del islam uno de los objetivos principales de la LCO. Puesto que el árabe es la lengua por excelencia del islam, es evidente que no hay lugar para otra lengua?

— A continuación, la imagen de toda lengua, su aura, su importancia y, por ende, su atractivo, depende de su funcionalidad social. Ahora bien, ¿cuál es el valor estatutario de esta lengua?, ¿qué puede proporcionar en el plano socioprofesional, una lengua –tamazight– que no es, pues, una «lengua del pan»? «Tamazight ur tessawad aghrum se uquemmon», constataba un rifeño a la pregunta de por qué no quería que su hijo aprendiera el beréber: la lengua tamazight no trae pan a la boca.

Pero, a pesar de esta constatación, la opción del árabe estándar como lengua materna de los niños nacidos de la emigración marroquí ¿se basa en una realidad sociolingüística o cultural y permite alcanzar buenos resultados? En todo caso, nos permitimos ponerlo en duda por la sencilla razón de que esa educación se fundamenta en consideraciones profundamente erróneas, por no decir en una mistificación de talla.

UNA POBLACIÓN BEREBEROHABLANTE EN SU MAYORÍA

En efecto, nos encontramos con una confusión profunda que lleva a la determinación del objeto que hay que transmitir en sí mismo. Para los gobiernos norteafricanos, seguidos de cerca por los europeos, la lengua de origen o materna de la emigración marroquí en Europa sería «naturalmente» el árabe estándar. Ahora bien, tanto en Alemania como en Holanda, Francia y España una aplastante mayoría de la población inmigrada es bereberohablante. Es el caso, por ejemplo, del noventa por ciento del conjunto de familias marroquíes que viven en la región del Rhin-Main en Alemania. Estos datos valen –grosso modo– para Holanda y para otros países como Bélgica y España. Encontramos ahí la imagen de una zona rifeña, tradicionalmente bastante afectada por la emigración (Belguendouz 1993, 159). Sin embargo, no sólo todo lo que se transmite en los cursos de LCO no se ocupa más que del árabe estándar y del mundo arabohablante, sino que además, por no citar más que el caso de Alemania a modo de ejemplo, la diversidad cultural y lingüística de Marruecos sólo se cita una vez en los manuales de alfabetización. Cuando se cita el beréber –por ejemplo en las «instrucciones de programas de enseñanza» alemanes– es para señalarlo «como factor, que no facilita la comprensión» (Tilmatine 1993: 13).

LAS CONSECUENCIAS

a. Perturbación del desarrollo de la identidad individual

¿Cómo conciliar, pues, esta situación con los objetivos asignados al curso de LCO? ¿Es para consolidar la estimulación del desarrollo completo de la identidad o para darle una base física y cultural más sólida, como lo querría la misma LCO?

Es difícil responder afirmativamente cuando se sabe que el alumno se enfrenta a una perpetua contradicción. Se le pide, por una parte, que aprenda en la escuela una «lengua materna» –que su propia madre no habla– y que escriba una lengua que no hablará: el árabe; y, por otra parte, hablar –en casa y en la calle– una lengua que no escribirá: el beréber. Esta lengua, sin estatuto social, que no se beneficia del privilegio legitimador de lo escrito, confinada en un uso intramuros o, en el mejor de los casos, en la calle, vehiculará entonces para él una imagen infravalorada de su cultura de origen. Entonces, lo que debería haber constituido los cimientos del edificio de la identidad del niño se transformará en una herencia pesada, difícil de asumir. Una herencia personificada simbólica y físicamente en los propios padres.

b. Marginación social y erosión lingüística

Es notorio que el resultado escolar depende de numerosos determinantes, entre ellos el desarrollo psicológico del niño, su bagaje lingüístico e intelectual (capacidad lingüística en la lengua materna y grado de socialización) y, finalmente, la política educativa seguida por los países afectados.

A estas variables se añade, en el caso de los hijos de inmigrantes, la especificidad de su estatuto de extranjeros en la sociedad de acogida. Un estatuto recordado a diario por las actitudes de las poblaciones autóctonas hacia ellos, por la desvalorización de su

clase social y por un riesgo de marginación reforzado por un estatuto particular de la LCO, que rara vez se integra completamente en el curso escolar.

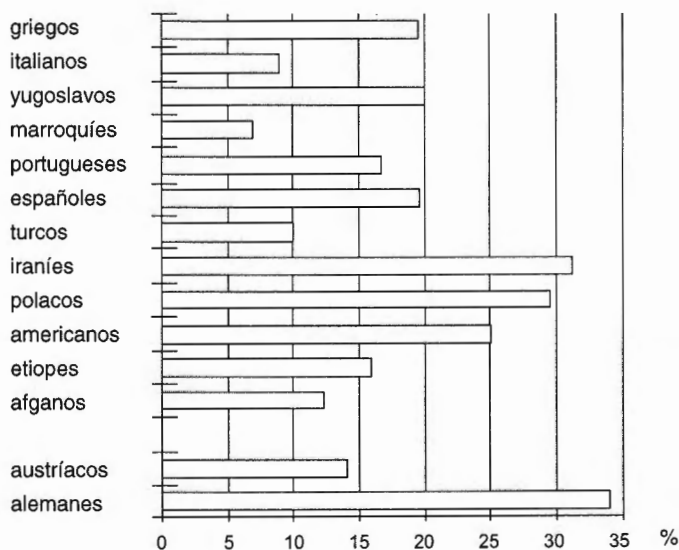
Esto nos conduce directamente al tercer objetivo asignado por la LCO, en este caso: «facilitar la integración en la sociedad de acogida». Huelga decir que una buena integración —en cualquier sociedad— pasa por la escuela, que desempeña un papel preponderante en la socialización del individuo. Sin embargo, para lograrlo, esta escolarización debe hacerse en la lengua materna del niño. Y es, sin duda, porque éste es un principio universalmente reconocido por lo que la UNESCO ha financiado en distintos países proyectos de alfabetización en las lenguas maternas.

Las familias que viven desde hace bastantes años en Alemania o en los Países Bajos hablan una lengua que no pueden practicar más que en el marco limitado de la familia o de los amigos y parientes procedentes de la misma región. Se trata, pues, de una lengua que el niño no encuentra ni en los medios de comunicación, ni en la administración, ni en la escuela. La necesidad de recurrir a la lengua materna es cada vez más reducida.

c. El fracaso escolar

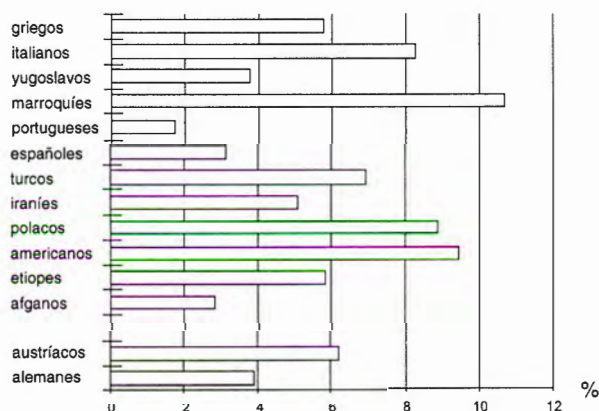
Lo anteriormente expuesto lleva consigo una falta de práctica y un empobrecimiento irremediable de la capacidad lingüística en la lengua materna, así como en árabe (el-Aissati 1996) y también en la lengua del país de acogida (de Ruiter 1990: 314), y consecuencias conocidas en la fase de alfabetización como, entre otras, una reducida aptitud para la conceptualización o la abstracción. Esto ha sido confirmado por diferentes estadísticas recogidas en Alemania, según las cuales sólo una pequeña proporción de alumnos marroquíes acceden al instituto.

Tabla. 1.: IAcceso a un liceo alemán (curso 1992/93): porcentajes de alumnos según nacionalidades de origen.



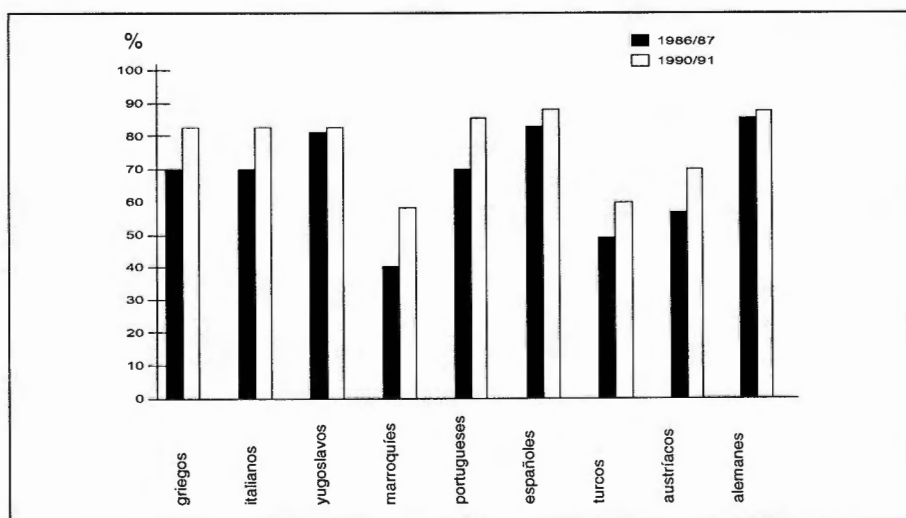
Como vemos en la tabla siguiente, los alumnos marroquíes, por el contrario, son numerosos en las escuelas alemanas para niños retrasados escolarmente («Sonderschulen») (vease también, Die Schulische Situation..., 1993, p. 13).

Tabla 2: Porcentajes de alumnos, según nacionalidades de origen, en escuelas para niños retrasados (curso 1992/1993).



En consecuencia, no debería extrañarnos que las tasas de aprobados de los alumnos marroquíes en los centros de formación profesional sean también las peores de entre los alumnos de comunidades extranjeras. Es lo que aparece en el gráfico siguiente:

Tabla 3.: Escuelas de formación profesional (Cursos 1986/87 y 1990/91): porcentajes de aprobados según nacionalidades de origen.



Fuente: C. Koch - Arzberger... (1993: 88-90)

¿Qué conclusiones pueden sacarse de estos datos y, sobre todo, cómo explicar estas prestaciones?

Hasta ahora los esquemas de explicación para encontrar una respuesta al fracaso escolar de los niños marroquíes gravitaban siempre en torno a su condición social auténtica o supuesta—, o bien en torno a la «calidad» de los profesores o de los materiales pedagógicos utilizados en los cursos de LCO árabe. El parámetro «lengua» o, más exactamente «identificación de la lengua materna» ha sido despojado de todos los conceptos propuestos. Así, no se habrá conseguido nada porque con esta actitud es la propia identidad del niño la que será rechazada sin haber conseguido los objetivos iniciales pues, en definitiva, en vez de apoyar a estos niños marroquíes, al proporcionarles una supuesta «lengua materna» —que se supone que tiene que ayudarles a dar ciertos pasos en su socialización— ¿se les crean más dificultades al inculcarles una lengua árabe clásica que tienen que aprender como una lengua extranjera suplementaria?

Lo queramos o no esta pregunta se impone a partir de ahora sobre todo a las autoridades europeas que deben reconocer que la amplitud del fracaso, patente en todos los niveles, es de tales dimensiones que no puede resolverse mediante simples reformas o retoques de un sistema que ha mostrado sus límites.

LA LENGUA MATERNA COMO ELEMENTO PARA CONSTRUIR LA IDENTIDAD

Sin embargo, en privado y, de entrada, en los medios especializados, hay unanimidad a la hora de reconocer la importancia de la consolidación de la lengua materna en el proceso de aprendizaje en general. La interdependencia entre estos dos factores ya no hay que demostrarla.

¿Por qué, entonces, negar a estos hijos de inmigrantes lo que es válido para los hijos de los autóctonos, es decir, la enseñanza de la lengua materna?

La lengua materna acompaña al niño desde que empieza a hablar hasta la escolarización. Le acompaña en sus primeros pasos en la vida y en el desarrollo progresivo de su personalidad. Las primeras palabras de este niño serán acogidas en la mayor parte de las familias con admiración. Se repiten con orgullo. El niño recibe halagos y un cierto reconocimiento. Con la lengua como base desarrolla sus relaciones con su entorno y las personas que lo rodean. A la vez que su dominio de la lengua va consolidando sus movimientos y sus comportamientos. Se establece una relación íntima entre la primera lengua y el equilibrio psíquico del niño. Este equilibrio se verá, sin embargo, amenazado en el momento en que se establezca el primer contacto con la escuela, la guardería o el jardín de infancia.

De repente, el niño se ve frente a una situación radicalmente diferente. No encontrará el mismo reconocimiento, no recibirá los mismos halagos. Se verá obligado a comunicarse en otra lengua y se dará cuenta de que la suya no desempeñará ningún papel en la escuela. El niño podrá vivir esta situación como el hundimiento de un edificio físico, un «shock», en la medida en que sus capacidades no serán utilizadas ni siquiera reconocidas. Será tratado como un niño sin voz —sin lengua— que no dice ni comprende nada. Huérfano de lengua, corre el riesgo —al final— de perder la confianza en sí mismo y reaccionará, en algunos casos, con un repliegue sobre sí mismo o un comportamiento agresivo.

Por el contrario, los niños que gozan del beneficio de tener lenguas maternas reconocidas, con fuerte carga simbólica, incluso prestigiosas, como el inglés o el francés, no parecen tener que luchar con las mismas dificultades.

Los hijos de inmigrantes con lenguas no reconocidas dependen, pues, de conceptos o de programas pedagógicos que tienen en cuenta su (verdadera) lengua materna, sobre todo en los primeros años de escolarización, o, mejor dicho, que tienden a desarrollar su capacidad en esta lengua. El problema es, pues, esencialmente de orden político e ideológico puesto que se trata, nada más y nada menos, que de una revisión de la acepción «lengua materna» y de su reconocimiento oficial en África del Norte y en los países de acogida. También habría que revisar la actitud pseudointelectual y científica que consiste en considerar casi sistemáticamente el árabe como lengua materna de los marroquíes y por tanto como postulado y como base de trabajo.

LA EVOLUCIÓN RECIENTE EN LOS PAÍSES DE ORIGEN

Acontecimientos importantes han contribuido estos últimos tiempos a hacer avanzar enormemente la cuestión del reconocimiento del beréber como lengua nacional y oficial en Argelia y Marruecos. El discurso pronunciado por el rey Hassan II en agosto de 1994 provocó una pequeña revolución. En su alocución pedía el reconocimiento de lo que el monarca alauí se empeña en designar púdicamente con el término «lahayat» (dialectos) y su introducción en el sistema escolar, «al menos en el nivel de la enseñanza primaria». Pero parece ser en Argelia donde la cuestión beréber ha ganado más terreno, puesto que después de un boicot de más de nueve meses que paralizó todo el sistema educativo en la región de la Kabilia, el gobierno cedió finalmente a la presión y firmó un decreto por el cual se rehabilitaba la «amazighidad» como componente esencial de la identidad argelina y se instaba a la creación de un Alto Comité de la «Amazighidad» en tanto que uno de los fundamentos de la identidad nacional y se aceptaba la introducción de la lengua «amazigha» en los sistemas de enseñanza y de comunicación (artículos 4/5 del decreto del 28 mayo 1995). Desde luego, conociendo la naturaleza de los regímenes norteafricanos y su gran propensión a la manipulación política, es cierto que habría que tomarse estos acontecimientos con extrema reserva. Con todo, creo que incluso los militantes más intransigentes admiten que estos acontecimientos reflejan un claro avance de la cuestión beréber que, actualmente, se ha convertido en un elemento insoslayable del paisaje político del Norte de África.

Aprovechando una coyuntura política relativamente favorable, el movimiento beréber intenta, mal que bien, introducirse en las brechas abiertas por los regímenes vigentes para intentar servir de nexo con la comunidad beréber emigrante, pero también para hacerse oír a nivel internacional. En este sentido hay que interpretar las primeras intervenciones de militantes de asociaciones beréberes en diversas tribunas internacionales:

— La Conferencia Internacional de Derechos Humanos en 1993 en Viena (*Tasafut* Nº. 10, junio 1993).

— La Declaración de Douarnenez, en Bretaña, sobre los derechos lingüísticos y culturales de los beréberes, durante un festival de cine beréber, 1994.

— La declaración ante la Asamblea General de Naciones Unidas, el 8 de diciembre de 1994, en Nueva York.

— La intervención en la Conferencia Mediterránea de Barcelona en noviembre de 1994 o, por supuesto, con motivo de la fundación del Congreso Mundial «Amazigh» al final de una reunión en el sur de Francia que reunió a representantes de casi todas las regiones bereberohablantes de África y de la diáspora europea y americana.

Esta irrupción en la escena internacional del movimiento beréber refleja, por una parte, la preocupación de inscribir estas reivindicaciones en el ámbito de los derechos humanos y en un marco muy preciso: el de los estados y democráticos. Estas intervenciones marcan, por otra parte, una evolución cualitativa y son prueba de los esfuerzos realizados con vistas a una coordinación de las acciones en una perspectiva unitaria, tanto a nivel regional como suprarregional, es decir, panberéber.

LOS BERÉBERES EN EUROPA: UN MOVIMIENTO RECIENTE Y ESCASAMENTE ESTRUCTURADO

Es, sin duda, en este marco en el que se inscribe la eclosión durante los últimos años de varias asociaciones beréberes en tierra de inmigración, sobre las que, desgraciadamente, todavía no hay datos concretos. Se han intentado confeccionar guías de estas asociaciones, pero todavía no se ha conseguido. El fracaso de estas tentativas se debe también a problemas tan simples como no devolver un formulario de información con los datos cumplimentados.

La situación de las investigaciones sobre la emigración magrebí en Europa, sin embargo, ha experimentado cierto desarrollo. Hay que citar, por supuesto, los numerosos estudios iniciados y dirigidos precisamente por las universidades holandesas y marroquíes, que trabajan en colaboración, pero no hay todavía una tipología de la emigración bereberohablante en Europa. En los distintos estudios estas poblaciones sólo se identifican por parámetros como el país de origen (Marruecos, Argelia, Túnez) o religiosos (musulmanes). Cuando el parámetro étnico entra en juego se utiliza para fundirlos con la población «árabe» o, en el mejor de los casos, «magrebí» en Europa.

Escaso nivel de concienciación: es cierto que este estado de cosas se debe a la definición oficial que los estados de origen dan de su identidad cultural, percibida como exclusivamente «árabo-islámica». Esta percepción es retomada por los países de acogida. Sin embargo, también es cierto que los principales afectados —los inmigrantes bereberófonos— hacen poco para intentar que esta situación cambie. En otras palabras —sobre todo comparados con otras comunidades— hay que destacar el escaso grado de concienciación y de organización de las reivindicaciones del hecho beréber por los mismos beréberes, que no asumen esa iniciativa.

La debilidad de esta estructura se hace patente cuando se compara el número de bereberohablantes que viven en Europa con las estructuras asociativas existentes y, sobre todo, con su eficacia respecto a la presencia en el ámbito político y de representación de los intereses de las comunidades beréberes.

Estas asociaciones se caracterizan por algunos rasgos comunes:

A excepción de Francia y los kabilios argelinos, las primeras asociaciones de beréberes marroquíes emigrantes se fundaron hacia finales de los años ochenta, incluso al inicio de la década de los noventa.

Se constata un desequilibrio neto entre el número de bereberohablantes marro-

qués en Europa, que debe de rondar el medio millón de personas, y el número de asociaciones existentes.

Son sobre todo los estudiantes quienes hacen suya la reivindicación beréber y quienes han creado la mayoría de las asociaciones existentes. Este desarrollo está, pues, claramente ligado a la constitución de una elite beréber en Europa que se propone hacerse cargo de los intereses de la lengua y la cultura beréber.

Estas asociaciones se caracterizan, en general, por su falta de profesionalidad. Tienen frecuentemente los mismos objetivos, bastante vagos: defensa de la cultura beréber, ayuda a la integración, etc., pero no hay asociaciones especializadas. Si dejamos a un lado la Asociación de Juristas Beréberes (kabilios en París), no hay asociaciones por categorías profesionales, ni sindicatos, ni editoriales, ni círculos académicos, ni grupos de presión, ni fundaciones, ni centros culturales, ni, con mayor motivo, jardines de infancia o escuelas beréberes.

De hecho, cuando existen estas iniciativas, se crean y funcionan sobre una base religiosa, es decir, islámica; nacional (marroquí, argelina, incluso magrebí) o se basan en una identidad definida como si fuera globalmente árabe.

En estos casos normalmente es muy difícil encontrar un *modus vivendi* suficientemente tolerante como para aceptar el beréber. La Comisión Islámica de Melilla constituye un caso bastante particular pues reivindica oficialmente el reconocimiento institucional del beréber en esta ciudad. Volveré a referirme a este caso, más tarde.

Sin alcanzar los niveles de reivindicación de Melilla, hay que admitir, sin embargo, que esta red incipiente de asociaciones beréberes diseminadas por Europa y América del Norte (Estados Unidos y Canadá) han conseguido, a pesar de todo, algunos avances en los países de acogida, aunque todavía sean casos aislados.

ALGUNAS EVOLUCIONES TÍMIDAS EN EUROPA

El fortalecimiento innegable del movimiento beréber en los países de origen y la perspectiva, en lo sucesivo plausible, del acceso de la lengua beréber al rango oficial en los países de África del Norte tendrá prolongaciones positivas tanto entre la población bereberohablante emigrada (es, por lo menos, lo que espera el Movimiento Cultural Amazigh, reunión del 10 de febrero de 1989), como entre quienes toman las decisiones en los propios países europeos, que parecen empezar a matizar tímidamente sus posiciones respecto a las lenguas maternas³.

Hay que reconocer no obstante que, dada la evolución positiva que se está produciendo en Argelia y Marruecos, sobre todo bajo la presión de diferentes asociaciones, algunos llamamientos —por desgracia todavía escasos— empiezan a dejarse oír. E incluso si estas autoridades todavía no están dispuestas a enseñar el beréber, empiezan, en algunos casos, a manifestar una cierta apertura hacia esta lengua y esta cultura.

— En Holanda, por ejemplo, la presencia de una importante comunidad beréber, combinada con un sistema político y educativo relativamente abierto a las minorías nacionales permite ciertos avances, tímidos, desde luego, pero prometedores. Esto es válido no sólo en el plano social con, por ejemplo, la presencia de intérpretes beréberes en ciertos servicios públicos (hospitales, correos, etc.), sino también en los medios de comunicación, con franjas horarias en beréber en algunos programas de radio. También

se desarrolla poco a poco el interés científico mostrado por el beréber, puesto que, después de haber trabajado con el árabe –en su forma clásica y dialectal– empiezan a publicarse estudios sobre aspectos como la capacidad lingüística o el control de conocimientos en beréber. El Grupo de Investigaciones sobre las Minorías de Tilburgo ha dado un especial impulso a estos estudios. Incluso se enseñará también, a partir del curso 1997/1998, el beréber en la universidad de la ciudad.

Por otra parte, algunas asociaciones beréberes han iniciado, con el apoyo de la universidad y de diversos especialistas, un proyecto destinado a desarrollar materiales pedagógicos para la enseñanza del beréber en Holanda. Pero el proyecto más interesante es el que se ha presentado en la comisión europea por cinco universidades (Berlín, Granada, Londres, París y Tilburgo) para desarrollar materiales pedagógicos en la lengua materna de los inmigrantes, es decir el beréber en España, Alemania y Holanda y el dialecto árabe magrebí en Francia.

– Referente a Francia, es evidente que la presencia de una más fuerte y antigua comunidad kabília ha favorecido la creación desde los años sesenta de varias asociaciones, librerías, grupos de teatro, editoriales, o emisoras de radio, que han desempeñado un papel preponderante en el desarrollo de la cuestión beréber en el Norte de África. Hoy día estas asociaciones forman parte del paisaje asociativo de Francia y algunas de ellas se benefician regularmente de subvenciones. Algunas asociaciones trabajan incluso con las escuelas públicas, donde pueden dar clases de beréber y también intervenir a nivel educativo contribuyendo a inculcar a los jóvenes algunos valores de su identidad. Francia significa también la existencia de una enseñanza universitaria del beréber que lleva a cabo en varias universidades pero, sobre todo, en el Centro de Investigación Beréber del INALCO, que, por otra parte, preparó y corrigió el año 1995, por primera vez en la historia del mundo beréber, las primeras pruebas escritas en lengua beréber para el bachillerato francés.

– En fin, en Alemania, la ciudad de Frankfurt ha incluido el beréber entre las lenguas maternas de las diferentes comunidades de inmigrantes utilizadas en los contactos con sus poblaciones (folletos de información sobre los servicios del municipio, sobre el sistema escolar, informaciones y comunicados varios, etc.). La policía federal de la provincia de Hessen incluso ha tenido la idea de hacer un cortometraje educativo en beréber pues la información, o el mensaje, iba dirigido, precisamente, a la población beréberohablante que no dominaba más lengua que la materna.

Aunque Alemania es un país, que tiene una fuerte presencia de una comunidad extranjera en su territorio, aún sigue rechazando el considerarse como un país de emigración. La consecuencia directa es una política emigratoria que rechaza el concepto de multiculturalidad y que trabaja más en un sentido de integración-asimilación. Bajo la presión de asociaciones de emigrantes, que se apoyan en la legislación y las recomendaciones internacionales, los alemanes han introducido la LCO. Sin embargo, su política, demasiado temerosa en la materia, se contenta con reproducir los esquemas explicativos de los países de origen y no se tiene en cuenta que las lenguas gozan de un reconocimiento oficial en sus respectivos estados, aunque la gran mayoría de la población extranjera que vive en Alemania habla lenguas que precisamente no son reconocidas en los países de origen, como el kurdo o el beréber.

No obstante, el sistema federal del país permite a veces la apertura de algunas brechas en esta visión obsoleta y absurda de la realidad sociolingüística del país. Así, la provincia de Brema, seguida posteriormente por las de Hamburgo y de la Baja Sajonia, ha introducido una experiencia piloto absolutamente innovadora que, desde entonces, se basa en un decreto⁴ de la Baja Sajonia (Hannover) de 1993 que ve en la diversidad de las lenguas y las culturas de las diferentes comunidades un enriquecimiento. Mucho más importante es el artículo 7.1., apartado b, que estipula que la institución de la lengua materna vale igualmente para los alumnos cuya lengua materna no sea reconocida como lengua oficial en los países de origen. El mismo artículo abre las mismas perspectivas a toda comunidad lingüística cuya importancia numérica de sus miembros permita asegurar la continuidad de un curso de ese tipo así como la disponibilidad de enseñantes competentes en la materia.

Sin embargo, de un país en apariencia muy conservador –Alemania– es del que parece provenir la decisión más importante y más valiente en favor de las lenguas no reconocidas –como el kurdo– que, por su parte, ha aprovechado la ocasión. El beréber podría seguir el mismo camino. Cada vez se hace más patente que la supervivencia de esta lengua en Alemania depende ahora en gran parte del compromiso y de las iniciativas de los bereberófonos que deben encargarse ellos mismos de su lengua y de su cultura. Resquebrajada la muralla legislativa después de 1993, el balón está hoy en el campo beréber.

Por varios conceptos, estos ejemplos pueden tomarse como modelos de lo que debería hacerse en los países europeos en los que viven importantes minorías rifeñas. Esto es especialmente válido para España, donde sólo la ciudad de Melilla ha vivido estos últimos años una evolución interesante hacia el reconocimiento del beréber en esta ciudad.

LA LENGUA BERÉBER EN ESPAÑA

En cambio, los datos referentes a España son menos conocidos. Desde el fin del franquismo y, sobre todo, después de su ingreso en la Comunidad Económica Europea, España ha sufrido una mutación considerable que afecta no sólo a los terrenos político y sociocultural sino sobre todo a la economía que se desarrolló a un ritmo extraordinario. Con ello, este país, que junto con Portugal era el gran proveedor de mano de obra de Francia y Alemania, especialmente, se convertía en un destino de emigración particularmente interesante para Marruecos, sobre todo para el norte del país debido a sus lazos históricos y lingüísticos que unen a las dos riberas del Mediterráneo.

Es difícil proporcionar datos precisos sobre el número real de inmigrantes marroquíes en España. Algunas fuentes evalúan la cifra de clandestinos marroquíes entre 60.000 y 100.000 personas, mientras que otras dan la cifra de 80.000 personas regularizadas. La población total podría situarse entonces en torno a las 150.000 personas.

En referencia al porcentaje de bereberohablantes, nos encontramos con los mismos elementos que en otros países europeos, a saber, que constituyen la mayoría y que por lo menos el sesenta por ciento procede del Rif.

Las autoridades educativas españolas consideran, en general, que el obstáculo de los niños inmigrantes se debería a su escaso dominio del castellano, y piensan solucionar esta situación proponiendo «cursos intensivos». Una opción practicada por ejemplo

en Alemania hasta finales de los años 70. Esta política de «normalización educativa» consiste en integrar a los estudiantes marroquíes en las actividades cotidianas evitando así que al tener que adoptar medidas de carácter específico se cometa algún tipo de discriminación.

Sin embargo, España firmó en marzo de 1995 un acuerdo con Marruecos para realizar cursos de LCO. Esta experiencia se encuentra actualmente en su fase piloto. Un profesor designado por las autoridades marroquíes enseña árabe literario a un grupo de alumnos en Madrid. La creciente importancia de los marroquíes que se establecen en este país parece empujar a España hacia el mismo nivel que los otros países europeos.

El número total de originarios de Marruecos en territorio español es cada vez más importante y debería alcanzar las 200.000 personas si se tiene en cuenta la ciudad de Melilla, cuya proporción de bereberohablantes se estima en torno al cuarenta por ciento de las 70.000 personas que viven en esta ciudad.

Es evidente que la cuestión de la lengua beréber se plantea en Melilla en términos totalmente diferentes, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que la ciudad se encuentra en un territorio histórica y geográficamente anclado en una zona beréber. El problema del estatuto de la lengua beréber en esta ciudad se planteó de pleno en 1994 durante los debates para la elaboración del estatuto de autonomía de la ciudad.

El proyecto de texto autonómico en cuestión había sido minuciosamente elaborado por los dos grandes partidos políticos españoles: el Partido Popular y el Partido Socialista Obrero Español. Este texto abría una brecha en favor del beréber al prever en su artículo 5 la promoción del pluralismo cultural y lingüístico en la ciudad de Melilla. El proyecto de texto, que no citaba explícitamente el beréber, fue objeto de una larga e intensa polémica, lo que dio a esta cuestión una dimensión de debate nacional que dividió tanto a la opinión pública como a los partidos políticos y a las asociaciones. Es cierto que la presencia de una importante comunidad bereberohablante —en gran parte de nacionalidad española— le otorga cierto peso político. Tampoco debe extrañar que numerosos partidos y movimientos políticos, así como asociaciones culturales⁵, aprovecharan la ocasión para exigir la introducción del amazigh como lengua cooficial y como lengua autóctona en los textos del proyecto que estipula en su artículo 5., apartado h:

la promoción y estímulo de los valores de comprensión, respeto y aprecio de la pluralidad cultural y lingüística de la población melillense...

Este texto fue considerado como insuficiente por parte de los grupos parlamentarios vasco y catalán, así como por parte de Izquierda Unida, que presentaron propuestas de enmiendas en la sesión del 16 de diciembre de 1994.

El Grupo Catalán quería añadir en el artículo 5.2 letra h:

h) La promoción y estímulo de la pluralidad cultural y lingüística de la población melillense. El Tamazight gozará de especial protección.

El Grupo Vasco, proponía añadir al artículo 4 el texto siguiente:

La lengua oficial será el castellano y las demás que por tener una extensión fehacientemente acreditada sean reconocidas como tales por la ley, especialmente la lengua beréber Tamazight.

Pero será la enmienda del Grupo de IU la que irá más lejos en sus proposiciones pues pedirá enmendar el artículo 3 que, en sus puntos 4 y, sobre todo, 5 estipulará:

4. La Comunidad Autónoma de Melilla considera la lengua Tamazight como un patrimonio cultural que será objeto de especial respeto y protección fomentando su investigación, estudio y desarrollo y que se concretará en la creación de un centro de investigación y documentación de la lengua y cultura Tamazight, dotado con todos los recursos materiales y humanos necesarios. Asimismo velará y promoverá el desarrollo de las otras culturas de nuestra Comunidad.

5. La Comunidad de Melilla promoverá las acciones necesarias para establecer, en un futuro, la cooficialidad de la lengua Tamazight en su territorio.

En definitiva, el texto final, votado el 23 de diciembre de 1994 se adoptará sin modificaciones.

Por supuesto, es evidente que el hecho mismo de que la cuestión de la oficialización del beréber se haya planteado refleja una posición mucho más fuerte del beréber en esta ciudad que en el resto de España, con mayor motivo de Europa, a pesar de este fracaso. El hecho de que las reivindicaciones no llegaran a materializarse demuestra que la debilidad del movimiento reivindicativo es patente. Probablemente era ése el sentimiento que quería expresar, con muy poca fortuna, el diputado del Partido Popular de Barcelona al declarar en una entrevista que la situación del beréber en Melilla no es la del catalán en Cataluña. Y, de hecho, a pesar de la indignación provocada por esta declaración, es evidente que, efectivamente, las dos situaciones difieren ampliamente. Esta debilidad del movimiento beréber, atribuida también a dificultades de juventud, se ve favorecida por las interminables disensiones internas que se encuentran en prácticamente todos los niveles y todos los países.

El éxito de estas asociaciones beréberes depende, por supuesto, del «feed-back» y del comportamiento de las autoridades hacia ellas, que, desgraciadamente, con demasiada frecuencia desconocen su función, su eficacia y, sobre todo, su rol en el proceso de integración en general. Sin embargo, y no hay que tener miedo de decirlo, su éxito relativo dependerá, sobre todo, de la energía y del dinamismo de estas asociaciones y de quienes les dan vida, es decir, del grado de concienciación y de compromiso alcanzado por esta comunidad sobre su propia lengua y cultura.

Hoy en día, bajo la presión de un movimiento amazigh que se refuerza en los países de origen, conjugado con el surgimiento de una red asociativa europea, se empieza a romper el silencio que envolvía el fenómeno amazigh en tierra de inmigración. La ruptura del mito que consistía en ver en los norteafricanos entidades exclusivamente «árabes» constituiría en sí mismo una victoria psicológicamente importante. Es, ciertamente, muy poco respecto al camino que queda por recorrer, pero es cierto que, como destacaba ya en 1983 un estudioso en *Tafsut*, la revista libre del movimiento beréber en la Kabilia: «la toma de conciencia comienza por un sentimiento de miseria y de frustración» (*Tafsut* 1: 41-50, aquí p. 50).

NOTAS

1. Cf. Belguedouz (1993) y Muus (1995).
2. Esta opinión se confirma también en Holanda (Cf. van de Wetering Iggo, citada por Otten/de Ruiters 1993,163).
3. Cf. por ejemplo el artículo de G. Extra, en M. Tilmatine (ed.) (1997).
4. Cf. el decreto del 3.2. 1993 - 3064-81625, Hannover sobre la enseñanza de las lenguas maternas a los alumnos extranjeros.
5. En este caso: Izquierda Unida (IU), Partido Independiente Hispano-Beréber, Coalición por Melilla, Vértice Socialista, y, Democracia Socialista así como las asociaciones: Comisión Islámica, Amigos del Tamazight, Asociación Cultural Zarifasht, Comunidad Musulmana. Por otra parte, el alcalde de la ciudad, Ignacio Velázquez (PP), a pesar de no apoyar una referencia explícita al tamazight en el estatuto de autonomía, por lo menos había prometido la creación de un seminario permanente de estudios amazighs que existe por cierto desde finales de 1995, pero cuyo funcionamiento parece ser objeto de algunas críticas (Cf.r. Mohamed-Hamed Jadinal; Raha Ahmed (1995); y Raha Ahmeed (1996).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abschlu, bericht. Modellversuch: Muttersprachlicher Unterricht - Entwicklung und Erprobung von Lernangeboten für marokkanische und tunesische Schülerinnen u. Schüler in den Klassen 1-6, (1993), Hessisches Kultusministerium, Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, Soest.

AISSATIEL, A. (1996), *Language Loss among Native Speakers in the Netherlands*, Proefschrift, Katolieke Universiteit Nijmegen.

BELGUENDOUZ, A. (1991), «Les travailleurs émigrés marocains, têtes de Turcs en R.F.A.», in *Le Maroc et l'Allemagne. Actes de la première rencontre universitaire*. Publ. de la Fac. des Lettres et des Sciences Humaines 17, Rabat, p. 103-123.

BELGUENDOUZ, A. (1993), «Dimension, mutations et perspectives de l'émigration externe marocaine: des T.M.E. à la C.M.E.», in *Abderrahim Bouabid et la question économique, Actes de la journée d'études de l'A.E.M.*, Mohammadia 31 Janvier 1993, p. 105-169.

BOS, P. (Ed.) (1995), *Langues du Maroc. Aspects linguistique dans un contexte minoritaire*, Tilburg University.

Education for International Understanding, Co-operation and Peace and Education relating to Human Rights and Fundamental Freedoms through the teaching of Ethical and Humanistic Values (1990), UNESCO-Kommission, Bonn.

Empfehlungen für den Unterricht ausländischer Schüler. Muttersprachlicher Ergänzungsunterricht (1984), Kultusministerium, Nordrhein/Westfalen, Düsseldorf.

HARNISCH, U. (1991a), «Zur Begriffsbildung in zwei Sprachen», in Bar-kowski, H./ G. Hoff (eds.) *Berlin interkulturell*, Berlin, p. 101-120.

HARNISCH, U./W. KLOSS/M. NEHR (1991b), «Zweisprachige Erziehung in der Berliner Grundschule, in Heyer/Valtin (eds.), *Die sechsjährige Grundschule in Berlin*, Frankfurt/Main.

HESSISCHES KULTUSMINISTERIUM (ed.) (1990), *Muttersprachlicher Unterricht / Entwicklung und Erprobung von Lernangeboten für marokkanische und tunesische Schüler in den Klassen 1-6. Ergebnisse einer Fachtagung*, Weilburg 28.-30.11. 1990 (1991), Wiesbaden.

KOCH-ARZBERGER, C./K.BÖHME/E. HOHMANN/K. SCHACHT (Eds.) (1993), *Einwanderungsland Hessen? Daten, Fakten, Analysen*, Westdeutscher Verlag.

MOHAMED-HAMED, J. / RAMA AHMED, R. (1995), «Tamazight y el Estatuto de Autonomía de Melilla». *Dossier Amazigh*, 7, Granada.

MUUS, PHILIP (1995), «L'émigration marocaine vers l'Europe: Changement et continuité», *Le Maroc et la Hollande. Une approche comparative des grands intérêts communs*, Rabat, Université Mohammed V, p. 197-202. (Série Colloques et séminaires Nr. 39).

Muttersprachlicher Unterricht mit marokkanischen und tunesischen Schülerinnen und Schüler. Ergebnisse einer länderübergreifenden Fachtagung, Soest 11. - 13. 9. 1989 (1990), Landesinstitut für Schule und Weiterbildung, Soest, 1990.

Muttersprachlicher Unterricht in der Bundesrepublik Deutschland. Sprach- u. bildungspolit. Argumente für e. zweisprachige Erziehung von Kindern sprachl.

Minderheiten; Tagungsakten d. Evang. Akad. Reinland-Wesffalen in Mülheim/Ruhr (1985), BAGIV (Hrsg.), Rissen, Hamburg.

OTTEN, R./DE RUITER, J.J. (1993), «Moroccan Arabic and Berber», *Community Languages in the Netherlands*, Amsterdam, Sweets & Zeitlinger, p. 143-174.

RAHA AHMED, R. (1996), «El Rif de Abdelkrim el Khatabi». *DossierAmazigh*, 10, Granada.

Relations (Les) intercommunautaires et interethniques en Europe (1991). Rapport final relatif au projet sur les relations intercommunautaires du Conseil de l'Europe, Conseil de l'Europe.

RUITER DE, J. J. (1990), «La langue berbère aux Pays-Bas et la deuxième génération», in A. Bendaoud, P. de Mas, A. Kaddouri & H. Obdeijn (eds.), *Le Maroc et la Hollande. Actes de la deuxième rencontre universitaire, Colloques et Séminaires 16*, Université Mohammed V, Rabat, p. 307-315.

Schulische (Die) Situation zugewanderter Kinder und Jugendlicher an allgemeinbildenden Schulen in Dortmund im Schuljahr 1992/93 (1993), RAA, Dortmund.

Tafsut, Revue libre du Mouvement Culturel Berbère, série «études et débats», 2 (1985), Tizi-Ouzou.

Tasafut du 10 juin 1993, périodique publié par l'Association Nouvelle de la Culture et des Arts Populaires

Tifinagh 1 (1993/1994), Revue mensuelle de culture et de civilisation maghrébine, Rabat.

TILMATINE, M. (1992), «Muttersprachlicher Ergänzungsunterricht für marokkanische Kinder in der Bundesrepublik Deutschland», *Deutsch lernen* H. 3, p. 268-279.

TILMATINE, M. (1994), «Arabisch und Berberisch: die marokkanischen Schülerinnen und Schüler im Spannungsfeld zwischen Staats- und Muttersprache», *Deutsch lernen* 2, p. 113-127.

TILMATINE, M. (1995), «Zum Begriffspaar Berber/Amazigh: Ein Beitrag zur terminologischen Vereinheitlichung und Klärung eines nicht lexikalisierten Begriffs», en *Muttersprache* 1, p. 18-23

TILMATINE, M./YASIR, S. (1996), «Language and. Identity: The Case of the Berber», en *Language and Ethnic Identity in the Middle East and North Africa* ed. by Yasir, S., London: Curzon, p. 165-179.

TILMATINE, M. (ed.) (1997), *Enseignement des langues d'origine et immigration nord africaine en Europe: langue maternelle ou langue d'Etat?* Paris: Cedrea Inalco.

VERMES, G. (Ed.) (1988), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France. 2. Les langues immigrées*, Paris.

LOS BERÉBERES EN LA HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL DE MELILLA

por ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO

Cuando a comienzos de este siglo un militar ilustrado, Gabriel de Morales, quiso escribir una extensa y meritoria obra acerca del pasado de Melilla, significativamente le dió como título el de «Datos para la Historia»¹. Esta simple constatación nos pone en directo contacto con la realidad que nosotros ahora vamos a circunscribir a la antigüedad clásica y a los tiempos medievales.

Resulta imposible escribir una historia completa de la Melilla pre-española, a menos que de forma equívoca aceptemos la misma metodología seguida en su día por Rafael Fernández de Castro, cuya *Melilla prehispánica* es muy extensa pero apenas habla en concreto de Melilla². Realidad fragmentaria que tampoco han logrado salvar otros trabajos mucho más recientes acerca de la historia de la ciudad³.

En consecuencia, debemos partir de aceptar paladinamente que el conocimiento al que podemos acceder es solamente parcial o fragmentario, que algunas briznas de documentación nos ofrecen piezas de este rompecabezas pero no una imagen que en absoluto pueda ser detallada o muy precisa. Partiendo de la mencionada situación debemos intentar aproximarnos al tema parcial, el de los beréberes y sus implicaciones en la Historia de Melilla. Y esa aproximación solamente la podemos hacer desde el análisis de la problemática en toda una serie de momentos que son en exceso diversos y que nos impiden hacerlo en lo que podríamos denominar una sesión continua.

En principio debemos señalar que la historia de Melilla ha tenido dos momentos concretos de ruptura que, de una forma o de otra, marcan para la ciudad tres épocas históricas distintas. La primera ruptura es la indocumentada pero que acaeció en el siglo VII, una situación que vino a significar incluso la desaparición de la antigua Rusadir como conjunto urbano. Ocho siglos más tarde se produjo la segunda ruptura, representada en este caso por la conquista española.

Esta última ha marcado sin duda la Historia de Melilla en los últimos quinientos años pero también ha incidido de forma muy decisiva en el análisis histórico. Así con los beréberes, o contra los beréberes, la Historia de Melilla es inseparable de los mismos, aunque no es menos cierto que hasta fechas bastante recientes este hecho, el del papel de la población beréber, no está siendo tenido en cuenta⁴.

En la parte que ahora nos interesa, la Historia Antigua y Medieval, nosotros partimos de una realidad que hasta ahora no ha sido apenas vislumbrada: la historia de la Melilla anterior a la ocupación española forma parte del pasado de la ciudad pero también de la historia interna del pueblo beréber. Melilla es en la Historia Antigua y Medieval el puerto de encuentro de los beréberes de la zona con las diversas civilizaciones del Mediterráneo. Lo intentaremos destacar precisamente a partir del estudio concreto de algunos momentos documentados en la Historia de la ciudad.

El primero de los momentos que nos interesa es el de la supuesta, en realidad hipotética pero muy verosímil, fundación púnica de Melilla, y la relación que la misma tuvo con el elemento beréber⁵. Esta fundación se realizó en el contexto de la navegación comercial de los fenicios que tanto destacaron algunos autores clásicos.

En el año 1991, en mi obra *Aportaciones a la Historia de Melilla en la antigüedad*, defendí algunos argumentos que trataban de explicar este hecho histórico: la fundación de Rusadir por los fenicios se realizó en un lugar que tenía un intenso poblamiento indígena, con excepcionales condiciones de terreno en lo referido a la vegetación y al agua, pero que la causa vital de esa fundación en el lugar concreto estribaba en la posición estratégica para la navegación⁶.

La visión tradicional acerca de las colonias fenicias en el Occidente, y de su relación con los indígenas, tiene sus raíces en la teoría del contraste con el medio salvaje. De una o de otra forma, los tópicos comenzaron a acuñarse en el siglo XVIII, como demuestra la visión de Montesquieu acerca de la colonización realizada por el cartaginés Hannón en el litoral del Occidente africano:

«en los lugares apropiados para el comercio dejaba algunas familias cartaginesas y apresuradamente las ponía en seguro contra los salvajes y las fieras necesariamente estas familias perecieron o se hicieron salvajes»⁷.

La visión de Montesquieu es, sin duda, la que ha tenido más éxito, civilizados frente a salvajes. Más éxito, al menos, que la interpretación de Rousseau acerca de la bondad natural de los pueblos primitivos.

La base de la interpretación, más completa eso sí, es la misma que se hará popular en el siglo XIX y que llegará hasta nuestros días. Los fenicios realizaron fundaciones coloniales, pobladas por elementos étnicos de esa procedencia y que desde los momentos iniciales manifestaban una actitud de cierre o de encastillamiento frente a los «salvajes», con los que se iba a mantener una relación dual: intercambios comerciales a la par que choques y tensiones. Este sería el esquema de la relación de la Rusadir fenicio-cartaginesa con los beréberes.

Nos podemos preguntar acerca de hasta qué punto este muy difundido esquema continúa siendo válido en este momento. De una o de otra forma tiene sustento en el análisis de la fundación de Cartago. Este es el único caso concreto en el que se deduce una relación con el medio indígena, por lo que es lógico que haya servido como elemento de inferencia.

Las fuentes clásicas, no olvidemos que son filo-romanas, transmiten las tensiones iniciales; especialmente Justino nos documenta en Cartago las tensas negociaciones por la obtención del territorio, y las mismas victorias del general Malchus contra los africanos⁸. Pero el hecho de que ésta fuera la situación inicial de Cartago no significa que de forma automática pueda aplicarse a Rusadir.

Incluso los textos literarios acerca de la presencia de comerciantes púnicos en el África occidental resultan a este respecto poco estimulantes de la visión tradicional. El relato de Herodoto acerca del «comercio mudo»⁹, con muchos paralelos etnográficos medievales, representa un momento primitivo y no certifica nada el «salvajismo» indígena (en todo caso podría representar el salvajismo esclavizador de los fenicios). Y el relato del Periplo de Scylax¹⁰, nos indica la existencia de espléndidas y complejas relaciones comerciales entre indígenas y comerciantes púnicos venidos por mar.

Todo ello nos indica que el modelo de relaciones basadas en la desconfianza, un medio colonial frente a otro salvaje en el exterior, no parece en la actualidad tan claro como lo era antes para muchos historiadores. ¿Hasta qué punto la aplicación no es también un problema de tipo ideológico? Porque en los últimos años la situación a partir de los datos arqueológicos se analiza, en general, de forma diferente.

Parece claro que en el occidente tanto Gadir (Cádiz) como Lixus constituyeron fundaciones urbanas en toda la regla, nacidas prácticamente como tales. Por el contrario, todas las restantes «colonias» fenicio-cartaginesas, documentadas en los últimos años por la investigación arqueológica, parecen ser más bien lugares de asentamiento tanto de los indígenas como de los comerciantes foráneos en una plena integración étnica¹¹, zonas de desarrollo de una indudable explotación agrícola¹².

Nos parece significativo a este respecto el estudio que realizó Ponsich acerca de las necrópolis fenicias de la región de Tánger. En efecto, el análisis de estos restos siembra muy considerables dudas acerca de que nos hallemos ante elementos coloniales. Por el contrario, la tipología de las tumbas parece representar con claridad la evolución de las indígenas de la Edad del Bronce tardía; los contenidos culturales de las mismas reflejan la existencia en realidad de una población indígena que mantenía contactos con los comerciantes púnicos venidos por mar¹³.

En suma, la interpretación histórica acerca de la Rusadir púnica debe de plantearse de una forma diferente a la tópica tradicional. Su desarrollo debe de ser entendido como el de un puerto de encuentro entre comerciantes fenicio-cartagineses y beréberes de la zona. De esos contactos surgió una cantidad de población aculturizada, de mayoría beréber, aunque con elementos semitas minoritarios.

Rusadir como núcleo poblacional fue el producto de ese impacto de la presencia de esos comerciantes semitas entre la población beréber de la zona; y con ello tendría también sentido la cita del Periplo de Scylax, a mediados del siglo IV a. de C., acerca de que nos hallamos ante una verdadera ciudad¹⁴ y no ante una simple factoría comercial. Una ciudad relacionada en especial con su «golfo» y con sus especiales condiciones de carácter portuario.

El segundo momento interesante en nuestra historia viene representado por la época de las guerras púnicas. Como ya señalé en otra ocasión anterior, este momento significó en la práctica un fortalecimiento del papel de Rusadir debido sobre todo a la necesidad de mantener y asegurar las navegaciones regulares de Cartago con las costas andaluzas¹⁵. Y Claudio Barrio también ha destacado de forma intuitiva como, sin duda,

Rusadir comenzó a jugar un papel importante para proveer de mercenarios beréberes al ejército cartaginés¹⁶.

Quizás en este sentido haya también que superar el tópico de unos «mercenarios rifeños» procedentes del campo exterior, visión quizás en exceso influida por historias más recientes. Es muy probable que nos encontremos con reclutas además realizadas entre los mismos habitantes de Rusadir y de otras poblaciones de la costa de Argelia occidental.

Lo que señalamos es lo que se deduce de la referencia del historiador Polibio acerca de la estrategia militar de Anibal que, para evitar deserciones, estableció soldados hispanos en la región africana de Metagonia, al tiempo que reclutó cuatro mil guerreros en las ciudades llamadas de los metagónitas¹⁷. Aunque el término Metagonium se refiere a realidades distintas, entre ellas a la propia ciudad de Rusadir, estas ciudades indudablemente corresponden con las hoy denominadas «escalas púnicas» del Oranesado y también con la población púnica y beréber de Melilla.

Puede observarse que nos hallamos ante reclutas que se realizaban no en un marco de tribus montañosas, como se indica en ocasiones, sino entre indígenas beréberes pobladores de un muy amplio marco urbano. Cartago obtenía estos contingentes en las ciudades aliadas de la costa, formadas básicamente con unos elementos poblacionales de origen beréber, aunque en un medio cultural púnico. Ello no tiene nada de extraño ya que por otra fuente clásica, los versos del poeta Silio Itálico, sabemos que el general Anibal hacía reclutas de tropas de mercenarios entre los habitantes de urbes púnicas del Occidente africano, de las que no cita de forma expresa Rusadir pero sí otras, en concreto Tingi y Lixus¹⁸.

En mi opinión este es el contexto en el que debe ahora interpretarse el hallazgo de varios miles de monedas púnicas en la draga del puerto melillense en el año 1981 (algunas pocas ya se habían encontrado en 1953). Tan espectacular hallazgo ha sido objeto de atención en diversas ocasiones; especialmente destacamos ahora los trabajos que, sobre algunos cientos de estos ejemplares han realizado desde 1984 Claudio Barrio y Salvador Fontenla¹⁹.

Muy recientemente Carmen Alfaro Asíns ha realizado un estudio mucho más completo sobre estas monedas halladas en la draga del puerto melillense. El mismo permite despejar algunas de las incógnitas que señalábamos en anterior ocasión²⁰. Contra lo que se venía indicando hasta ahora, el estudio de Alfaro Asíns demuestra que la ceca de acuñación de las monedas halladas en Melilla, no fue ni Cartagena, ni mucho menos Rusadir, sino que fue Cartago; en segundo lugar, el estudio demuestra que la inmensa mayoría de estas monedas (más del 99%) son de plena época anibálica, representando todas ellas un único barco hundido²¹ en el puerto rusaditano.

La autora ha aceptado nuestra tesis acerca de que estas miles de monedas, pese a estar acuñadas en metales no nobles, estaban destinadas al pago de los mercenarios; se trataría de una acuñación de urgencia realizada en Cartago. Este hecho nos aclara algo más el conocimiento. Un barco se hundió en el puerto de Rusadir cuando contenía una gran cantidad de monedas destinadas al pago de mercenarios. En este caso podría tratarse del pago tanto de los mercenarios indígenas como, quizás más probablemente, de los hispanos asentados en la africana región de Metagonia.

El tercer momento que hemos seleccionado corresponde a los siglos II y I a. de C. Nos interesa este periodo por varias razones. La primera de ellas, porque ahora ya

conocemos una documentación arqueológica bastante concreta. No podemos ni debemos olvidar que precisamente los restos de la necrópolis del antiguo Cerro de San Lorenzo, conservados en parte en el Museo melillense, son de esta época.

Estos restos arqueológicos han sido estudiados en diversas ocasiones²², y no permiten dudas algunas: nos encontramos con una población eminentemente beréber, que presenta elementos culturales de tradición púnica, lo que Miguel Tarradell denominó acertadamente «civilización púnico-mauritana». Así los vestigios culturales, tumbas y cerámicas, tienen sus claros paralelos en otros núcleos del reino de Mauritania en esta época, sobre todo en Tamuda y Sala²³.

Las ánforas de la necrópolis melillense, como de forma muy reciente ha destacado López Castro²⁴, forman parte del amplio conjunto de tipología similar presente en todas las costas del África occidental: Thamusida, Banasa, Lixus, Tánger, Ceuta, Tamuda, etc. De acuerdo con sus datos nos hallamos antes envases de salazón de pescado del siglo II a. de C. Hecho que plantea tanto la posibilidad de unas exportaciones hispanas como de producciones paralelas en el Norte de África (como nos parece más verosímil).

Las fuentes literarias greco-romanas nos documentan el que desde finales del siglo III a. de C. se había formado el reino de la Mauretania, que se extendía desde el Atlas al Mediterráneo y desde el Atlántico al río Muluya. Un extenso país, poblado por los moros o *mauri*, que tenía dos elementos culturales diversos; por un lado los beréberes habitantes de las ciudades, por el otro los beréberes que vivían en el marco de tribus, de forma nómada o semi-nómada. Esta realidad de una población dual, antes de la tardía conquista romana, nos aparece documentada por las fuentes clásicas que hablan de una forma general de este territorio²⁵.

Este periodo de los reinos beréberes es particularmente poco conocido. En todo caso, Rusadir pertenecía al marco de un puerto del Mediterráneo que garantizaba los contactos con el exterior, en concreto con Hispania. Un episodio de la época de las guerras civiles romanas resulta clarificador a este respecto. El Muluya dividía dos Estados o reinos beréberes y a mediados del siglo I a. de C. la ciudad fue objeto de un ataque desde la zona argelina. La población tenía guarnición del rey de la Mauritania occidental y estaba dotada de un magnífico cinturón de murallas²⁶. Nos hallamos ante un lugar costero de un gran contenido estratégico.

No tenemos datos que permitan conocer la relación de Rusadir con su entorno en época romana. Baste indicar que en los últimos años el debate acerca de la relación entre Roma y los beréberes norteafricanos, que permanecieron en el marco de estructuras tribales, se ha convertido en el tema estrella de la historia antigua norteafricana²⁷. Las fuentes literarias, no digamos la documentación arqueológica, sobre la Melilla romana son de tal nimiedad que no podemos aproximarnos a la cuestión.

En todo caso, como apuntábamos en 1991, el vacío de los hallazgos arqueológicos en el Rif oriental plantea como una hipótesis válida el carácter cuasi-insular de la península de Tres Forcas. Rusadir-Taxuda-Cazaza aparecen como los núcleos con vestigios de época romana. Más allá no aparecen restos que prueben la existencia de asentamientos romanos.

El geógrafo Claudio Ptolomeo, en el siglo II, ubicaba dos poblaciones, los Maurensii y los Herpeditani, en las amplias zonas del Marruecos oriental²⁸. El valor de la descripción de Ptolomeo ha sido analizado recientemente por Christine Hamdouné en un trabajo que consideramos bastante clarificador acerca de la localización de todas

estas tribus beréberes²⁹. De acuerdo con su reconstrucción, justamente en esta zona quedaban los restos del viejo pueblo de los *mauri* que había dado nombre al conjunto de los moros³⁰.

Un documento tardío, elaborado en los siglos V-VI, el «mapa de Agatocles», localiza gráficamente los nombres recogidos por el geógrafo antes citado. En dicho mapa vemos como se ubica correctamente la ciudad de Rusadir, justo en la vertiente Este del cabo de Tres Forcas. Sin embargo, la colocación de los pueblos indígenas es algo disparatada, y así sitúa cerca de forma relativa de Rusadir a los Macizes (población que en realidad se extendía cerca de Ceuta).

En suma, tenemos escasos datos en esta zona para conocer los pueblos beréberes de vida nómada, con pervivencia tribal. El único débil indicio es que en la zona fronteriza con el Muluya pervivieron los últimos descendientes del pueblo de los *mauri*. Ningún dato permite indicar que esa pervivencia supusiera peligro alguno para Rusadir. De hecho, algunos indicios hacen suponer la persistencia de la Rusadir romana en época tardía. No vamos a insistir a este respecto, pero el documento llamado *Thronus Alexandrinus* nos refiere la existencia en Rusadir de un obispado todavía en el siglo VII. Parece indiscutible que la ciudad de Rusadir desapareció como núcleo urbano hacia los alrededores del año 700. No tenemos tampoco datos que nos permitan suponer qué naturaleza tuvo esta desaparición de la ciudad, si fue o no de carácter traumático. Pensamos que necesariamente no tiene por qué pensarse en una destrucción provocada desde el exterior, más probable puede ser un abandono motivado por el aislamiento exterior en momentos en los que la navegación y el comercio estaban paralizados.

Rusadir desapareció como núcleo urbano ya que su propio nombre queda barrido del mapa. Porque de una forma sistemática las ciudades de la antigua Tingitana vieron arabizados sus nombres pre-islámicos³¹, lo cual es un claro indicio acerca de una continuidad en su poblamiento. No ocurre en el caso de esta ciudad que pierde su nombre tradicional. Cuando renazca lo hará con una denominación arabizada bien distinta, que da lugar al nombre español de Melilla. El cambio sugiere un tiempo en el cual el lugar quedó despoblado³².

Lo que resulta indiscutible es que todo el territorio de la región de Melilla, al igual que las regiones colindantes, no fue un lugar de asentamiento de los árabes. Los descendientes de los cristianos, los «rumíes», se diluyeron de forma total y el conjunto del territorio quedó ocupado por tribus beréberes en buena parte procedentes del exterior³³. El proceso se deduce con cierta claridad de la historia referida a la fundación del reino de Nakur por parte del árabe Salih.

Este árabe, que había venido en las primeras décadas del siglo VIII, se asentó en Tensaman como donación del Estado de los Califas de Damasco. Allí estableció unas buenas relaciones, de orden político-religioso, con los habitantes beréberes que pertenecían a las tribus Sanhaya y Gumara³⁴. Con una mujer miembro de los Sanhaya precisamente casaría estableciendo lazos familiares con los beréberes.

La presencia de estas dos tribus beréberes en la zona entre Melilla y Al-Hoceima nos parece extraordinaria, muy poco después estos pueblos se trasladaron hacia el Oeste; los Gumara quedaron fuera del reino de Nakur, situados entre Uad Lau y al-Yabha³⁵. Los Sanhaya se establecieron en las planicies agrícolas del Marruecos atlántico, en especial en la zona del curso del río Lukus³⁶, pero también se asentaron en el extremo Sur de Marruecos³⁷. Por tanto, vemos la presencia en el siglo VIII en esta zona de una

serie de poblaciones beréberes, sin duda procedentes del Este, pero que más tarde emigrarían mucho más hacia el Occidente³⁸.

Este mundo era necesariamente inestable. Una agricultura pobrísima y con grandes limitaciones, se unía a la dominante práctica pastorera de estas tribus beréberes. Al-Bakri e Ibn Jaldun nos hablan de que estos beréberes se levantaron contra Salih al que temporalmente depusieron. Como ya intuyó mi padre, en su historia del reino de Nakur, sin duda ésta fue la famosa y formidable rebelión beréber acaecida a partir del año 739 y que barrió el poder árabe³⁹.

En este territorio entre Melilla y Al-Hoceima al frente de la rebelión estuvo un beréber de la tribu de Nafza. Ello parece indicar que nos hallamos ante un nuevo desplazamiento de beréberes procedentes de Argelia y que, a su vez, desplazarían hacia el Oeste a los antes citados beréberes de los Sanhaya y de los Gumara⁴⁰.

Pocos años después el levantamiento beréber fue aplacado. Salih antes de morir inició una política seguida después por sus sucesores, Mutasim primero y Said después. Los puntales de esta política fueron la islamización, la sedentarización de los habitantes, la organización y regulación del pastoreo, y la fundación de núcleos rurales y portuarios. Y comenzando por la propia ciudad capital puesto que el poblado de Tensaman era una realidad en exceso modesta⁴¹.

Salih inició la política de conversión de los habitantes en sedentarios con el establecimiento de un grupo de beréberes que formaron un mercado en el río Nakur; Mutasim inició las obras de una verdadera ciudad a partir del año 755; Said la inauguró ya como auténtica y floreciente ciudad⁴².

Los relatos más completos, el de Ibn al-Warrac (siglo X) recogido por al-Bakri, y el de Ibn Jaldun, sorprenden ya que nos presentan un auténtico y pujante reino islámico medieval donde antes sólo había pastores nómadas. La política de sedentarización del elemento beréber no estuvo desprovista de tensiones; poco después de la fundación de la ciudad de Nakur los beréberes se rebelaron contra Said, marcharon contra la capital a la que intentaron poner sitio⁴³. No obstante, fueron derrotados gracias sobre todo a que en las tropas de Said ibn Salih luchaban los esclavos esclavos que años más tarde se rebelarían a su vez contra el poder central.

En la segunda mitad del siglo VIII, y a lo largo del siglo IX, el Estado de Nakur va a lograr una enorme eficacia en los planes de sedentarización y asimilación de los beréberes. Cuando en el año 890 el geógrafo al-Yaqubi describa el territorio nos ofrece una imagen bien significativa del cambio acaecido de acuerdo con la política de los salihíes:

«el principado de Salih ibn Said al-Himyari se extiende en diez jornadas de marcha, en un medio que tiene numerosas construcciones, fortalezas, poblados, paradas de etapa, terrenos de cultivo, rebaños de ganado y pastos»⁴⁴.

En la comunicación que presentamos en 1984 al Congreso Hispano-Africano de Culturas Mediterráneas, dedicado a los datos conocidos sobre la Melilla musulmana, indicábamos que sin duda la ciudad medieval de Melilla nació como un modesto puerto del reino de Nakur⁴⁵.

Hoy estamos en condiciones de precisar algo más a este respecto, al detectar ciertamente que los elementos de población en esta fundación no fueron otros que los

beréberes. Así pues, la Melilla medieval surge a partir de un núcleo beréber. No nos encontramos ante una ciudad árabe vuelta frente a un entorno beréber: la ciudad es fundación beréber.

En efecto, los datos de Ibn al-Warrac, recogidos por al-Bakri, nos documentan en el reino de Nakur la existencia de una cantidad importante de puertos⁴⁶. Y el mismo autor nos indica la existencia de toda una serie de pueblos beréberes que se habían establecido en comarcas de esta zona: los Marnisa de Kudiat al-Baida, los Cassasa establecidos en Tarf Herek (es decir en el cabo de Tres Forcas), y los Banu Uartaddi de Colua Yaraa, los castillos del Garet⁴⁷.

Estos pueblos son los que van a marcar, a partir del siglo IX, el poblamiento urbano de toda la zona de Melilla; los Cassasa parece que son los beréberes que iban a habitar la ciudad de Cazaza mientras los Banu Uartaddi, como veremos más adelante, serán los pobladores de Melilla. El dinamismo urbano de los beréberes, en este siglo IX, es el que explica el surgimiento y desarrollo de estas ciudades.

Melilla nace como un ejemplo más de estos puertos ahora fundados a partir del establecimiento sedentario de beréberes. Se trataba de realizar un esfuerzo, no sólo por la pesca, sino por encontrar una salida comercial hacia el mar. De hecho, el geógrafo Ibn Warrac (recogido por al-Bakri) entre los puertos del reino de Nakur menciona expresamente el de Malila:

«ciudad cuyo río desemboca en el mar cerca de ella y que se halla a varias millas del cabo Herek. Frente a ella en la costa de al-Andalus se encuentra el puerto de Salobreña»⁴⁸.

Este texto nos indica las magníficas condiciones que iba a ocasionar esta fundación: el puerto que servía de buen refugio para los barcos, la existencia del río de Oro que favorecía la explotación de los recursos agrícolas. Allí, en el puerto de Melilla, los beréberes Uartaddi exponían en un mercado sus producciones agrícolas y ganaderas con vista a su adquisición por comerciantes venidos por mar. Esas poblaciones beréberes ocupaban también Colua Yaraa, localidad de la zona de Kelaia, entre Zeluán y Monte Arruit (¿quizás Taxuda?).

Antes del año 890 ese mercado costero había adquirido ya la entidad de una pequeña ciudad. En efecto, el ya mencionado geógrafo al-Yaqubi mencionó entonces esta ciudad, constituyendo ésta la cita más antigua de la Melilla medieval. El nombre que ofrece para esta población, en la costa mediterránea, nos parece de un notable interés, bajo la fórmula beréber de «Mlil» o «Amlil»⁴⁹. Este nombre es interesante, al aparecer en su fórmula más antigua o primitiva y que también recogerá de manera idéntica, en dos ocasiones, otro geógrafo árabe del siglo X, al-Muqaddasi⁵⁰.

Sobre la etimología del nombre de Melilla hasta este momento se han apuntado diversas soluciones que son escasamente convincentes. Así se han apuntado algunas cuestiones muy poco significativas y que tienen contradicciones desde el punto de vista filológico. El nombre de Melilla ha sido tradicionalmente relacionado con la miel, como hiciera en el siglo XVI Luís de Marmol Carvajal, a lo cual se opone tanto la lengua beréber como la árabe; Morales lo relacionó con un fantasmagórico dirigente árabe, un tal «Milili» (sic.); Gómez Jaén, por el contrario, de forma poco convincente se inclinó por considerar un origen árabe, con significado de «febril».

Dado el poblamiento de esta zona sería congruente que el nombre de Melilla

tuviera un origen beréber. La cita de Yaqubi nos pone en relación con una variante del nombre, «Amlil» en lugar de «Milila», que resulta de enorme interés. Podemos entonces, con este dato inédito, volver a una hipótesis ya apuntada en su día por Massignon. El origen del nombre de la ciudad de Melilla sería beréber, del beréber «Mlil» que tiene el significado de «juntarse»⁵³.

Tenemos, por tanto, un nombre que es plenamente congruente con los orígenes de Melilla como un mercado portuario de salida de los productos agrícolas (y quizás mineros) de los beréberes del interior. El lugar donde se juntaban era este puerto y al abrigo del mismo iría naciendo una pequeña ciudad.

En los inicios del siglo X esta pequeña ciudad portuaria de Melilla vio acrecentar de forma considerable su desarrollo económico. Aparentemente la producción agrícola se hizo intensiva con la puesta de amplios terrenos en regadío. Ahora ya conocida como Malila, la ciudad es descrita de esta forma por el geógrafo Ibn Hawqal:

«Malila era en otra época una ciudad ceñida por un muro fortificado y cuya prosperidad iba creciendo. El agua rodeaba la mayor parte de su muralla y procedía de unos pozos de donde surgía un potente manantial. La ciudad se remonta a tiempos lejanos en lo que se refiere a su fundación»⁵⁴.

Precisamente esta prosperidad creciente será la que la convierta en pieza importante en la lucha entre los Omeyas y los fatimíes en el Norte de África. No es momento ahora de extendernos en esta cuestión siquiera en lo referido a Melilla, ya que fue objeto de investigación ya publicada. Conquistada por los Omeyas de Córdoba en el año 927, que la fortificaron y entregaron a los partidarios de Ibn Abil-Afiya, atacada y saqueada por un general fatimida en el 931; vuelta a conquistar por los Omeyas en el 936 y reconstruida por los hijos de Afiya.

Todas las mencionadas constituyen situaciones efímeras de dominio de unos poderes árabes que procedían del exterior. Los beréberes habían sido rechazados hacia el interior pero muy pronto mostraron sus deseos de hacerse con la ciudad. Así el final temporal de esa historia nos lo cuenta el geógrafo ya mencionado, Ibn Hawqal: «esta misma ciudad cayó en manos de la tribu beréber de los Banu Batuyya»⁵⁵.

Como ya señalamos en su momento no hay aquí contradicción alguna en toda esta información, Batuyya y Uartaddi constituyen el mismo pueblo con dos denominaciones diferentes. La Melilla, ciudad beréber, continuaba su historia.

A partir de ese momento se extiende la historia de Melilla como una ciudad portuaria de los beréberes. Al-Bakri menciona a los Uartaddi como habitantes de este núcleo y nos explica una curiosa estrategia comercial. En realidad la misma parece más cercana a una extorsión pactada que a otra cosa. En 1067 los beréberes de la localidad, y se explicita también que de Colua Yaraa, llamaron a un Hammudita que estableció aquí un reino de Taifas que duró unos pocos años⁵⁶.

Las visisitudes políticas, los saqueos de la ciudad por almorávides primero, y por almohades después, no afectaron a la estructura poblacional compuesta por beréberes Uartaddi ahora llamados Battuya. Así lo demuestra la descripción que de Melilla hizo en el siglo XII el geógrafo al-Idrissi:

«De Cart a Melilla hay por mar doce millas, por tierra veinte. Malila es una ciudad bonita,

de tamaño mediano, rodeada de potentes murallas y magníficamente situada al borde del mar. Había antes del momento presente muchos campos cultivados. Se encuentra un pozo de continuo flujo que aporta el agua utilizada para el consumo de los habitantes. Esta ciudad está sometida a los Banu Battuya»⁵⁷.

Finalmente, debe indicarse que en el siglo XIII toda esta zona, y Melilla incluída, experimentó la irrupción de nuevas poblaciones beréberes procedentes del exterior. Así los propios Benimerines, antes de hacerse con el poder en todo el reino de Fez, se establecieron en Colua Yaraa⁵⁸. Ello supone también la ocupación de Melilla, lo que provocó la emigración hacia el Oeste de los Batuyya que encontramos documentados en Badis y que quizás dieron nombre a la comarca de Bocoya. Y de un texto de Ibn Jaldun se deduce que en el siglo XIV el poblamiento de Melilla, y de todo la región cercana al Muluya, era basicamente de los beréberes Zanata⁵⁹. Unas tribus beréberes más pastoriles y cabileñas que urbanas.

Ya a finales del siglo XV, en el momento de la conquista española de Melilla, la decadencia de la vida urbana, de la que es buen testimonio la propia Melilla, y la imposición de la vida cabileña, los «moros alárabes» de las descripciones, es un hecho indiscutible. La importancia de este fenómeno es bastante considerable y no puede analizarse de forma superficial.

¿Qué razones explican la decadencia de la vida urbana en esta zona a finales del siglo XV? Una decadencia de esta vida en ciudades entre la población beréber que es tan indiscutible como, en sí misma, poco conocida en sus causas. ¿Producto de una decadencia por evolución interna? ¿Producto de la presión marítima castellana en el Mediterráneo? ¿Producto de una expansión de pueblos nómadas? En todo caso, respuesta local a un problema más general en el Magrib occidental. Su análisis es apasionante pero debe quedar para otra ocasión.

NOTAS

1. G. de MORALES: *Datos para la Historia de Melilla (1497 - 1907)*. Melilla, 1909, existe una reedición reciente a cargo de V.MOGA ROMERO, Melilla, 1992.
2. R. FERNANDEZ DE CASTRO: *Melilla prehispánica*. Madrid, 1945.
3. J.F. SALAFRANCA: *Bosquejo histórico de la población y guarnición de Melilla (1497-1874)*. Melilla, 1987; F.MIR: *Melilla la desconocida. Historia de una ciudad española*. Melilla, 1990; C.BARRIO y F.SARO: «Aproximación histórica a la ciudad de Melilla». *Trápana*, 6-7 (1992-1993), p.15-70.
4. Remitimos al número monográfico de la revista *Aldaba*, 19 (1993), coordinado por V.MOGA y A.R.RACHID, dedicado a la cultura Tamazight. Anteriormente cabe mencionar el volumen que se dedicó a la *Aproximación a las culturas mediterráneas del Norte de África. Conclusiones de las Primeras Jornadas de Cultura Hispano-Beréber*. Melilla, 1983.
5. J. DESANGES: «Los protoberéberes», en *Historia General de África*, II, Madrid, 1983, p. 429 y ss.; G.CAMPS: *Berbères. Aux marges de l'Histoire*. París, 1980, con menos remilgos llama a los habitantes directamente con el nombre de beréberes.
6. E. GOZALBES: *La ciudad antigua de Rusadir. Aportaciones a la Historia de Melilla en la antigüedad*. Melilla, 1991, p. 28 y ss.
7. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*. Ed. de E.TIERNO GALVAN, Madrid, 1972, p. 291.
8. JUSTINO XVIII, 5 y 7.
9. HERODOTO IV, 196.
10. *Periplo de Scylax*, 112.
11. M.FANTAR, en *Los fenicios*, Milán, 1988, p.166-185.
12. Vid. C.G. WAGNER y J. ALVAR: «Fenicios en Occidente: la colonización agrícola». *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), p. 61-102, y para el caso de Marruecos, M.PONSICH: «Implantation rural du Maroc phénicien». *Dossiers Histoire et Archéologie*, 132 (1988), p. 84-87.
13. M. PONSICH: *Nécropoles phéniciennes de la région de Tanger. Rabat, 1967 y Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*. París, 1970.
14. *Periplo de Scylax*, 111; A.PERETTI: *Il periplo di Scilace*. Pisa, 1979, p. 365; E.GOZALBES: *La ciudad*, p. 43-44.
15. E. GOZALBES: «Economía de la ciudad antigua de Rusadir». *Aldaba*, 9 (1987), p. 97-118. Debe tenerse en cuenta la gran importancia que para la navegación tiene el accidente geográfico del cabo de Tres Forcas; C.BARRIO: «La península de Tres Forcas en la antigüedad». *Trápana*, 5 (1991), p. 37-46.
16. C. BARRIO: «Beréberes y fenicios en Melilla. Aportaciones de la numismática». *Aproximación a las culturas mediterráneas del Norte de África. Conclusiones de las Primeras Jornadas de Cultura Hispano-Beréber*, Melilla, 1983, p. 65-80.
17. POLIBIO III, 33, 8-13.
18. SILIO ITALICO: *Punica* III, 257-258; E.GOZALBES: «La Hispania romana en la obra de Silio Itálico». *Anuario de Investigaciones Hespérides*, 1 (1993), p. 676.
19. C.A. BARRIO: «Protohistoria melillense: fenicios y cartagineses». *Aldaba*, (1985), p.11-21; C.BARRIO y S.FONTENLA: «Las monedas cartaginesas extraídas del puerto de Melilla». *Revista 2000*, 13 (1987), p. 5-16, y un resumen publicado en *Trápana*, 1 (1987), p. 37-39.
21. E. GOZALBES: *La ciudad*, p. 52-53.
22. C. ALFARO ASINS: «Lote de monedas cartaginesas procedentes del dragado del puerto de Melilla». *Numisma*, 232 (1993), p. 9-43.
23. Destacamos, R.FERNANDEZ: «Las necrópolis púnica y romana de Melilla», *África* (junio de 1950), p. 257-261, recogido después en *Aldaba*, 9 (1987), p. 127-136; M.TARRADELL: «La necrópolis púnico-mauritana del cerro de San Lorenzo en Melilla». *Actas I Congreso Arqueológico del Marruecos español*, Tetuán, 1954, p. 253-266, un resumen recogido en su *Marruecos púnico*. Tetuán, 1960, p. 63-73, y más recientemente los trabajos de F. SARO GANDARILLAS: «Cien años de hallazgos arqueológicos en Melilla». *Aldaba*, 1 (1983), p. 75-83; J.M.SAEZ CAZORLA: «Atlas arqueológico de Melilla». *Trápana*, 2 (1988), p. 20-28 y E. GOZALBES: *La ciudad*, p. 82-102. Vid. también, P. MORATINOS: «Joyería púnica en Melilla: los pendientes de la necrópolis del Cerro de San Lorenzo». *Aldaba*, 16 (1991), p.13-26.
24. E. GOZALBES: «Economía», p.119-120. A lo que hay que sumar también la tipología de algunas ánforas que es idéntica en Sala; J.BOUBE: «Les amphores de Sala a l'époque mauretanienne». *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 17 (1988), aunque editado en 1994, p.183-207.
25. J.L. LOPEZ CASTRO: *Hispania poena. Los fenicios en la Hispania romana*. Barcelona, 1995, p.141 y ss.

25. Ch.TISSOT: *Recherches sur la géographie comparée de la Maurétanie Tingitane*. París,1878; M.BESNIER: «Géographie ancienne du Maroc». *Archives Marocaines*,1,1904, p. 301-36; A. BLAZQUEZ y DELGADO AGUILERA: «Estudios geográfico-históricos de Marruecos». *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*,1913, p. 292-390; R.ROGET: *Le Maroc chez les auteurs anciens*. París, 1923; E.GOZALBES: «Fuentes para la historia antigua de Marruecos: fase pre-romana». *Cuadernos de la Biblioteca española de Tetuán*,16,1977, p.127-154; M.PASTOR MUÑOZ: «El Norte de Marruecos a través de las fuentes literarias griegas y latinas. Algunos problemas al respecto». *Actas I Congreso Internacional de las culturas mediterráneas*, Granada,1987, p.149-171.
26. Bell. Afric., XXIII; E.GOZALBES: *La ciudad antigua de Rusadir*, p. 67-68.
27. A partir de la obra de M.BENABOU: *La resistance africaine a la romanisation*. París,1976. Sobre esta zona que nos interesa más en concreto Vid. M.CHRISTOL: «Rome et les tribus indigènes en Maurétanie Tingitane». *L'Africa Romana. Atti di IV Convegno di Studio sull'Africa romana*. Sassari, 1988, p. 305-337; E.GOZALBES: «Roma y las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana. Un análisis historiográfico». *Florentia Iliberritana*, 3 (1992), p. 271-302; IDEM: «Algunas notas acerca de la bibliografía sobre la resistencia a la romanización en el Norte de África». *Tempvs*, 7 (1994), p. 33-43
28. PTOLOMEO IV,5.
29. C. HAMDOUNE: «Ptolémée et la localisation des tribus de Tingitane». *Mélanges de l'Ecole Française d'Archéologie de Rome*, 105 (1993), p. 241-289.
30. C. HAMDOUNE, p. 270.
31. M. ARRIBAS PALAU: «La arabización de los nombres de ciudades preislámicas de Marruecos». *Actas I Congreso Arqueológico del Marruecos español*, Tetuán,1954,p. 485-490.
32. El tema es considerado un misterio, ante cuyo valor muestran cierta perplejidad C.BARRIO y F.SARO, *op. cit.*, p. 26.
33. Sobre los rasgos de continuidad y discontinuidad, Vid. recientemente G.GOZALBES BUSTO y E.GOZALBES CRAVIOTO: «El elemento tribal en Marruecos: de la romanización a la islamización». *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, II, Granada, 1995, p. 767-778.
34. AL-BAKRI: *Description de l'Afrique septentrionale*. Ed. y trad. de SLANE, 2a ed., París,1965, p.165 de la Ed. y 182 de la trad. francesa. Vid. I.DE LAS CAGIGAS: *Los Banu Salih de Nakur*. Tetuán,1951.
35. E. MICHAUX-BELLAIRE: *Apuntes para la Historia del Rif*. Trad. de C.CERDEIRA, Ceuta,1926.
36. G. CORNU: *Atlas du monde arabo-islamique a l'époque classique, IX-X siècles*. París,1985, p. 66.
37. Donde los cita IBN HAWQAL: *Configuración del mundo*. Trad. de M.J.ROMANI, Valencia,1971, p. 55 y más tarde IBN SAID AL-MAGRIBI, trad. de J.VERNET: «Marruecos en la Geografía de Ibn Said al-Magribi». *Tamuda*, 1 (1953), p. 251.
38. Sobre los testimonios de esta época, G.GOZALBES BUSTO y E.GOZALBES CRAVIOTO: «Al-Magrib al-Aqsá en los primeros geógrafos árabes orientales». *Homenaje al profesor Braulio Justel Calabozo*, Cádiz,1995 (en prensa).
39. G. GOZALBES BUSTO: *Estudios sobre Marruecos en la Edad Media*. Granada,1989.
40. Acerca de las diferentes tribus beréberes y su relación, aunque en redacción algo confusa, J.VERNET GINES: *Historia de Marruecos: la Islamización (681-1069)*. Tetuán, 1957.
41. IBN JALDUN: *Histoire des Berbères*. II, París,1925, p.138.
42. BAKRI, p. 166 / 183.
43. De los relatos de Bakri e Ibn Jaldun se deduce esta situación de tensión del Estado con parte de los beréberes, si bien encontramos ciertas contradicciones. En todo caso, según Ibn Jaldun cuando en el año 858 los vikingos o normandos atacaron y saquearon la ciudad de Nakur, fueron los beréberes los que terminaron por obligarlos a marchar; A. MELVINGER: *Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes*. Uppsala,1955, p.136 (si bien la fecha que atribuye a los acontecimientos es inaceptable).
44. AL-YAQUIBI: *Kitab al-Buldan*. Ed. de M.J. DE GOEJE en *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, VII, Leiden,1892, p. 357.
45. E. GOZALBES: «Melilla, ciudad musulmana». *España y el Norte de África. Bases históricas de una relación fundamental*. II, Granada, 1987, p.175-176.
46. AL-BAKRI, p.196.
47. BAKRI, p.181. Kudiat al-Baida es de localización desconocida, los Marnisa poco después marcharon a establecerse más al S.O., en la zona del Uargha y zona de Taza; G.CORNU, *op. cit.*, p. 63.
48. BAKRI, p. 99 / 197; R.PINILLA: «Melilla y Córdoba en los textos árabes medievales». *España y el Norte de África*, p. 204.
49. YAQUIBI, p. 346.

50. AL-MUQADDASI: *Kitab al-Buldan*. Ed. de M.J.DE GOEJE en *B.G.A.*, III, 2a ed., Leiden,1906, p. 57 y 220.
51. J. GÓMEZ JAÉN: «Etimología y signiifcado del vocablo Melilla». *Mauritania*, 199 (1944), p.173-175.
52. L. MASSIGNON: *Le Maroc dans les premières annés du XVI siècle: tableau géographique d'après Leon l'Africain*. Argel, 1906.
53. *Geografía de Marruecos, protectorados y posesiones de España en África*. II, Madrid,1936, p. 276, citaba esta solución entre las restantes apuntadas por Marmol Carvajal (= miel) Morales (un supuesto jefe árabe de nombre Milili), Moreno Espinosa o Fernández de Castro (= fiebre).
54. IBN HAWQAL, trad.mencionada, p. 29; E. GOZALBES: «Melilla», p.177; R.PINILLA, p. 203-204.
55. IBN HAWQAL, p. 29.
56. E. GOZALBES: «Melilla en el siglo XI. Datos para su historia». *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid,1981, p. 237-246.
57. IDRISSI: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Ed. y trad. de R.DOZY y M.J. DE GOEJE, Leiden,1971, p. 171-172 / p. 205.
58. IBN JALDUN IV, p. 29.
59. IBN JALDUN, I, p.195.

LA DÉCADA TRÁGICA DEL RIF: EL HAMBRE Y SUS CONSECUENCIAS SOCIALES EN LOS AÑOS CUARENTA

por MIMOUN AZIZA

*¡Oh Dios! ¡Qué significa este año tan terrible!
Llegará el verano y no llenaremos las tripas.*

Canción popular rifeña, 1941

Este artículo ha sido elaborado esencialmente a partir de datos extraídos de archivos¹. Hemos puesto particularmente el acento en los aspectos sociales de una serie de hambrunas que castigaron con enorme severidad el Rif entre 1939 y 1945. Consideraremos sus consecuencias como uno de los factores fundamentales de los cambios sociales producidos en el Rif durante el siglo XX.

La existencia periódica de hambrunas en la historia moderna y contemporánea del Rif es testimoniada por los autores que describieron esta región. Indicamos a título de ejemplo las hambrunas del siglo XIX citadas por el Marqués de Segonzac. El periodo colonial también conoció una serie de sequías seguidas de grandes periodos de hambre, en los años treinta y cuarenta.

Un artículo del periódico melillense *El Telegrama del Rif*, fechado el 27 de noviembre de 1931, describe la gran miseria reinante en la zona: «Los pósitos han entregado semillas, pero hay muchos (campesinos) que no podrán sembrar, porque es tan grande la miseria, que guardan parte del grano recibido para el pan cotidiano. Donde se acentúa en términos desconsoladores es en las cábilas nómadas que vivían del grano y lo han visto desaparecer».

Desde el final de la Guerra Civil española y, sobre todo, a partir del otoño de 1939, la zona española conoció una delicada situación económica. Las autoridades españolas trataban, en primer lugar, de prevenir lo más urgente, haciendo frente a los problemas alimentarios y a la penuria de los productos de primera necesidad, especialmente en el campo.

LA SITUACIÓN EN LOS CENTROS URBANOS

A partir de septiembre de 1939, los productos alimentarios ven aumentar brutalmente sus precios en un porcentaje de hasta un veinte por ciento. Los productos de primera necesidad: azúcar, jabón, aceite, carne, té, cereales, etc., faltan durante periodos más o menos largos, apareciendo y desapareciendo de los mercados.

A partir de principios de 1940, las dificultades económicas se agravan, acompañadas de un malestar político y moral. Lo hacía constar el *Bulletin de Renseignements de la Direction des Affaires Etrangères* (en adelante BRDAI): «Aux souks indigènes de Larache et d'El Ksar, on signalait récemment une disette complète d'huile, de sucre et de savon»².

Los principales productos alimenticios (azúcar, carne, aceite, jabón) comienzan a ser racionados y su distribución se realiza mediante la cartilla de racionamiento. En Tetuán, Larache y Alcazárquivir, las raciones asignadas a una familia de cuatro personas quedan fijadas en un cuarto de litro de aceite y doscientos gramos de azúcar, por día, y doscientos cincuenta gramos de jabón por semana.

Esto se aplica a los cabezas de familia que no ganan más de quinientas pesetas mensuales. Las personas que perciben un salario superior no reciben más que ciento veinticinco gramos, con el pretexto de que la importancia de sus recursos económicos les posibilitan para proveerse de otros alimentos.

Todas las clases sociales, incluidos los militares, tenían que enfrentarse a las dificultades cotidianas de escasez de recursos en los principales centros urbanos de la Zona, tanto la población marroquí como las poblaciones europeas, especialmente las clases pobres cuyos salarios eran exiguos: «La population espagnole souffre aussi cruellement de la pénurie de vivres. Le mécontentement est de plus en plus profond dans toutes les classes sociales, meme dans l'armée»³.

La superficie cultivada disminuyó en 16.000 hectáreas entre 1939 y 1940, pasando de las 182.871 hectáreas de 1939, a las 166.930 de 1940. Igualmente se produjo un gran decremento en el nivel de la recolección de las cosechas.

De este cuadro se desprende la especial gravedad de las cosechas de los años 1940 y 1941, y muy especialmente la del año 1940. La recogida de trigo bajó este año de 357.336 quintales, en 1939, a 132.264 en 1940, lo que supuso una caída en la recolección de un 37%.

En el invierno de 1941 la situación se agravó aún más: las epidemias producen devastaciones entre las poblaciones subalimentadas de los barrios populares. Las muertes por hambre se cuentan por centenas también entre los españoles. Algunos meses más tarde, el *Boletín Oficial del Estado* del 31 de agosto de 1941, publicaba un decreto relativo a la repatriación de los emigrados españoles hacia la metrópoli. Muchas personas se alimentaban para entonces de hierba: «Le pain est attribué sous forme de deux minuscules boules par personne et par jour. Pour le reste, viande, legumes, oeufs et meme poissons, il n'y a rien. De temps à autre, il est procédé à une mise en vente très limitée, cela va sans dire, de sucre, ou d'huile, de riz ou de pommes de terre»⁴. Estamos en pleno «año del hambre», 1941, que marcó profundamente la memoria de los rifeños.

Esta penuria de productos alimenticios dió ocasión a que el contrabando prosperara, aunque los precios de los productos del contrabando son exorbitantes. En Beni

Cuadro N° 1. Cosechas en los años 1939, 1940 y 1941 (en quintales)

(Fuente: *Anuario Estadístico de la Zona del Protectorado Español*, 1949, p. 49.)

	AÑO 1939	AÑO 1940	AÑO 1941
TRIGO	357.336	132.264	185.550
CEBADA	1.017.356	328.487	719.765
MAIZ	29.715	31.600	2.325
ARROZ	10.340	8.610	2.325

Enzar, por ejemplo, el litro de aceite era vendido a 28 pesetas, y el azúcar a 14 pesetas el kg. En Melilla, los huevos eran vendidos a 0,80 céntimos; el pan de contrabando, proveniente de la zona francesa, costaba 8 pesetas el kg. En Villa Nador, las tortas de pan de cebada de 650 gramos se vendían fraudulentamente a 3 pesetas y 15 céntimos⁵.

Sirva de ejemplo, para mostrar la carestía de vida en la zona española, una relación de los precios de algunos productos básicos, fijados, en 1942, por el Servicio de Abastecimientos:⁶

- 1/2 litro de aceite: 5,80 pesetas
- 1/2 kg. de azúcar: 4,20 pesetas
- 1 kg de alubias, o de arroz: 3,40 pesetas
- 125 g de garbanzos: 3 pesetas
- 1/4 kg de jabón: 4,80 pesetas
- 1 kg de carne: 18 pesetas
- 1 kg de pan: 0,35 pesetas.

LA SITUACIÓN EN EL CAMPO

En el campo, la situación se degrada también muy rápidamente, en el aspecto alimentario, en comparación con el periodo precedente, 1936-1939. Desde finales de 1939, los productos alimenticios sólo son entregados a las personas que poseen una tarjeta de identidad con fotografía. La repartición de estos productos se debe a la iniciativa de las autoridades locales de ejercer un estricto control, fijándose raciones claramente insuficientes.

Entre las medidas adoptadas por las autoridades españolas, enumeramos:

- La organización de pregoneros en los zocos para incitar a la mano de obra disponible a trabajar en obras de socorro o de caridad, ofreciendo un poco de alimento y salarios de 4 a 7 pesetas por día, evitándoles un hambre total.
- La autorización, de nuevo, de la emigración estacional de los rifeños hacia Argelia, detenida oficialmente tras la sublevación franquista, para favorecer el alistamiento en el ejército nacionalista español.
- La institución de las obras de caridad para frenar a la miseria, en primer lugar en la región oriental, la más castigada por el hambre, y, después, en el sector occidental.
- El reclutamiento masivo de rifeños en las «unidades indígenas de Regulares» y

de la «Mehala». Sargentos reclutadores de indígenas recorren los zocos, prometiendo un sueldo de 10 pesetas por día y una suma de 900 pesetas como prima de enganche.

Esta situación tuvo su eco en la prensa marroquí de la zona española, caso de *El Horriya* y de *Barid-Sabah* de Tetuán, que escribió el 2 de marzo de 1941: «En 1940, le gouvernement espagnol a dépensé plus de deux millions de pesetas pour l'assistance aux musulmans pauvres. Au cours des deux premiers mois seulement de l'année 1941, ces dépenses se sont élevées à un million de pesetas. Par ailleurs, 8.000 repas sont distribués quotidiennement aux miséreux de la région orientale du Rif, avec le concours pécunaire des éléments riches de cette région»⁷.

LAS CONSECUENCIAS SOCIALES DE LOS PERÍODOS DE HAMBRE

El aspecto que más nos interesa de estos periodos de hambre, es el de sus repercusiones sobre la sociedad rifeña. En efecto, han sido uno de los factores que han acelerado el fenómeno de la generalización del «proletariado» y que han acentuado las desigualdades sociales: los campesiones pobres vendían sus tierras a bajo precio, facilitando así el enriquecimiento de los más favorecidos.

Una de las consecuencias inmediatas de estas hambrunas fue la intensificación del éxodo rural. Miles de campesinos hambrientos se precipitaron sobre las ciudades para escapar a la muerte y aprovechar algunas distribuciones de alimentos, efectuadas por las autoridades. En la región oriental, la ciudad de Nador recibió un gran número de pobladores de los campos circundantes y sobre todo de las tribus nómadas que habían perdido su cabaña a causa de la sequía. Este fue el caso de los Beni Bu Yahí, de los Metalsa, y de una parte de los Ulad Settut.

En marzo de 1941, «à Nador, les autorités ont constitué un camp où sont rassemblés tous les vagabonds indigènes. Ils y sont vaguement alimentés par les soins du Pacha et aux frais de la population: la mortalité y est très élevée»⁸.

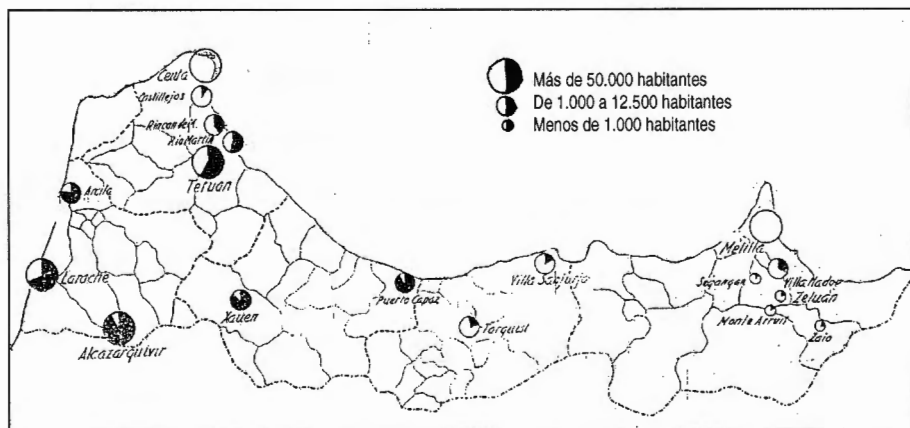
En realidad, el gran movimiento de éxodo se dirigía en dirección a las ciudades del sector occidental del Protectorado, donde existía una mayor concentración de los españoles, sobre todo en el triángulo Tetuán, Larache, Alcazárquivir, que se constituía, de alguna manera en su «Marruecos útil».

Las autoridades coloniales intentaron la canalización de este éxodo, para impedir una aglomeración excesiva de la población pobre en las ciudades, fenómeno que podía alcanzar consecuencias políticas nefastas en ellas. En 1945, la emigración afectaba a 30.000 personas en el interior de la zona del Protectorado Español⁹.

Según el testimonio del nacionalista marroquí Fkih Tangi, que vivió en este periodo: «1941, on devait nourrir 10.000 personnes par jour à Bab Saïda à Tétouan où les Rifains affamés arrivaient en masse...»¹⁰. Estas hambrunas han influido también en la intensificación del movimiento migratorio hacia Argelia¹¹ y el Marruecos francés. Algunas familias se refugiaron en la zona francesa para escapar a la muerte: «L'exode vers la zone française se poursuit. Au cours de la semaine (28 avril à mai 1940), quatre indigènes Gzennaïa et trois Beni-Bou-Yahyi ont regagné la zone française...Deux familles des Metalsa ont reflué avec leur troupeau et leurs biens à Saka, mais ils ont été refoulés en terriitoire voisin. Cinq déserteurs de l'armée se sont présentés à Arbaoua et à Taframrat»¹².

Mapa: La población urbana en 1940

(Fuente: *Anuario estadístico de la zona del Protectorado, 1941*)



En enero de 1942, los obreros de la Compañía Española de Minas del Rif abandonan en masa el trabajo para pasar a zona francesa, donde esperan trabajar y vivir en mejores condiciones. Las autoridades españolas no manifestaron ninguna oposición a esta emigración, sobre todo porque el trabajo en las minas había disminuido.

La principal causa que incitaba al abandono de las minas a los obreros rifeños, era la caída de los salarios en relación al coste de la vida, principalmente de los productos alimenticios que absorbían la casi totalidad de los gastos de estos obreros. En 1942, el salario diario de un peón en las minas del Rif, era de 7 pesetas, mientras que el kilo de cebada costaba 2,75 pesetas. «Ils déclarent ouvertement qu'ils ne peuvent pas subvenir aux besoins minima de leurs familles»¹³.

Marruecos oriental recibió una parte de estos emigrantes para trabajar en las minas de Bu-Beker y de Jerada. A principios de los años cincuenta, 433 obreros del Rif oriental trabajaban en las minas de Bu-Beker, lo que representaba el 22% de la mano de obra reclutada por esta mina¹⁴. En 1951, 2.500 obreros agrícolas rifeños trabajaban en la llanura de Triffa.

Las llanuras de Saïs Mekines y sus alrededores (Azru, Aïn Taudate, El Hajeb) recibieron una parte de estos emigrantes. Cientos de familias rifeñas instaladas actualmente en estas ciudades, remontan su llegada a estos años de hambre.

LAS CONSECUENCIAS DEMOGRÁFICAS DE LOS PERIODOS DE HAMBRE

El hambre de los años cuarenta no tuvo, como única consecuencia, una fuerte emigración. También entrañó una mortalidad considerable. Apoyándose en los archivos de los servicios españoles de la «Intervención del Territorio del Quert», R. Bossard presenta las cifras siguientes: en Tafersit, la tasa de mortalidad pasó del 22% en 1944 al 61% en 1945-1946. Esto mismo puede extenderse a la mayor parte de las regiones. los seminómadas Beni-Bu-Yahyi y Metalsa eran los más afectados, con una tasa de mortalidad del 67% en 1945-1946¹⁵.

Esta hambruna contribuyó a transformaciones espaciales a través de los desplazamientos intensivos de poblaciones hacia el sector occidental y hacia el Este (Marruecos oriental y Argelia). Según el *Bulletin de Renseignements de la Résidence Générale de France au Maroc*, en 1947 la población del Rif oriental disminuyó en más de 110.000 habitantes en sólo seis meses¹⁶.

Cuadro Nº 2. Evolución de la mortalidad y la natalidad durante la hambruna de 1945 en las diferentes tribus del Rif oriental.

(Fuente: Archivos de la Intervención Territorial del Quert. Cit. por R. Bossard. *Op. Cit.*)

TRIBUS	NÚMERO DE MUERTES		NÚMERO DE NACIMIENTOS	
	1944	1945-1946	1947	
Mazuja	117 -sin datos	211-sin datos	164-sin datos	
B. Chikar	211-s.d.	146-s.d.	98-s.d.	
B. Bu-Gafar	66-s.d.	106-s.d.	50-s.d.	
B. Bu-lfrur	121-1.249	424-698	110-1.162	
B. Sidel	155-s.d.	535-s.d.	146-s.d.	
Círculo de Guelaya	670-s.d.	1.422	568	
Quebdana	174-628	141-299	1.165-595	
Ulad-Settut	55-s.d.	s.d.	80-s.d.	
B. Bu-Yahi	217-138	58-397	824-1.669	
Metalsa	310-s.d.	s.d.	116-s.d.	
Círculo de Lota	756-s.d.	2.834-s.d.	395-s.d.	
B. Said	353-472	848-123	74-275	
B. Ulichek	243-338	742-85	141-372	
Tafersit	136-180	376-62	71-185	
B. Tuzin	548-727	1.368-205	211-644	
Temsaman	489-596	1.203-143	252-584	
Círculo del Rif	1.769-s.d.	4.537-s.d.	749-s.d.	
TOTAL	3.212-s.d.	8.812-s.d.	1.735-s.d.	

El hambre provocaba disturbios sociales y robos: «à Melilla, en une période de 24 heures, il y a eu neuf agressions, dont un meurtre. Agresseurs et mendiants recherchent moins de pesetas que des vivres»¹⁷. Las cárceles de la zona española contabilizaban entre 7.500 y 8.000 presos en 1946.

Las ventas de tierras a bajo precio se multiplicaron: los pobres vendían sus tierras

para poder sobrevivir y, a veces, emigrar. «Cuando las sequías llegan, el campesino recurre a la tierra, que vende antes de emigrar»¹⁸.

Este fenómeno posibilitó el enriquecimiento de una parte de la población que tenía los medios económicos necesarios para recuperar estas tierras.

La especulación sobre los productos alimenticios, especialmente los cereales, prosperó notablemente. Además, la diferencia de precios existente entre las zonas francesa y española provocó un recrudecimiento del contrabando, principalmente en los cereales y el azúcar.

Con la finalidad de apreciar las dificultades de existencia de las poblaciones de la zona española, presentamos a continuación los precios comerciales comparados de dos zocos fronterizos vecinos: el Tleta de los Beni Ahmed (Zona Española), y el Hade Rhafesai (Zona Francesa).

Cuadro n° 3. Precios, en francos franceses, de dos zocos fronterizos, en 1940.

(Fuente: Résidence Générale de France au Maroc. *Bulletin de renseignement mensuel*. Août 1940. AMV.3 H 160).

PRODUCTOS	TLETA DE BENI AHMED	HAD DE RHAFESAI
Azúcar	sin datos	13 F
1 Kg. de té	35-50 F	30-40 F
1 quintal de trigo	420 F	245 F
1 quintal de cebada	290-310 F	140 F
1 quintal de garbanzos	385 F	155 F
1 kg. de jabón	10 F	8 F
1 paquete de velas	12 F	4F
1 litro de aceite de oliva	12 F	7,5 F
1 pollo	12 F	10-12 F
1 kg. de carne	14,5 F	8,5 F

CONCLUSIÓN

Puede concluirse que las grandes mutaciones de la sociedad rifeña contemporánea, tuvieron lugar durante los años treinta y cuarenta. Este breve periodo de la historia reciente del Rif es uno de los más accidentados. Ha sido marcado por un determinado número de sucesos que han sacudido a la sociedad rifeña. Se trata de las nefastas repercusiones de la crisis económica mundial, junto a la participación masiva de rifeños en la Guerra Civil Española y, sobre todo, una coyuntura trágica de sequías y hambrunas que maltrataron al Rif durante esta turbulenta época.

NOTAS

1. Especialmente se trata de los informes de los consulados de Francia en Tetuán, Larache y Melilla, consultados en los Archivos del Ministerio de Asuntos Extranjeros en París, Serie Guerra 1939-1945, Subserie M. Vichy Maroc (en adelante AMAE) y el legajo 3H139 de los Archivos Militares de Vincennes (en adelante AMV), que recogen informaciones de orden militar, social y económico sobre la zona del Protectorado Español en Marruecos. Este artículo es parte de una tesis de doctorado en historia presentada en la Universidad de París VIII, con el título de «Le Rif sous le protectorat espagnol (1912-1956), marginalisation et changement sociaux: naissance du salariat».
2. «En los zocos indígenas de Larache y Alcazárquivir, se notaba recientemente una escasez total de aceite, azúcar y jabón». BRDAI 1940, AMV. 3H159.
3. «La población española sufre también cruelmente la escasez de víveres. El descontento es cada vez más profundo en todas las clases sociales, incluido el ejército». AMAE.
4. «El pan es asignado de forma que a cada persona le corresponden dos minúsculos bollos diarios. No se reparte nada de carne, legumbres, huevos y pescados. De forma muy espaciada, se procede a la venta, muy limitada por supuesto, de azúcar, o de aceite, de arroz o de patatas». AMAE, vol. 144. *Le Maroc espagnol: situation économique et financière*.
5. Informe del Consulado de Francia en Melilla, de diciembre de 1941. AMAE.
6. AMAE, vol. 144. *Le Maroc... Op. Cit.*
7. «En 1940, el gobierno español ha gastado más de dos millones de pesetas en la asistencia a los musulmanes pobres. Sólomente en el transcurso de los dos primeros meses del año 1941, estos gastos se han elevado a un millón de pesetas. Por otra parte, 8.000 comidas son distribuidas diariamente a los menesterosos de la región oriental del Rif, con la cooperación pecuniaria de los personajes ricos de esta región». AMAE.
8. «En Nador, las autoridades han constituido un campo donde son recogidos todos los vagabundos indígenas. Son escasamente alimentados, estando al cuidado del Pachá y mantenidos por la población: la mortalidad es allí muy elevada». AMAE.
9. Bossard, R. Un espace de migration. *Les travailleurs du Rif Oriental (Province de Nador) et l'Europe*. Thèse de troisième cycle en Géographie. Université de Montpellier, 1979, p. 49.
10. «En 1941, se debía alimentar a 10.000 personas diariamente en Bab Saïda en Tetuán donde los rifeños hambrientos llegaban en masa...». Por otra parte, un gran número de rifeños que emigraron a Argelia en 1940, permanecieron allí para escapar a la miseria.
11. Testimonio recogido por A. Benjalloun. *Contribution à l'étude du mouvement nationaliste marocain dans l'ancienne zone nord du Maroc (1930-1956)*. Thèse de Doctorat d'Etat en droit public. Université de Casablanca, 1981, p. 222.
12. «El éxodo hacia la zona francesa prosigue. En el transcurso de la semana (28 de abril a 4 de mayo de 1940), cuatro indígenas Gzennaïa y tres Beni-Bu-Yahyi han regresado a la zona francesa... Dos familias de los Metalsa han retrocedido con su rebaño y sus bienes hacia Saka, pero han sido rechazados en territorio vecino. Cinco desertores del ejército se han presentado en Arbaua y en Tafamat». BRDAI, AMV 3H, 139.
13. «Ellos declaran abiertamente que no pueden satisfacer las necesidades mínimas de sus familias». AMAE.
14. Trystram, J. P. *L'ouvrier mineur au Maroc, contribution statistique à une étude sociologique*. Paris, 1955, p. 45.
15. Bossard, R. *Op. Cit.*, p. 50.
16. AMV. 3H 160.
17. «En Melilla, en un periodo de 24 horas, hubo nueve agresiones, entre ellas un asesinato. Agresores y mendigos buscan más víveres que dinero». AMAE.
18. Achutegui, Agustín. «Evolución de los presupuestos de la zona». *África*, 1947, p. 37.

SELECCIÓN DE TESIS EN LENGUA FRANCESA SOBRE EL RIF (1958-1994)*

por MIMOUN AZIZA
HASSAN BANHAKEIA

Existe en las universidades europeas, sobre todo en las francesas, y como consecuencia de la realización de trabajos de investigación, memorias de licenciatura y diversos tipos de tesis, un número considerable de trabajos sobre el Rif. Hemos decidido reunirlos en una lista selectiva para su uso por los investigadores. Para ello, adoptamos una clasificación temática, en un índice sistemático, al que se puede acceder también por un índice de autores y otro cronológico.

1. ÍNDICE SISTEMÁTICO

1.1. CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

1. BENABDELLAH, El Hassane: *Contribution a una recherche en éducation comparée: Maroc Oriental (Région d'Oujda, Région de Nador). Approche théorique, épistémologique et didactique*, diplôme supérieur de recherche, Grenoble II, dir. Henri Claustre, 1988.

2. BOUJDADI, Mohamed: *L'esprit d'initiative, la pensée divergente et la créativité chez les lycéens et lycéennes scolarisés à Fes et a Nador (Maroc)*, nouveau doctorat, Strasbourg II, dir. Michel Tardy, 1993.

1.2. CIENCIAS POLÍTICAS

3. CHANG, Shin: *La guerre du Rif et la vie politique française*, doctorat d'état, Paris I. 1977.

* Adaptado del original en lengua francesa, por J.M. Romano y Rocío Domínguez Llosá.

4. OUZZINE, Fouad: *Sebta, Melilla, les Îles Chafarines et la souveraineté marocaine*, thèse de 3^{ème} cycle en Sciences Politiques, Toulouse I, dir. Lucien Siorat, 1987.

1.3 DERECHO

5. ARLES, Jean Paul: *Structures économiques et programme de développement pour le Rif*, doctorat, Toulouse, 1962.

6. BENJELLOUN A.: *Contribution à l'étude du mouvement nationaliste marocain dans l'ancienne zone du Nord du Maroc (1930-1956)*, doctorat d'Etat, Univ. Hassan II de Casablanca, 1981.

7. EL-HAMMOUTI, N.: *Le centre commercial et colonial de Melilla. Mémoire de Licence. Faculté de Droit d'Oujda*, 1978.

8. GHAZI, Sabhallah: *Les institutions de la République des tribus confederres du Rif Marocain*, doctorat, Toulouse, 1981.

1.4 ECONÓMICAS

9. AISSI, O.: *Le phénomène de la contrebande dans le Maroc oriental. Memoire de Licence. Faculté de Droit d'Oujda*, 1982.

10. MAIOUI, Allal: *Le développement économique rural du Rif Occidental: un modele d'Administration de mission*, Faculté des Sciencies Juridiques, Economiques es Sociales, diplôme d'études supérieures, Mohamed V, Rabat, 1984.

11. MEZIANE, M.: *Le contrebande: activité et problèmes, le cas de la communauté de Beni Drar. Memoire de Licence. Faculté de Droit d'Oujda*, 1987.

12. SAKROUHI, Allal: *La logique économique paysanne et la logique du capital, étude de la dynamique sociale dans une region peripherique. Cas du Rif de 1860 à 1980*, doctorat de 3^{ème} cycle, Toulouse, 1982.

13. SETTATI, Bouayad: *La penetration et le developpement du capital dans le Nord du Maroc: L'impact de l'expansion coloniale espagnole (1859-1956)*, diplome d'études supérieures, Université Hassan II, Casablanca, 1976.

1.5 FILOSOFÍA

14. BELAICHE, Rachida: *L'expression plastique des femmes du Rif et du Moyen Atlas marocain*, doctorat de 3^{ème} cycle en philosophie, Paris VIII, dir. Edmond Couchot, 1990.

1.6 GEOGRAFÍA

15. ACODAD, M.: *Urbanisation, speculation foncière et consommation de l'espace à Nador*, thèse de nouveau doctorat, 1990.

16. AL KARKOURI, Jamal: *Le bas pays de l'oued Rhis (Rif Central, Alhoceima, Maroc): Modèle, formations superficielles*. Sols, doctorat de 3ème cycle, Toulouse II, dir. Jacques Hubschman, 1988.

17. ARKHOUGH, El Yamani: *Une région du Rif en cours de transformation (La plaine d'Al-hoceima) Centre-Nord du Maroc*, doctorat de 3ème cycle, Nancy II, dir. Jean Claude Bonnefont, 1990.

18. BEKKAOU, H.: *Les transformations de l'économie régionale et la croissance urbaine: le cas de Berkane*. Doctorat de 3ème cycle, Université de Paris IV, 1984.

19. BORKI, Jamal-Eddine: *Contribution à l'étude du développement de la pêche artisanale dans la région nord-ouest du Maroc*, nouveau doctorat, Nantes, dir. Jean Chaussade, 1990.

20. BOSSARD, Raymond: *Mouvements migratoires dans le Rif oriental: le travail en europe aspect contemporain majeur des migrations dans la province du Nador*, thèse de 3ème cycle, Université Paul Valéry, Montpellier, 1978.

21. BOUDOUAH, M'hamed: *La culture du Kif et son impact économique et social dans le Rif Central (Maroc) Cas de Ketama*, doctorat de 3ème cycle, Toulouse II, dir. Bernard Kayser, 1985.

22. BOULISFANE, M.: *L'agro-industrie dans le nord-ouest marocain: La région du Gharb-Loukkos*, doctorat de 3ème cycle, Montpellier III, 1979.

23. BOUZIDI, M.: *Les structures agraires et l'aménagement de l'espace rural au Maroc: cas de la zone Nord*, doctorat de 3ème cycle, Aix-en-Provence, 1981.

24. CHAARA, Ahmed: *Paysans, pêcheurs et migrants. Les campagnes des littoraux du Rif Occidental*, nouveau doctorat, Aix Marseille II, dir. Andre de Reparaz, Aix-en-Provence, 1990.

25. CHARBOL, A.: *Contribution à l'étude du développement sylvo pastoral des régions de montagne (Pyrennes Orientales, Andorre, Rif)*, doctorat, Toulouse, 1961.

26. ELALAMI, Mohamed: *L'Organisation de l'espace agricole dans le Rif Meridional Central (Maroc). (Étude de géographie rurale cartographique)*, nouveau doctorat, Bordeaux III, dir. Rene Pijassou, 1990.

27. EL GHARBAOUI, A.: *La terre et l'homme dans la peninsule tingitane, étude*

sur l'homme et le milieu naturel dans le Rif Occidental, doctorat d'état, Université de Paris, 1980.

28. EL KHADER, Mostafa: *Les petites et moyennes villes du Rif Central: leur rôle dans l'Organisation de l'espace*, nouveau doctorat, Aix Marseille Y, dir. Bernard Barbier, 1994.

29. EL ABDELLAOUI, Mohamed: *La medina de Tetouan et son évolution récente*, doctorat, Tours, 1986.

30. EL MARABET, B.: *Espace et société dans une petite montagne méditerranéenne. Émigration et habitat dans le sud rifain, pays de Taounate*, doctorat de 3ème cycle, Montpellier III, 1984.

31. FAY, Gerard: *Recherches sur l'organisation de la vie rurale et sur les conditions de la production dans la basse montagne rifaine*, doctorat de 3ème cycle, Paris VII, 1972.

32. GARTET, Abdelghani: *Morphogenèse et hydrologie dans le bassin versant de l'oued lebene (Rif Meridional et prerif Central et Oriental, Maroc)*, nouveau doctorat, Aix Marseille, dir. Jean-Louis Ballais, 1994.

33. GUITOUNI, A.: *Les activités de commerces et de services dans le centre ville d'Oujda*. Doctorat de 3ème cycle, Université de Tours, 1981.

34. LAZAAR, M'hamed: *La migration internationale de travail et ses effets sur les campagnes du Rif (Province d'Al-Hoceima-Maroc)* Nouveau doctorat, Poitiers, dir. Gildas Simon, 1989.

35. SAIDI, Jamila: *La croissance urbaine de la ville de Nador (Maroc)*, thèse de 3ème cycle, Toulouse II, dir. Jean-Claude Laborie, 1986.

36. TAOUIL, Ahmed: *Erosion dans le haut-Rhiss, Targuist, Rif Central, (Maroc). Approche socioécologique*, doctorat de 3ème cycle, Toulouse II, dir. Jacques Hubschman, 1984.

37. YAZAMI ZTAIT, Mohamed: *Le derro vingt-cinq ans après: milieux naturels et aménagement à Taounate (1960-1985) (Rif Occidental, Maroc)*, doctorat de 3ème cycle, Toulouse II, dir. Jacques Hubschman, 1988.

1.7 HISTORIA

38. AARIF, Jamal: *La guerre de Tetouan (1859-1860) et ses conséquences sur le Maroc*, doctorat de 3ème cycle, Toulouse, 1987.

39. AZIZA, Mimoun: *Le Rif sous le protectorat espagnol (1912-1956), marginalisation et changements sociaux: Naissance du salariat*, nouveau doctorat, Paris VIII, dir. Rene Gallisot, 1994.

40. BAKRAOUI, Mohamed: *La révolte de Bou Hamra (l'homme à l'ânesse) contribution a l'histoire du Maroc precolonial*, doctorat de 3ème cycle, Poitiers, 1980.

41. BERGES, Patrick: *Le Maroc espagnol de 1926 a 1940: la politique de l'Espagne dans sa zone d'influence*, doctorat, Aix-en-Provence, 1982.

42. BOUHASSOUN, Baghdad: *La pénétration espagnole dans le Rif (Maroc): 1909-1921*, doctorat de 3ème cycle, Toulouse II, dir. Rolande Trempe, 1989.

43. CRESSIER, Patrice: *Prospection archéologique dans le Rif*, Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Paris IV, dir. J. Saourdel-Thomine, 1980.

44. MADARIAGA, María Rosa de: *L'Espagne et le Rif. Penetration coloniale et resistances locales (1909-1926)*, nouveau doctorat, Paris, dir. Pierre Villar, 1987.

45. KHARCHICH, Mohamed: *La France et la guerre du Rif, 1921-1926*, nouveau doctorat, Lyon II, dir. Maurice Garden, 1989.

46. HAJJARABI, Fatima: *Les souks feminins du Rif Central: Antropologie de l'échange féminin*, doctorat de 3ème cycle, Paris VII, dir. Lucette Valensi, 1987.

47. LEVY, Simon: *La guerre du Rif sous le regne d'Alphonse XIII (1886-1931)*, diplôme d'études supérieures, Faculté de lettres de Paris (Institute Hispanique), 1958.

48. M'HADDARHA, Ahmed: *La resistance du Djebala vis-a-vis de la colonisation espagnole*, doctorat de 3ème cycle, E.H.E.S.S., Paris, 1984.

49. MIGNOT GIORGI, Beatrice: *Les milieux politiques francais et les groupes de pression face a la guerre du Rif (1924-1927)*, doctorat de 3ème cycle, poitiers, dir. XXX, 1983.

50. PONET, Pierre: *Le Rif entre la tradition et la révolution: 1860-1926*, doctorat, Univ. de Geneve, 1977.

1.8 LINGÜÍSTICA

51. ALLATI, Abdelaziz: *Phonétique et phonologie d'un parler berbère du Nord-est marocain (le parler des Ait-Said)*, doctorat de 3ème cycle, Aix Marseille 1, dir. Jean Molino, 1986.

52. BENKHALLOQ, B.: *Les structures focalisées en berbère*, diplôme d'études supérieures, Rabat, 1987.

53. CADI, Kaddour: *Système verbal rifain*, doctorat de 3ème cycle, Paris V, 1987.

54. CADI, Kaddour: *Transitive et diathèse en Tarifit: analyse de quelques relations*

de dépendances lexicale et syntaxique, doctorat d'Etat, Paris III, dir. David Cohen, 1990.

55. CHAMI, M.: *Un parler amazigh du Rif marocain, approche phonologique et morphologique*. Doctorat de 3ème cycle, Université de Paris V, 1979.

56. CHTATOU, M.: *Aspects of the phonology of a berber dialect of the Rif*, Ph. D. Dissertation, School of Oriental and African Studies, London, 1982.

57. EL AISSATI, A.: *A study of Ath Touzine Tarifiyt berber*, diplôme d'études supérieures, Rabat, 1989.

58. EL KIRAT, Y.: *Spirantization in the Beni Iznassen dialect: Diachrony and synchrony*, diplôme d'études supérieures, Rabat, 1987.

59. EMHARRAF, Abdelhadi: *Comportements et attitudes sociolinguistiques des enseignants locuteurs de Tarifit*, nouveau doctorat, Paris V, dir. Louis-Jean Calvet, 1994.

60. GUERSSEL, M.: *Issues in berber phonology*, M.A. thesis, University of Washington, 1976.

61. HAMD AOUI, Mimoun: *Description phonétique et phonologique d'un parler amazigh du Rif*, Aix Marseille, doctorat de 3ème cycle, dir. Salem chaker, 1985.

62. MEZIANI, R.: *Les emprunts espagnol, français et arabe dans le parler amazigh des Guelaya*. Mémoire de Licence. Université d'Oujda, 1983.

63. OUAHALLA, M.: *The syntax of head movement: a study of berber*, Ph. Dissertation, University College, London, 1988.

64. TANGI, Ouafae: *Aspects de la phonologie d'un parler berbère du Maroc: Ait Sidhar (Rif)*, nouveau doctorat, Paris VIII, dir. Georges Bohas, 1991.

1.9 SOCIOLOGÍA

65. ELHARRAX, Ahmed: *Migration internationale de travail et ses effets sur les campagnes du Rif (province d'Al-Hoceima-Nador)*, Nouveau doctorat, Bordeaux III, 1990.

66. JAAIDI, Nezha: *Transformations économiques et structures familiales, le cas de une vallée du Rif Central, les Beni-Boufrah*, doctorat de 3ème cycle, Toulouse, 1985.

67. OUARIACHI, Kais Marzouk: *Le Rif Oriental: Transformations sociales et réalités urbaine*, Doctorat de 3ème cycle, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.

2. ÍNDICE CRONOLÓGICO

1958, 47
1961, 25
1962, 5
1972, 31
1976, 13, 60
1977, 3, 50
1978, 20
1979, 22, 55
1980, 27, 40, 2
1981, 6, 8, 23, 33, 67
1982, 9, 12, 41, 56
1983, 49, 62
1984, 10, 18, 30, 36, 48
1985, 21, 61, 66
1986, 29, 35, 51
1987, 4, 7, 11, 38, 44, 46, 52, 53
1988, 1, 16, 37, 63
1989, 34, 42, 45, 57,
1990, 14, 15, 17, 19, 24, 26, 54, 65
1991, 64
1993, 2
1994, 28, 32, 39, 59

3. ÍNDICE DE AUTORES

AARIF, Jamal, 38
ACODAD, M., 15
AISSI, O., 9
ALLATI, Abdelaziz, 51
ARKHOUC, El Yamani, 17
ARLES, Jean Paul, 5
AZIZA, Mimoun, 39

BARKAOUI, Mohamed, 40
BEKKAOU, H, 18
BELAICHE, Rachida, 14
BENABDELLAH, El Hassane, 1
BENJELLOUN, A. 6
BENKHALLOQ, B. 52
BERGES, Patrick, 41
BORKI, Jamal-Eddine, 19
BOSSARD, R., 20
BOUDOUAH, M'hamed, 21
BOUHASSOUN, Baghdad, 42

BOUJDADI, Mohamed, 2
BOULISFANE, M., 22
BOUZIDI, M., 23

CADI, Kaddour, 53, 54
CRESSIER, Patrice, 43
CHAARA, Ahmed, 24
CHAMI, M., 55
CHANG, Shin, 3

EL ABDELLAOUI, Mohamed, 29
EL AISSATI, A., 57
EL GHARBAOUI, A., 27
EL KHADER, Mostafa, 28
EL KIRAT, Y., 58
EL MARABET, Mohamed, 26
EL HAMMOUTI, N., 7
EL HARRAK, Ahmed, 65
EMHARRAF, Abdelhdi, 59

FAY, Gerard, 31

GARTET, Abdelghani, 32
GHAZI, Sabhallah, 8
GUERSSEL, M., 60
GUITONI, A., 33

HAJJARABI, Fatima, 46
HAMDAOUI, Mimoun, 61

JAADI, Nezha, 65

KARKOURI, Jamal, 16
KHARCHICH, Mohamed, 45

LAZAAR, M'hamed, 34
LEVY, SIMON, 47

M'HADDARHA, AhMED, 48
MADARIAGA, María Rosa de, 44
MAIOUI, Allal, 10
MEZIANE, M., 11
MEZIANI, R., 62
MIGNOT GIORGI, Beatrice, 49

OUHALLA, M., 63

OUARIACHI, Kais, 67

OUZZINE, Fouad, 4

PONET, Pierre, 50

SAIDI, Jamila, 35

SAKROUHI, Allal, 12

SETTATI, Bouayad, 13

TANGI, Ouafae, 64

TAOUIL, Ahmed, 36

YAZAMIZTAIT, Mohamed, 37

BARTOLOMÉ ROS, FOTÓGRAFO (1906-1974)*

por ROSA ROS AMADOR

Con mucha frecuencia, tendemos a olvidar las tradiciones que forman parte de la esencia de la vida. Las relegamos a la memoria de unos pocos locos empeñados en ellas o las metemos en los oscuros sótanos de las cosas trasnochadas.

Y no tenemos en cuenta que si la memoria es lo único que separa al hombre del caos, las obras de nuestros antepasados, buenas o malas, son las que más nos acercan al propio ser.

Esta es parte de la obra de mi padre cuando todavía era una página en blanco y no tenía ni historia siquiera que transmitir. Y sin embargo aquellas páginas blancas, que fue llenando por caminos de tierra, que fue llenando de miedos, de ideales y de fotos, es lo que le va a sobrevivir.

Cuando las demás páginas de su vida, las que llenó de éxitos y de prosperidad, se hallan perdido en el signo de los tiempos y nadie se acuerde de él, alguien irá a una biblioteca, a una hemeroteca, a un archivo, y se encontrará con Bartolomé Ros, un joven, un niño casi, que no sabía que estaba escribiendo, con su cámara fotográfica, sus páginas eternas.

* Adaptado del artículo publicado por Rosa Ros Amador en: *Bartolomé Ros: pasión por Marruecos*. Rabat: Consejería de Cultura y de Cooperación de la Embajada de España: Instituto Cervantes, 1996, p. 5-6. Editado en el catálogo fotográfico: *Bartolomé Ros (1906-1974). Retrato de un fotógrafo y su época*. Melilla: Servicio de Publicaciones, 1997, p. 5-7.

Bartolomé Ros y Ros, fotógrafo español (Cartagena, Murcia, 1906 - Madrid, 1974) llegó a Ceuta en compañía de sus padres y de su única hermana en 1918. En esta ciudad, pronto empieza a trabajar con el fotógrafo Angel Rubio (aunque hay quien afirma que en realidad se inició con José Calatayud) y adquiere los primeros conocimientos de la técnica fotográfica.

Una de sus primeras fotografías conocida la realizó con apenas catorce años de edad. Es una entrañable y bella imagen de su hermana Isabel y ya en ella podemos apreciar los rasgos principales de su visión fotográfica: pureza de líneas y claridad de concepto estético, que continua después de tantos años, asombrando por su técnica y su modernidad.

La fotografía fue la profesión, el modo de vida de Bartolomé Ros durante la década de los años veinte. Precoz por necesidad, empezó a ejercerla a la edad de quince años, y en las imágenes que nos ha legado encontramos hoy no solamente una belleza profunda y una técnica depurada, sino todo un carácter.

Trabajó en Ceuta y la zona norte de Marruecos y sus fotos fueron publicadas en las revistas y periódicos más importantes de la época. Fue también fotógrafo colaborador de la National Geographic Society de Washington.

Antes de cumplir la mayoría de edad entabló relaciones comerciales con la firma alemana AGFA, desarrollando desde entonces, una actividad comercial que le ha sobrevivido. En las ciudades marroquíes donde se estableció, su nombre comercial fue CASA ROS, al igual que en Ceuta y en Melilla.

¿Podemos imaginar las dificultades que entrañaba el trabajo de aquellos primeros fotógrafos?. Quizás, para comprenderlos un poco, haría falta viajar con ellos, como en otros tiempos, a través de caminos de tierra, a lomos de herradura, casi furtivamente, llegar allí donde todas las distancias resultan inútiles, allí donde conviven, en un sorprendente caos, culturas y sentimientos.

Porque todo pensamiento que al trabajo de aquellos precursores del retrato, de la instantánea o del reportaje de actualidad, se refiera, ha de ser colocado necesariamente en otra dimensión fotográfica. En un tiempo y en un lugar ya muy alejados de nuestra realidad. Pero también inmersos en unos medios técnicos a años luz de los actuales, para los que parece, que no existen barreras.

Pero ayer, como hoy, la primera cualidad que se debe pretender de un fotógrafo es que vea donde los demás se limitan a mirar. Y si, además, con su trabajo nos obliga a ver, en esa virtud encierra su mérito inmenso. Como ha escrito el historiador marroquí Mohammad Ibn Azzuz:

Del valor artístico de la obra fotográfica de Bartolomé Ros y Ros, es testimonio el hecho de que por Tetuán, entonces capital de Protectorado español en Marruecos, hubo muchos fotógrafos cuyos gabinetes alcanzaron cierto renombre; pero ninguno de ellos llegó a ser tan popular como el que tuvo Ros en la Avenida del Generalísimo - hoy de Mohamed V- y el laboratorio fotográfico que fundara en el Paseo de las Palmeras. Ambas fundaciones se conocían por el nombre de CASA ROS, que ha sido y continua siendo hoy día una verdadera institución, cuya contribución a la historia gráfica del norte de Marruecos, durante el Protectorado (1912-1956) sólo podrá ser conocida debidamente el día en que sea explotado convenientemente el fondo que encierra el Archivo Fotográfico de la Biblioteca General de Tetuán ².

Las fotos de Bartolomé Ros están siendo exhibidas desde 1993 y ya se han podido contemplar en España, en Ceuta, Madrid y Barcelona. También han recorrido las ciudades marroquíes de Tetuán, Tánger, Rabat, Fez y Casablanca, como exposición itinerante del Instituto Cervantes en Marruecos (noviembre 1996 - marzo 1997). Coincidiendo con el apogeo de la primavera, y dentro de los actos conmemorativos de la Semana del Libro (20-26 abril 1997) se exponen también sus fotografías en Melilla. Esta muestra coincide con la que se realiza en Londres (14-25 abril) bajo el título de «España: fotografías del laberinto», también organizada por el Instituto Cervantes.

La exposición fotográfica de Melilla muestra en expresión acertada del historiadador ceutí José Luis Gómez Barceló, a Bartolomé Ros como:

un africanista pleno, cuyos rasgos artísticos se manifiestan en los personalísimos encuadres y la belleza armoniosa de sus paisajes, pero que en su visión de Marruecos es auténtica, sin ambages, proporcionando una imagen realista y respetuosa, que huye tanto de los lujos orientales como de las miserias arrabaleras. Una perspectiva que podríamos denominar clásica de un país para el que, en su historia contemporánea, es ilustración y apoyatura gráfica imprescindible³.

Madrid, abril 1997

NOTAS

1. IBN AZZUZ HAKIM, Mohammad, «A modo de presentación». *Ibidem*, p. 8.
2. GÓMEZ BARCELÓ, José Luis, «A través de un objetivo». *Ibidem*, p.10.

BREVES APUNTES PARA EL RETRATO DE UNA ÉPOCA Y SU FOTÓGRAFO: BARTOLOMÉ ROS*

por FRANCISCO SARO GANDARILLAS

En pocas cosas se podrá estar más de acuerdo que en la demostrada infidelidad de la memoria. El tiempo inmisericorde borra día a día sus depósitos y los sustituye por nuevas vivencias que se amontonan en nuestro cerebro a la misma velocidad con que el mundo vertiginoso de hoy vuela hacia adelante. Así, aquellos recuerdos del pasado que, reverentemente, debíamos guardar en nuestra memoria histórica, terminan por no significar nada ante las demandas del presente y del futuro.

Hoy no hay tiempo para mirar hacia el pasado, sobre todo si el pasado se nos presenta en letra impresa, cuya cultura se encuentra en aparente baja ante el acoso de la cultura de lo visual. Para sintonizar con la demanda actual, es preciso, pues, que aprovechemos esa clara síntesis iconográfica que representa la fotografía, sin duda un espléndido vehículo para facilitar el acceso —el retorno— a lo que fue y hemos olvidado.

Hay personas que por una especie de *fatum* positivo, aciertan a encontrarse en lugares y momentos importantes, recogiendo del modo que mejor saben el hecho, la noticia, el acontecimiento, que quedan así guardados como legados para el futuro.

Una de esas personas fue Bartolomé Ros. Fotógrafo por devoción más que por profesión, su corto paso por este arte tan actual no fue impedimento para que nos dejara una admirable y sugestiva obra fotográfica, que, apreciada por sus contemporáneos, ha sufrido un largo e injusto olvido. Hoy se trata de rescatar lo que nunca se debió olvidar.

* * *

* Adaptado del artículo publicado por Francisco Saro Gandarillas en: *Memorias de ausencia: Bartolomé Ros, fotógrafo*. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Cooperación Cultural, Dirección Provincial de Ceuta, 1993, p. 21-30.

Editado en el catálogo fotográfico: *Bartolomé Ros (1906-1974). Retrato de un fotógrafo y su época*. Melilla: Servicio de Publicaciones, 1997, p. 9-13

Ceuta y Marruecos, Marruecos y Ceuta, dos temas sugestivos que Bartolomé Ros trata con el cuidado del amoroso admirador de estas tierras separadas por inevitables fronteras, pero que un día tuvieron un protagonismo a dúo, cuando los pasos de España sonaron en tierras magrebíes, primero con bélica determinación, regándose las tierras con exceso de sangre de ambos pueblos; más tarde, con andadura fraternal traída por un cabal conocimiento mutuo de sentimientos y esperanzas.

El conjunto fotográfico que se presenta incluye básicamente el período comprendido entre los años 1925 a 1930, es decir, los últimos años de intervención activa militar en Marruecos y primeros años de Protectorado efectivo, período crucial en la breve historia hispanomarroquí y que marca el ecuador entre dos conceptos diferentes de entender la intervención española en lo que allá, en su día, se llamó con eufemismo generalmente admitido, el *problema de Marruecos*. Problema, en el que Ceuta, igual que su hermana Melilla en la zona oriental, tuvo un protagonismo esencial, hasta el extremo que, de no haber existido ambas, muy distintos hubiesen sido los acontecimientos en la parte sur del Estrecho.

* * *

Entre los objetivos más señalados del fotógrafo destaca la acogedora, la risueña Ceuta que, es punto de atención principal de la cámara de Bartolomé Ros. También, como no podía ser menos, en el tiempo y las circunstancias reinantes, la sombra del tema militar envuelve, aun sin querer, toda la obra de Ros. No podemos olvidar que nos encontramos —en 1925— en pleno proceso de intervención para acabar definitivamente con la «pesadilla» de Marruecos. Tras años de indefinición, de trágicas dudas, de acción e inacción, de gobiernos sin voluntad, incapaces de dar una solución al complejo problema, sin entrar de lleno en él, pero medrosos de salirse, un tejer y destejer que no produjo más que sangre inútilmente vertida por ambos lados.

Los temibles y terribles combates en suelo marroquí habrían de dejar secuelas importantes; definitivas, sin duda. Entre ellas, una indisimulada desconfianza en la clase política por parte de muchos de los militares que más se distinguieron en los campos africanos, resentidos por la falta de decisión para encarar y resolver, sin vacilaciones ni componendas que nada tenían que ver con la eficacia en el campo militar.

Nada extraño tampoco que acogieran con visible agrado el golpe de estado sin sorpresa del general Primo de Rivera en 1923. No sin reticencias ante sus primeras vacilaciones, pero con franca adhesión posterior vista la decisión del general, dos años más tarde, de resolver de una vez por todas el inacabable contencioso armado hispanomarroquí que tantos recursos económicos y, sobre todo, tanta sangre habían costado a nuestra mermada nación, llegada sin pulso de los últimos avatares de las civiles guerras de Cuba y Filipinas.

Primo de Rivera encaró —y resolvió— un problema que tampoco contaba con la opinión pública española, opinión poco proclive a lo que entendía como una aventura injustificada.

En los albores del siglo XX, Marruecos era, junto con Etiopía, uno de los últimos puntos del continente africano no sometidos al imperio de alguna de las grandes potencias colonialistas. Y lo era gracias a estar en el punto central de los intereses de Inglaterra, Francia, Alemania y España, todas ellas aspirantes a colocarse en un plano de pri-

macía dentro del país magrebí. El *statu quo*, mantenido a duras penas durante la segunda mitad del siglo XIX, quebró ante el acoso de Francia, en Argelia, desde 1830, para quien Marruecos era prolongación natural de su territorio colonial. España no quiso quedar fuera del reparto y gracias a los buenos oficios de Inglaterra, que no deseaba tener frente a Gibraltar a los ambiciosos franceses, participó en la ceremonia de terminar con la ficticia independencia del país magrebí, adjudicándose lo que con acierto indudable se llamó el *hueso marroquí*. Entre 1909, año de la llamada Guerra del Rif, y 1927, en que oficialmente acaba el conflicto armado, los campos de Marruecos son escenarios de una cruel y prolongada contienda cuyos protagonistas harían que sus consecuencias se prolongaran mucho más allá de su espacio temporal, incidiendo en la vida política española durante la Guerra Civil y el período posterior.

Primo de Rivera, Sanjurjo, Berenguer, Goded, Millán Astray, Gómez Jordana, Burguete, Franco, Sanz de Larín, Saro, Varela..., todos ellos protagonistas esperados en la obra gráfica de Bartolomé Ros.

Tercio, Regulares y Regimiento nº 60, constituyen tres temas obligados en la obra de Bartolomé Ros, por su especial protagonismo en las campañas y por su vinculación a la ciudad de Ceuta, a cuyo nombre van asociados durante el largo período en que conservan su vigencia activa, sufriendo los inevitables cambios que el paso del tiempo aconsejan.

Ceuta, y detrás, como telón de fondo y escenario, Marruecos, donde no sólo se ha escenificado una larga guerra, sino también donde hay un pueblo que vive y labora bajo pautas sociales y culturales muy distintas, pero que impresionan viva y gratamente a quienes se preocupan por entenderlo

* * *

Cuesta poco entender que a Bartolomé Ros le ha subyugado el peculiar estilo de vida del marroquí norteño. La selección de sus trabajos que se presenta ofrece buen indicio de ello.

Rincones del Tetuán secular, la devoción de los montañeses que bajan hasta la ciudad en días de zoco, etc., son estampas a las que no es preciso poner fecha porque no han variado durante siglos. Medina de Tetuán, prácticamente igual que cuando Sidi Mandri restauró la decaída ciudad tanto tiempo atrás, con sus *bakalitos*, que sirven de muestra general a los de todas las medinas de Marruecos. El santuario de Xauen, de sobriedad sobrecogedora. El exterior de las casas, sin ventanas, rasgo común en todo el país, ocultando en numerosas ocasiones interiores de riqueza insospechada. En efecto, en Marruecos solamente se aprecian rasgos artísticos externos en puertas, minaretes y fuentes. El resto del arte y la artesanía queda para lo recóndito de la vivienda, siempre en privado.

La pintoresca imagen del aguador de Alcazarquivir o la ya en desuso vestimenta del yebalí. Todas ellas son escenas intemporales. Pequeñas muestras de un mundo desconocido antes del Protectorado y que aún está hoy, para muchos, pendiente de descubrir a poco que se despojen de tópicos y prejuicios.

* * *

Un mundo reclamante y acogedor que atrajo numerosos visitantes, después de la pacificación, deseosos de impregnarse de un cálido ambiente oriental a las puertas mismas de Europa. Personas sin significación especial en su mayoría, y personajes relevantes de la política, la milicia, la nobleza o la realeza, como la Infanta Doña María Luisa, el Infante Don Jaime de Borbón, o la Reina María de Rumanía, cuyos pasos recoge Ros en reportajes de enorme interés.

Pero entre todos los ilustres visitantes del territorio destacan, sin duda, los reyes de España, Alfonso XIII y Victoria Eugenia de Battenberg, con su amplia gira por toda la zona, incluidas, por supuesto, las ciudades de Ceuta y Melilla. Colofón adecuado a la pacificación de todo el territorio.

El 5 de octubre de 1927 desembarcaban del acorazado *Jaime I* en el puerto de Ceuta, siendo recibidos entre el entusiasmo generalizado de una ciudad engalanada para tan exclusiva ocasión.

No era la primera vez que el rey de España visitaba el norte de África, pues en dos ocasiones anteriores había visitado Melilla (en 1904 y 1911), haciendo un corto recorrido en la segunda ocasión por la zona oriental de Marruecos ocupada por nuestras tropas durante la Guerra del Rif.

Pero en esta ocasión había algo más solemne que celebrar: el fin de dieciocho años de combate y, como consecuencia, el fin de una pesadilla a la que no se había vislumbrado una conclusión hasta dos años antes. Oficialmente, la campaña terminaba el 10 de julio de 1927, y tres meses más tarde llegaban los reyes para refrendar su final.

Con ellos llegaba Primo de Rivera, Marqués de Estella, jefe del Gobierno desde su golpe de estado en 1923, el ministro de la Guerra, general O'Donnell, Duque de Tetuán, descendiente de quien proclamó y dirigió la campaña que lleva el nombre de la ciudad marroquí en 1860; el general Sanjurjo, Marqués del Rif, a la sazón Alto Comisario, que en 1925 dirigió el desembarco de Alhucemas, principio del fin de la guerra; el general Gómez-Jordana Souza, Conde de Jordana, Director General de Marruecos y Colonias, presente en el estado mayor de casi todas las grandes operaciones en la zona desde sus inicios.

Terminado el protocolo de llegada, los reyes se desplazaron a Dar Riffien, campamento central de la Legión, donde se entregó una bandera donada por la reina a la unidad que es recogida por el jefe del Tercio, el Coronel Sanz de Larin, y se impuso la Gran Cruz de San Fernando al general Sanjurjo. En la ceremonia se encontraba presente el Jalifa de la zona Muley Hassán y el gobierno jalifiano.

Al día siguiente, los reyes visitaron Tetuán, capital del Protectorado español, recorriendo las posiciones de Ben Karrich y el Fondak de Ain Yedida cercanas a la ciudad. Más tarde, Sus Majestades fueron cumplimentados en Ceuta en medio de una gran expectación. El día 7, tras una breve visita al nuevo poblado de Villa Sanjurjo e isla de Alhucemas, los reyes salieron con dirección a Melilla, donde fueron objeto de una entusiasta acogida. Fueron recibidos por las autoridades al pie de la escalinata del muelle Villanueva y entre los diversos actos realizados destacan el solemne tedeum en la iglesia del Sagrado Corazón, la recepción general en el Salón del Trono del Palacio de la Alta Comisaría, la verbena en el Parque Hernández y la inauguración oficial del curso académico en la Escuela General Técnica. Visitaron igualmente las posiciones más conocidas por los acontecimientos del año 1921, como Annual, Igueriben y Monte Arruit, donde los reyes rezaron ante el mausoleo de las víctimas y recibieron el home-

naje de más de doce mil cabileños, según recoge *El Telegrama del Rif* de 9 de octubre de 1927, dando fin a la visita y comenzando, con ella, una nueva etapa en las relaciones entre España y Marruecos.

Recoge Ros, en fotografías espléndidas, todos los temas que sucintamente hemos mencionado en líneas anteriores. El trabajo gráfico que se resume en esta muestra constituye un bloque inédito que forzosamente ha de servir de fondo documental para el futuro. Su publicación es un acierto indudable, siendo el mejor homenaje a rendir a un hombre, Bartolomé Ros, que supo combinar de forma exquisita el arte fotográfico y el documento gráfico.

CATÁLOGO ACTUALIZADO DEL SERVICIO DE PUBLICACIONES

I. ÍNDICE DE COLECCIONES

ABIERTA

AUDIOVISUALES

BIBLIOTECA DE MELILLA, LA

CATÁLOGOS

ENSAYOS MELILLENSES

HISTORIA DE MELILLA

LIBROS DE LA LUDOTECA

OBRAS FUERA DE COLECCIÓN

PUBLICACIONES OFICIALES

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

TEXTOS MEDITERRÁNEOS

V CENTENARIO

ZAGUÁN DE ÁFRICA

II. COLECCIONES

265

Colección «Abierta»

[1A]

Nº 1 RUIZ PEINADO, F. *Iniciación al pirograbado*.

En el aprendizaje del pirograbado se persiguen objetivos sencillos: comprender las posibilidades de la imagen como elemento de representación de ideas, sentimientos y vivencias de forma personal y autónoma, en una situación íntima de comunicación; utilizar el conocimiento de los elementos plásticos básicos de esta técnica en el análisis de la producción, propia y ajena.

ISBN. 84-87291-42-2 1994, rúst.; 41 p.: il.; 24 cm.; 600 pta.

Colección «Audiovisuales»

[1AV]

Nº 1 MELILLA *puerta de África: donde empieza la aventura*

En este vídeo se recogen distintas panorámicas de la ciudad y del quehacer diario de sus gentes, mostrando la perfecta simbiosis de culturas y costumbres entre los habitantes de Melilla.

1992; 19 cm.; 1 videocaset (VHS); (13 min.) Agotado

Colección «La Biblioteca de Melilla»

[1BM]

Nº 1 CARCAÑO MÁS, F. *La hija de Marte (novela)*.

La Hija de Marte es una novela, invariablemente de corte argumental. Editada en 1930, pretende ser un recorrido por la Melilla de principios de siglo, abarcando un tercio del mismo, precisamente el de más relieve dentro del periplo melillense. El mayor valor del libro consiste precisamente, y no es poco, en la descripción de la ciudad y de sus gentes.

ISBN. 84-87291-90-2 1997, rúst.; 332 p.: il. bl. y n.; 21 cm. 2ª ed.; 1.200 pta.

[2BM]

Nº 2 BERENGUER, J. *Melilla, la codiciada. Los buscadores del pan*.

Esta novela explica el desenvolvimiento de la ciudad en torno a los hechos acaecidos en 1921 conocidos como el derrumbamiento de la Comandancia de Melilla, y que en su

momento tuvieron una repercusión no sólo nacional, sino internacional, por las fuerzas implicadas y los nuevos planteamientos que de estos conflictos surgirían en el tema de Marruecos.

ISBN. 84-87291-89-9 1997, rúst.; 220 p.: il., [32] p. de fot. bl. y n. 2ª ed.; 1.200 pta.

[3BM]

Nº 3 SENDER, R. J. *Cabrerizas altas; Arabescos; Impresiones del carnet de un soldado.*

La edición que presentamos de la novela de Ramón J. Sender, *Cabrerizas Altas*, corresponde a un relato novelado, que se incluye en la narración ambiental diseñada por Sender bajo el título de *Crónica del Alba*. Es un relato significativo porque en él late la tragedia de la España de los años veinte, vista a través de la especial lupa de un soldado de Marruecos. Su llegada a esta ciudad, como alférez de complemento, le convierte en observador privilegiado de las secuelas generadas en Melilla, y su entorno por el denominado Desastre de Annual.

ISBN. 84-87291-05-8 1990, rúst.; 249 p.: [31] p. de fot. bl. y n.; 21 cm. Agotado.

[4BM]

Nº 4 CARCAÑO MÁZ, F. *Melilla, Rifeñerías. Las plazas menores de África: Peñón de Vélez, Alhucemas, Chafarinas.*

En los artículos del ingeniero militar Carcaño, tanto los de *Melilla, Rifeñerías*, como los publicados con posterioridad en *Las Plazas Menores de África*, se denota un optimismo aludido por el propio autor al confesarse «un periodista soñador, visionario y optimista», ilusionado por el incipiente colonialismo español en Marruecos.

ISBN. 84-87291-19-8 1991, rúst.; 321 p.; grab.; 21 cm. Agotado.

[5BM]

Nº 5 FERNÁNDEZ DE CUEVAS, T. *Melilla, recuerdos de mi estancia (1902-1906). Impresiones africanas de un capitán de infantería.*

El autor queda asombrado por las visiones motivadoras deparadas tras su llegada a Melilla. De esta insólita ciudad se alimentan las impresiones africanas del capitán Fernández de Cuevas, desde la original óptica de los años 1902 y 1906, matizadas por los colores africanistas y el eurocentrismo dominante a principios de siglo. Libros como éste, son muestra de una literatura fértil, plena de datos sobre una ciudad y su frontera, apenas entendida.

ISBN. 84-87291-23-6 1992, rúst.; 162 p.; 1 map. pleg.; fot. bl. y n.; 21 cm. Agotado.

[6BM]

Nº 6 DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, C. *Melillerías: paseos por la historia de Melilla (s. XV a XX)*.

Uno de los motivos que le llevaron a escribir a este cronista no oficial de la Ciudad era resaltar lo que él consideraba una constante histórica de Melilla: su españolidad. También le atraía la actuación del ejército, institución a la que siempre admiró y a la que dedicó buena parte de las *Melillerías*. Tres períodos de la historia de Melilla son los más trabajados por Constantino Domínguez: los primeros años de su ocupación; los siglos XVIII y XIX y las Campañas de Marruecos.

ISBN 84-87291-35-X 1993, rúst.; 432 p.; fot. bl. y n.; 21 cm. Agotado.

[7BM]

Nº 7 RUIZ ALBÉNIZ, V., «El Tebib Arrumi». *España en el Rif (1908-1921)*.

Un libro escrito en doce días, como confiesa el propio autor, no deja de ser un libro apresurado, pero la premura queda justificada por las circunstancias en que se escribe, cuando España queda sacudida por las noticias del Desastre de Annual. Su objetivo era escribir un libro que sirviera de «guía espiritual» y algo sentimental del español ante el problema de Marruecos. Víctor Ruiz Albéniz escribe con el «estilo febril del periodista», un libro que clasifica de «carácter popular». Edición facsímil.

ISBN. 84-87291-39-2 1994 rúst.; 332 p.; fot. bl. y n.; 21 cm. Agotado.

[8BM]

Nº 8 HART, D.M. (Ed.). *Emilio Blanco Izaga: Coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos*.

Emilio Blanco Izaga, es autor de una obra etnográfica injustamente desconocida, que representaba un modelo de intervención militar en Marruecos que respetaba la identidad cultural rifeña y reivindicaba el sustrato de una civilización común bereber, de mayor extensión que el propio núcleo rifeño. Todo ello sin perder de vista un rasgo característico de la personalidad de Blanco, su ironía y fino sentido del humor, que le daban al autor capacidad de analizar objetivamente los hechos que a diario, observaba en «su» Rif. En el libro se incluyen los principales trabajos etnográficos de Blanco, comentados por el antropólogo David M. Hart, destacando la edición facsímil de la *Ley Rifeña*. Obra en coedición con la UNED-Melilla.

ISBN. 84-87291-45-7 1995, rúst.; 471 p.; fot. bl. y n.; 21 cm. 1.500 pta.

[9BM]

Nº 9 SARO GANDARILLAS, F. *Estudios melillenses: notas sobre urbanismo, historia y sociedad en Melilla*.

Este libro recoge una selección de artículos, en prensa y publicaciones especializadas, y de conferencias, comunicaciones a congresos, seminarios, cursos, etc.

La pasión por la Historia de Melilla define una de las coordenadas de la trayectoria de un hombre cosido a la ciudad mediterránea a la que ayudó a descubrirse científicamente. Melilla ejerce una fascinación especial en el peninsular que la visita, esté o no dotado de una cierta sensibilidad histórica: porque la historia le entra por los ojos, desde el recinto amurallado -proyección y símbolo de una hora cenital de España- hasta el encanto de la ciudad nueva, reflejo de una metrópoli que vivía el regeneracionismo de comienzos de nuestro siglo. Obra en coedición con la UNED - Melilla.

ISBN. 84-87291-57-0 1993, rúst.; 827 p.; fot. bl. y n.; 21 cm. 1.500 pta.

[10BM]

Nº 10 VELLÉS, J. *Melilla, la bien guardada. Notas y dibujos para la restauración de sus murallas (1988-1997)*.

Este libro es un relato (1988-1997) del trabajo de Vellés y agregados para la restauración y reconstrucción de las murallas de Melilla, desde las primeras gestiones para obtener los permisos pertinentes y acceder a los archivos, hasta los viajes en pos de las piedras en las canteras de Marruecos. Refiriéndose también a entidades, empresas y personas que promovieron e hicieron realidad la arquitectura de poliorcetas o maestros de obras: arte colectivo, huella de la historia. Multitud de dibujos, acuarelas, óleos y planos ilustran esta obra aportándole un singular atractivo. Obra en coedición con la UNED - MELILLA

ISBN. 84-87291-93-7 1997, rúst.; 171 p.; il. col. y bl. y n.; 22 cm. 1.800 pta.

Colección «Catálogos»

[1CT]

MORENO MARTÍN, F.; MOGA ROMERO, V. *Barakat: paseos por Guelaya y Rif (Marruecos, 1989)*

Es una exposición fotográfica inusual en Melilla. Estructurada en cuatro paneles imaginarios («La baraka de la inocencia», «La baraka del marabut», «Baraka de la sal» y «Baraka del color de los días») recoge la mirada llena de sensibilidad del fotógrafo melillense Francisco Moreno.

1993, rúst.; 28 p.; fot. col.; 28 cm. Edición no venal

[2CT]

AYUSO, Ch.; GÓMEZ DE LIAÑO, I.; ROVIRA, P. *Chiti Ayuso: 1990-1993. Cuadernos de viajes.*

Chiti nos entrega instantáneas pictóricas hechas con precisión e inmediatez, pero también como si su viaje oriental fuese un cuento, o una historieta gráfica, cuyo mayor encanto consiste en la fidelidad a la impresión, que se niega a ser algo más - y algo menos- de lo que es: un boceto fresco y rápido como el vértigo.

1993, rúst.; 20 p.: lám col. y bl. y n.; 17 cm. Edición no venal

[3CT]

MANCHÓN, V.; MOGA ROMERO, V.; MORILLAS, E.; DÍEZ SÁNCHEZ, J. *Victorio Manchón. 1952-1969. Cuaderno retrospectivo.*

La exposición es fundamentalmente un muestrario hasta ahora inédito, de los años juveniles del pintor. Con ella se pretende mostrar la enorme evolución de un artista y enseñar a los niños y jóvenes melillenses de hoy, las posibilidades del arte y cómo el pintor «nace y se hace» a la vez.

1994, rúst. 28 p.; lám. y fot. col. bl. y n.; 17 cm Edición no venal

[4CT]

RODRÍGUEZ IGLESIAS, C.; LEÓN, E.; MORILLAS, E.; BENGUIGUI, S. *Memorial Carlos Rodríguez Iglesias.*

Nos encontramos ante un estilo difícil de entender ya que la gama de colores que recoge no resulta atractiva a primera vista. De entre las tinieblas y penumbras de sus pinturas se genera una luz distinta, fugaz, que nace y muere dentro del espacio reducido del lienzo. El pintor a lo largo de su trayectoria va usando diferentes técnicas y tocando estilos diversos, como queriendo encontrar aquel que refleje mejor su pensamiento.

1995, rúst.; 40 p.; lám. fot. col. y bl. y n.; 17 cm. Edición no venal

[5CT]

ROMERO, I.; DÍEZ SÁNCHEZ, J. *Isidro Romero (1906-1987). Melilla: bocetos iluminados.*

Los dibujos, croquis y escritos del que fuera retocador e iluminador de Foto Gómez, Isidro Romero Blanco, con sus luces y sus sombras, constituyen un valioso patrimonio que enriquece nuestras raíces culturales y la memoria colectiva de los melillenses.

1996, rúst.; 31 p.; lám. col., 17 cm. Edición no venal

[6CT]

ROS, B.; ROS AMADOR, R.; SARO GANDARILLAS, F. *Bartolomé Ros (1906-1974): retrato de un fotógrafo y su época.*

La fotografía fue la profesión, el modo de vida de Bartolomé Ros durante la época de los años veinte. Precoz por necesidad, empezó a ejercerla a la edad de quince años, y en las imágenes que nos ha legado encontramos hoy no solamente una belleza profunda y una técnica depurada, sino todo un carácter.

1997, rúst.; 38 p.: fot. bl. y n.; 24 cm. Edición no venal

[7 CT] y [8 CT]

COMPANY, M. *Company, fotógrafo. Melilla, 1893.*

Manuel Company fue el más célebre fotógrafo español de finales del siglo pasado, fallecido en 1910.

En un año tan emblemático para Melilla como fue 1893, se trasladó a esta ciudad para seguir tan de cerca la denominada «Guerra de Margallo».

Escenas castrenses y algunas de la propia contienda, fueron plasmadas por la cámara de este gran profesional. Muchas de estas fotografías serían publicadas posteriormente en revistas como «La Ilustración Nacional» o «Blanco y Negro», donde tuvieron una gran difusión.

Edición Facsímil conmemorativa de la Semana del Libro en Melilla (20-26 de Abril de 1997).(Cuadernos 1º y 3º)

D. L. ML - 11,12 / 1997 (cuaderno 1º,3º) 9,5 x 12,5 cm.; 12 fot. bl. y n. despl.
Edición no venal

Colección «Ensayos Melillenses»

[1EM]

Nº1 GONZÁLEZ LAS, C. *El español en Melilla: fonética y fonología.*

Nunca hasta ahora se había abordado con cierta amplitud el estudio del español hablado en Melilla, por lo que este trabajo de investigación ha de ser primeramente valorado por su original aportación a un campo ignoto. Desde la fonética y la fonología, estudia el carácter andaluz meridional del español hablado en la ciudad de Melilla. Las peculiaridades del lenguaje melillense en permanente contacto con otras lenguas, y especialmente la *tamazight*, comunmente denominada *sherja* o *shelja*, abren un amplio abanico de posibilidades meramente apuntadas en este libro.

ISBN. 84-87291-13-9 1991, rúst.; 124 p.; 24 cm. 600 pta.

[2EM]

Nº 2 GONZÁLEZ GARCÍA, J. A. *La flora marina del litoral próximo a Melilla.*

Este estudio comprende aquellas algas que responden al concepto de macrofitobentos marinos, expresión algo ambigua pero que podemos caracterizar como referida a organismos marinos fotosintetizadores, fijos al sustrato y, generalmente, pluricelulares, si bien algunos de ellos sólo puedan ser observados y, por tanto, determinados con la ayuda del microscopio.

ISBN. 84-87291-41-4 1994, rúst.; 212 p.: il.; fot. col.; 24 cm. 1.200 pta.

[3EM]

Nº 3 ROSEMBERG, G. *Alas de tigre, dientes de paloma: La articulación de la mitología griega y la tradición áraboandaluza en tres obras de Antonio Abad.*

Gran conocedora de la poesía de nuestro país, concreta sus investigaciones en la producción y los caracteres de la obra del poeta melillense Antonio Abad, al que considera uno de los mayores representantes de la tradición árabo andaluza. La expresión del poeta, sus ecos, sus vibraciones entre ruinas levantadas y paisajes descubiertos, las nostalgias de lejanas islas griegas y las huellas de los beduinos en los mares infinitos del desierto. Encontrar, ordenar, analizar y gozar estos elementos en la obra de Antonio Abad es el propósito del ensayo.

ISBN. 84-87291-56-2 1995, rúst.; 189 p.; fot. bl. y n.; 24 cm. 800 pta.

[4EM]

Nº 4 BUENO DEL CAMPO, I.; GONZÁLEZ GARCÍA, J. A. *Guía marina de la región de Melilla.*

Este libro compagina dos vertientes: la científica, con un estudio exhaustivo de la flora y fauna marinas litorales de la región próxima a Melilla, utilizando tanto en el aspecto material como humano un conjunto de recursos y metodologías totalmente cualificados para ello, y la didáctica, por el enfoque eminentemente pedagógico que lo soporta y que le proporciona categoría de material didáctico utilizable en los diversos ámbitos de la enseñanza.

ISBN. 84-87291-69-4 1996, cart., 276 p.; fot. col.; 24 cm. 4.000 pta.

[5EM]

Nº 5 ARROYO GONZÁLEZ, R. *Encuentro de culturas en el sistema educativo de Melilla: Hacia un currículum intercultural.*

La evidencia de una realidad social y por ende escolar teñida por el pluralismo cultural,

exige modos de actuación acordes con los esquemas perceptivos de esta realidad, distinta a cualquier otra y difícil de pensar si no es inmerso en sus circunstancias y personajes. Es un mundo de conflictividad y coexistencia en continuos intentos por aprehender, asimilar o integrar al otro. En un contexto, claramente multicultural que define la ciudad de Melilla, es en el que se desenvuelve la labor investigadora y docente de la autora de esta obra.

ISBN. 84-87291-85-6 1997 Próxima aparición

Colección «Historia de Melilla»

[1HM]

Nº 1 BRAVO NIETO, A.; SÁEZ CAZORLA, J. M. *Melilla en el siglo XVI a través de sus fortificaciones.*

Este ensayo ofrece al lector interesado no sólo una visión panorámica de la poliercética –arte de la fortificación– de Melilla en el siglo XVI, sino que profundiza en las causas, condicionantes y efectos de la presencia de una Plaza fortificada, englobada en el organigrama de las relaciones internacionales de España en el inicio de la era moderna. Todo ello a través de la descripción de los recintos, las obras de fortificación, como parte «del complejo entramado de equilibrios y relaciones en el mundo mediterráneo».

ISBN. 84-505-7775-X 1988, rúst.; 161 p.: il., fot. col.; 25 cm. Agotado

[2HM]

Nº 2 GOZALBES CRAVIOTO, E. *La ciudad antigua de Rusadir, aportaciones a la historia de Melilla en la antigüedad.*

Las enormes carencias de hechos arqueológicos datados, investigados y contextualizados, no impiden abordar la historia de la ciudad profundizando en la aportación de las fuentes literarias. Esta es la parte más completa del presente ensayo, estudiando nuevas fuentes e interpretando las conocidas, actualizándolas y mostrando la inserción de la Melilla mediterránea en el espacio ecuménico de los flujos históricos del Mare Nostrum. De este modo el autor nos propone navegar, a través del mar de la historia, entre los puertos de la Rusadir fenicia y la Melilla medieval.

ISBN. 84-87291-12-0 1991, rúst.; 183 p.: il.; fot. col. y bl. y n.; 25 cm. Agotado

[3HM]

Nº3 FONTENLA BALLESTA, S. *Tesorillo de dirhems de tradición almohade procedente de Melilla.*

El hallazgo de un tesoro de monedas medievales de plata, en la región de Melilla,

supone una constatación más del intenso flujo de relaciones existentes en el período medieval entre las dos orillas del Mar Mediterráneo. La clasificación de las setecientas ochenta y nueve monedas, que integran el tesoro, junto al estudio metrológico y su catalogación aportan una base documental de primera magnitud para un período histórico no demasiado conocido.

ISBN. 84-87291-24-1 1993, rúst.; 83 p.; lám. col.; 25 cm. 600 pta.

[4HM]

Nº 4 ESTRADA Y PAREDES, J.A. de; MOGA ROMERO, V. (Ed.) *Población general de España: Sus reinos y provincias, ciudades, villas y pueblos, islas adyacentes Y presidios de África.*

La edición facsímil de esta obra, publicada en coedición con la Biblioteca Nacional de Madrid corresponde a la última de las tres ediciones conocidas, publicada en Madrid, en la Imprenta de Andrés Ramírez, en dos volúmenes, el año 1768. La primera edición apareció en Madrid, en la Imprenta del Mercurio, en tres volúmenes, en el año 1747, bajo el título de *Población General de España, historia chronológica, sus tropheos, blasones y conquistas heroicas, descripciones y sucesos que la adornan, en que se incluyen las islas adjacentes y Presidios de África.* Puede considerarse una obra truncada ya que Estrada planeaba publicar un volumen dedicado a la «Genealogía, sucesión real y catálogo de España», pero que no vio la luz pública.

ISBN. 84-87291-48-1/51-1 (O.C.) 1995, cart./rúst.; 2 V. (499, 608 p.); 25 cm. 4.000 pta.

[5HM]

Nº 5 BRAVO NIETO, A. *La construcción de una ciudad europea en el contexto norteafricano.*

El proceso de ampliación de la ciudad extramuros del entrañable «Pueblo», la planificación del espacio tan condicionado por las «zonas polémicas», se estudian en su propia realidad, desde la estructura militar a los diferentes planes y proyectos de urbanización. El acercamiento a los autores de la ciudad, los ingenieros y arquitectos que la construyeron, constituye una investigación en muchos casos inédita, que ha permitido un conocimiento pormenorizado de la arquitectura en conexión con la procedencia, formación y destino de estos autores. En el estudio de las tipologías, las circunstancias de Melilla influyen poderosamente denotando un notable enriquecimiento en el período analizado (casi un siglo entre la mediación del XIX y el XX). Obra publicada en coedición con la Universidad de Málaga.

ISBN. 84-87291-68-6/67-8 1996, cart./rúst.; 700 p.; fot. bl. y n.; 25 cm. 4.000/3.000 pta.

[6HM]

Nº 6 BRAVO NIETO, A. *La ciudad de Melilla y sus autores: Diccionario biográfico de*

arquitectos e ingenieros (finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX).

Uno de los principales valores de la ciudad de Melilla, el que sin duda la dota de mayor universalidad es la belleza de su trazado urbano y la monumentalidad de su arquitectura. Este diccionario que sobre los ingenieros militares y civiles, arquitectos, maestros de obras y constructores de Melilla ha escrito Antonio Bravo Nieto no sólo viene a colmar una laguna bibliográfica existente sino que también contribuye a que se conozca mejor y de una manera más certera. Una ciudad tan singular como es Melilla, la antigua plaza fuerte y hoy metrópoli moderna de la costa norteafricana.

Ganador del «Primer Premio del Concurso de Monografías 'MELILLA, HISTORIA Y CULTURA (1996)'»

ISBN. 84-87291-81-3/94-5 1997 rt/ct., 211 p.; fot. bl. y n.; plan.; 24 cm. + 1 carp. de 14 plan. 2.000/3.000 pta.

[7HM]

Nº 7 DÍEZ SÁNCHEZ, J. *Melilla y el mundo de la imagen: aproximación a la fotografía, cine y televisión.*

Un tema tan complejo como el mundo de la imagen en sus tres principales vertientes: fotografía, cine y televisión, es el elegido por este autor para escudriñar en una parte de la historia de Melilla hasta el momento inédita; aquellos cines de barrio, teatros, y estudios fotográficos, desaparecidos la gran mayoría de ellos, así como los corresponsales gráficos que nos visitaron, principalmente en el primer cuarto de este siglo, fueron destacados elementos en el devenir histórico de una ciudad como esta, que a pesar del esfuerzo de muchos, continua siendo la gran desconocida.

Ganador del «Accesit del Concurso de Monografías 'MELILLA, HISTORIA Y CULTURA (1996)'»

ISBN. 84-87291-80-5 1997, rúst.; 224p.; fot. col; 24 cm.

Colección «Libros de la Ludoteca»

[1LD]

Nº1 MOGA ROMERO, V. *Conocer el Parque Hernández: Album fotográfico (1902-1990)*

Es un libro-catálogo, que incluye ciento cuarenta y dos fotografías, concebido como soporte de la exposición fotográfica que, bajo el mismo título, se celebró en Melilla, en el mes de abril de 1990, para conmemorar el Día del Libro. Se ha querido, pues, rendir homenaje a la fotografía: como documento histórico de primera magnitud y también a la sociedad melillense de inicios del siglo XX, que hizo posible el nacimiento del más bello de los parques de la ciudad: el Parque Hernández.

ISBN. 84-87291-06-6 1990, rúst.; 82 p.; fot. bl. y n.; 30 cm. Agotado

Conocer el Parque Hernández.

Es una guía didáctica, editada en cuadernos independientes para cada uno de los ciclos: preescolar, inicial, medio y superior, con la pretensión de difundir el conocimiento de un importante aspecto de nuestra localidad: Melilla.

Así, y a través del planteamiento de actividades en torno a un diseño de visitas escolares al Parque Hernández, se intenta acercar al niño al conocimiento de un paisaje integrador. Nuestro parque motiva el descubrimiento de amplias parcelas de la Historia de Melilla, así como su evolución artística, su impronta urbanística y su impacto medioambiental.

Es una publicación del Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales (Universidad de Granada), del Centro de Profesores de Melilla y del Ayuntamiento de Melilla (Fundación Sociocultural - Biblioteca Pública Municipal), con la colaboración de la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de EGB de Melilla.

[2LD]

BURGOS OLIVARES, M.P.; CABO HERNÁNDEZ, J.M.; CANTO JIMÉNEZ, A. *Conocer el Parque Hernández: Guía de preescolar*

ISBN 84-87291-07-4 1990, 41 p.; 30 cm.; rúst. Agotado.

[3LD]

GUEVARA MARTÍNEZ, A.; NAVARRO RINCÓN, M.J.; TORTOSA PÉREZ, A. *Conocer el Parque Hernández: Guía ciclo inicial.*

ISBN 84-87291-08-2 1990, rúst. 30 p.; 30 cm. Agotado.

[4LD]

RAMOS GÓMEZ, I.; VIDA VERDÚ, M.Á. *Conocer el Parque Hernández: Guía del ciclo medio.*

ISBN 84-87291-09-0 1990, rúst. 28 p.: il.; 30 cm. Agotado.

[5LD]

PERPÉN RUEDA, A.; MOGA ROMERO, V.; CARO SÁNCHEZ, J.M. *Conocer el Parque Hernández: Guía ciclo superior.*

ISBN 84-87291-10-4 1990, 30 p.; rúst. 30 cm. Agotado.

Talleres en el Parque Hernández con el Colectivo Ecologista Guelaya.

Estos cuadernos editados por la Ludoteca Municipal, tienen como fundamento la iniciación y práctica de actividades de ecología y orientación dentro del Parque Hernández. Se trata de instrumentos que ayudarán a los alumnos a adquirir una mayor consciencia del lugar en el que viven.

[6LD]

CABO HERNÁNDEZ, J. M.; MORENO MARTOS, C. S.; MARTÍNEZ SALCEDO, G.
Taller de orientación en el Parque Hernández

D.L. ML-4 1993, 25 p.: il. Agotado.

[7LD]

CABO HERNÁNDEZ, J.M.; MORENO MARTOS, C.S.; MARTÍNEZ SALCEDO, G.
Taller de ecología en el Parque Hernández.

D. L. ML-5 1993, 36p.: il. Agotado.

[8LD]

GRANDA VERA, J.; DOMÍNGUEZ SAURA, R.; EL QUARIACHI ANAN, S. *Juegos populares de la cultura bereber (tamazigh)*

Este libro plantea como objetivo principal la recuperación de un repertorio variado de juegos motrices populares de la cultura *tamazight*, cuya presencia en la ciudad de Melilla es manifiesta y se imbrica en las coordenadas del diseño de una sociedad multicultural, tolerante y diversa. Así estos juegos son dados a conocer por primera vez, en un intento de construir materiales didácticos sobre juegos motrices y juegos cantados para su utilización como recurso didáctico en centros educativos e instituciones.

ISBN. 84-87291-46-5 1995, rúst. 99 p.: il. 600 pta.

[9LD]

LEÓN, E.; JIMÉNEZ, A.(IL.) *Caudales de alborozo. Poemas navideños para la infancia.*

«...Son caudales de alborozo, los paseos de Melilla, de ellos se alejó el llanto, todos cantan a María...». Así comienza uno de los poemas que componen esta obra. Con un lenguaje sencillo y ameno, dirigido especialmente a un público infantil, Encarna León nos acerca a la Navidad, realizando un breve recorrido por los barrios y las calles de esta ciudad de Melilla, y acercándose a entornos próximos a la misma, como el monte Gurugú. La obra está ilustrada con simpáticos dibujos de Amalia Jiménez.

D.L.: 29 / 1996 1996, 32 p.: principalmente il.; 24 cm.; 500 pta.

[10DL]

MARTÍNEZ DUARTE, M.; BRAVO NIETO, A. *Melilla la Vieja en su heráldica: Propuesta didáctica para el descubrimiento de la ciudad.*

Destaca en esta obra la originalidad de relacionar las Ciencias Sociales y la Educación Física en un centro de interés como es el conocimiento de la ciudad. Así se evita el reduccionismo de estudiar algo desde una única perspectiva y se obliga a trabajar en equipo a dos o más profesores de distintas disciplinas.

Todo ello está integrado dentro de una propuesta de enseñanza constructivista, en línea con los principios didácticos de la reforma de la enseñanza, que parte del conocimiento previo del alumno para ayudarlo en la construcción de su conocimiento hacia metas o zonas de desarrollo potenciales.

El conocimiento de la ciudad (Melilla la Vieja) va a permitir enseñar a los alumnos y alumnas (y, en general, a todo tipo de personas fuera del entorno del sistema educativo) buscar, observar, interpretar y sacar conclusiones sobre su mundo cercano; ellos serán los propios protagonistas de su aprendizaje, y además éste los capacitará para adquirir técnicas de trabajo en equipo y de autoformación.

ISBN. 84-87291-91-0 1997, rúst.; 78 p.; fot., lám.; 24 cm.; 1.500 pta.

«Obras Fuera de Colección»

[10F]

BRAVO NIETO, A.; MOGA ROMERO, V. *Melilla: Imágenes de su historia. (Álbum de cromos)*

El presente álbum está dirigido principalmente a grupos infantiles y juveniles. Setenta y tres cromos en color (fotografías, planos, dibujos, etc) son un elemento clave para realizar un interesante recorrido por la historia de Melilla. Textos e imágenes se unen en un todo armonioso para mostrar a quien lo tiene en sus manos la ciudad: sus edificios más relevantes, lugares de interés histórico, etc. Todo ello acompañado de un diccionario de términos para una mejor comprensión de lo que se expone.

ISBN. 84-87291-16-3 1991, rúst.; 36 p.: principalmente cromos; 30 cm.; 175 pta.

[20F]

BUENO CARRERAS, J. M. *Uniformes de las unidades militares de la Ciudad de Melilla.*

Una parte de la historia de Melilla, queda recogida en la edición de este libro que nos muestra la evolución de los uniformes militares, que en algún momento han estado vinculados con la ciudad.

Las breves pero cuidadas reseñas y la belleza de sus láminas justifican el interés que

se ha tenido en la publicación de esta obra. Este viaje en el tiempo comienza en una fecha importante para Melilla como es 1497, para finalizar en nuestros días.

ISBN. 84-404-4467-2 1989, rúst.; 120 p.; 62 lám.; 24 cm. 1.500 pta.

[3OF]

HEPTENER, P. *Melilla. (Puzzle)*

Seguramente es la primera vez que Melilla aparece en un puzzle (o rompecabezas) y, desde luego, es la primera vez que lo hace de una forma tan bella y tan original.

Este puzzle, que consta de 500 piezas troqueladas, reproduce el cuadro de la pintora melillense Pilar Heptener, realizado en 1991, y que contempla en el estilo artístico llamado naif una panorámica aérea de la ciudad de Melilla, plena de luz, armonía y belleza.

Pintado con mil detalles primorosos, este cuadro-puzzle resalta la estructura urbanística de Melilla, bañada por el intenso azul mediterráneo, y llena de edificios de gran interés artístico, donde destacan los elementos arquitectónicos de la Melilla Modernista, junto a los símbolos de la Melilla industrial, como el cargadero del mineral de la Compañía Española de Minas del Rif, y el propio puerto y el histórico recinto de Melilla la Vieja, «El Pueblo», con sus murallas y elementos de fortificación que se remontan a cinco siglos.

1991, 500 piezas; 37 x 50 cm. Agotado.

Publicaciones Oficiales de la Ciudad Autónoma de Melilla

[1PP]

Boletín Oficial de la Ciudad de Melilla

EDITA: Boletín Oficial de Melilla

ISSN: 1135-4011 Año I, nº 1 (mayo, 1927). Periodicidad semanal;
suscripción anual: 4.000 pta.

Publicaciones Periodicas de la Ciudad Autónoma de Melilla

El Vigía de Tierra: Revista de publicaciones.

EDITA: Archivo y Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte.

[2PP]

Nº 1. *EL VIGÍA DE TIERRA.*

ISSN. 1135-6995 AÑO 1, nº 1. (1995). Periodicidad semestral; 24 cm. 600 pta.

[3 PP]

Nº 2 - 3. *EL VIGÍA DE TIERRA.*

Monográfico «Mujer Tamazight y Fronteras Culturales»

ISSN. 1135-6995 AÑO 1, nº 2-3. (1996/1997). Periodicidad semestral; 24 cm.
1.200 pta.

Colección «Textos Mediterráneos»

[1TM]

Nº 1 GIL RUIZ, S. *El cañón del Gurugú. (Novela)*

No todos los personajes de esta historia son ficticios, tampoco el parecido con la realidad de los hechos narrados responde a la casualidad, sino que es el producto de una cuidada intención. Por más que pudiera parecerlo, esta novela tiene más de realidad que de ficción, si bien ésta última hace su aparición por necesidad inevitable de imbricar a los protagonistas en el desarrollo de unos acontecimientos tan crudos como reales, que sacudieron la vida de todos cuantos vivían en Melilla y sus alrededores, en aquel lejano verano de 1921.

ISBN. 84-87291-28-7 1992, rúst.; 621 p.; 21 cm. 1.500 pta.

[2TM]

Nº 2 GIL RUIZ, S. *La tierra entregada. (Novela)*

En muchos sentidos, 1955 fue un año límite para Melilla y Marruecos español; fue el punto de inflexión, la máxima tensión de la cuerda; el final de la escalada costosa y fatigante que dio a luz un mundo peculiar, atractivo y generoso. Dentro de la pobreza generalizada, de carencias a veces gravosas la gente era feliz, y la prueba es la nostalgia con que, todos sin excepción recuerdan aquella época.

ISBN. 84-87291-40-6 1994, rúst.; 656 p.; 21 cm. 1.500 pta.

[3TM]

Nº3 GIL RUIZ, S. *Jádir. (Novela)*

Con esta novela culmina la tercera entrega del tríptico literario sobre la ciudad de Meli-

lla, que inicia con *El Cañón del Gurugú* (1992) y prosigue con *La Tierra Entregada* (1994). *Jádir*, novela las vertientes escarpadas del paisaje mediterráneo de Cabo Tres Forcas, Charrani y Melilla, en los años actuales en un intenso relato literario que aporta numerosas claves sobre la historia de la ciudad

ISBN. 84-87291-54-6 1995, rúst.; 292 p.; 21 cm. 800 pta.

[4TM]

Nº 4 CABELLO, E. *La cazadora. (Novela)*

La autora desde muy joven conoce la problemática que gira alrededor de los inmigrantes marroquíes en España, surgiendo así su interés por la cultura árabe. Estas experiencias así como las adquiridas en sus múltiples viajes por países como Marruecos y Egipto, aparecen reflejadas en sus obras. *La Cazadora* fue seleccionada en el «IX Premio Heralde de Novela».

ISBN. 84-87291-55-4 1995, rúst.; 109 p.; 21 cm. 600 pta.

[5TM]

Nº 5 GÓMEZ NISA, P. *Digo amor.*

Sus primeros poemas nacieron al calor de aquella Melilla de los años cuarenta, en la mágica adolescencia del poeta. Esta ciudad y su entorno terminaron siendo exclusivamente sus motivaciones. De este modo fueron brotando los versos que luego agruparía en un proyectado poemario disperso en varias revistas. En todas sus poesías podemos apreciar, ciñéndonos sólo al siglo XX, manifiestas coincidencias con determinados poetas de la baja Andalucía, aunque éstas, en cierto modo, son semejanzas, muchas veces, no de forma y estilo, sino de espíritu. En la obra quedan patentes los gustos literarios de Pío Gómez Nisa por Pedro Salinas, el tan peculiar poeta del amor. La publicación va acompañada de *plquette* facsímil de la primera edición, del cuaderno *Tres Sonetos y una Variación* (Melilla, 1953).

ISBN. 84-87291-70-8 1996, rúst.; 80 p.; 24 cm. 700 pta.

[6TM]

Nº 6 PEÑA AGÜEROS, M.A. *Beirut: Historia de una ciudad plural.*

Hacer un intento por reconstruir la historia de la ciudad de Beirut, es hacer un intento por explicar, al tiempo que presentar, la historia del Líbano moderno tomando como referente una pequeña parte del país: su capital actual.

La historia de Beirut no ha formado parte de la historia del Líbano. Su historia es «otra». Pero en Oriente Próximo en general, y más concretamente en el caso del Líbano; ser «otro» no significa «no tener que ver con». La importancia que tiene un país como

Líbano, y Beirut como capital, para la política del momento en la zona es incuestionable.

ISBN. 84-87291-82-1 1996, rúst.; 165 p.; 21 cm. 700 pta.

[7TM]

Nº 7 SALGUEIRO, F. *Brazos en cruz.*

Francisco Salgueiro fue uno de los más esmerados poetas de las últimas décadas del siglo XX. Un escritor que sostuvo entre sus manos como maestro de la lírica, la peridola y el tintero de los grandes poetas de tradición andaluza, de sencillez - no de simplicidad- abierta con dolor, muy profunda, íntima y tenaz, más conflictiva en el corazón de quien, como él, la sintió y la padeció con entusiasmo. Un pensador que vivió en el Sur en el centro de su Universo y en lo Universal queriéndolo viejo y sabio, hondo compañero de sus noches.

ISBN. 84-87291-88-0 1997, rúst.; 121 p.; 24 cm. 1.000 pta.

[9TM]

Nº 9 ABAD, A. *Quebdani: El cerco de la estirpe.*

Obra en coedición con Ediciones 29.

Quebdani, una pequeña localidad situada en el corazón del Rif, es también la crónica de una venganza. Su protagonista, un cabileño de la tribu de los Beni Urriaguel, la misma a la que pertenecía Abd-el-Krim, llega a un molino propiedad de los Dávila siendo un niño, y allí es abandonado por su madre como se abandona una larva en el corazón de una fruta. Son los años posteriores al desastre de Annual. El Protectorado español se había afianzado en toda la zona norte de Marruecos, pero frente a esa paz impuesta por el colonialismo el espíritu independentista de los rifeños permanecía inalterable.

ISBN. 84-87291-84-8 1997, rúst.; 248 p.; 21 cm. 1.550 pta.

Colección «V Centenario»

[1VC]

ABAD, A.; SÁNCHEZ PONCE, J. (Fot.); MORALES MENDIGUTIA, G.; BRAVO NIETO, A.; RIAÑO LÓPEZ, A. (Textos) *Melilla Mágica.*

Obra en coedición con Ediciones Seyer.

Compendio de la historia de Melilla a través de su arquitectura. El lector tendrá la oportunidad de comprobar cómo la realidad actual de este rincón de África es un perfecto

fenómeno de sincretismo entre Melilla la Vieja, el Centro Modernista y la naciente Melilla finisecular.

Obra de gran formato donde su riqueza fotográfica plasma de forma singular el entorno natural y arquitectónico de Melilla.

ISBN. 84-86975-25-5 1992, cart.; 270 p.; plan., fot. col.; 34 cm. 2ª ed., 5.000 pta.

[2VC]

Nº 2 LÓPEZ GORGÉ, J.; FERNÁNDEZ, M.; GÓMEZ NISA, P. (dirs.) *Manantial (1949 - 1951) - Alcándara (1952)*

La edición facsímil de las dos únicas revistas literarias melillenses –*Manantial (1949-1951)* y *Alcándara (1951-1952)*– que pese a su escasez de medios económicos y de todo tipo trascendieron fuera de Melilla elevándose a nivel nacional, viene a sumarse a otras facsimilares de revistas y publicaciones españolas de la misma época que alcanzaron gran relieve en el ámbito cultural de la época.

Varios estudios universitarios, tesis doctorales y diversos artículos y reseñas periodísticas, supieron o han sabido valorar en España y Marruecos –también en algún país de Iberoamérica las dimensiones literarias de estas dos revistas, incorporando a Melilla con personalidad muy significativa y trascendente al panorama poético español.

ISBN. 84-87291-87-2 1997, cart.; 1 carpeta, 9 volúmenes; 34 cm. 2.500 pta.

[3VC]

Nº 3 ARRABAL, F.; *Teatro Completo*

Obra en coedición con Espasa-Calpe

ISBN. 84-86975-61-9 Obra completa 1997

ISBN. 84-86975-63-5 (Vol. I) 1997, cart.; 1.134 p.; 22 cm.

ISBN. 84-86975-64-3 (Vol. II) 1997, cart.; 1.064 p.; 22 cm.

Las 50 obras que forman este *Teatro Completo* constituyen un recorrido por más de treinta años de actividad artística de Fernando Arrabal (Melilla, 1932), dramaturgo, novelista y poeta en lenguas española y francesa y uno de los autores españoles más reconocidos internacionalmente. Su obra dramática se inscribe en los parámetros del teatro vanguardista, con elementos surrealistas y dadaístas, muy relacionados con el absurdo.

[4VC]

Nº 4 ABAD, A.; REISWITZ, von S. *Perspectivas para una Melilla innombrada*

Dos autores, el pintor alemán Stefan von Reiswitz y el escritor melillense Antonio Abad, a partir de sus distintas propuestas estéticas han conjugado una obra de características

muy peculiares que tienen a la ciudad de Melilla y al Mediterráneo como referencias. El primero, plasmando en 40 ilustraciones una serie de imágenes de carácter neodadaístas a las que despoja de su contexto y atributos habituales a través de una apasionada invitación al humor; y el segundo, relatando una historia novelada, *La mudanza*, cuyo itinerario al autor le sirve de excusa para describir una visión jocosa, delirante y tremendamente mordaz de los que supuso la creación de una ciudad en el norte de África, al mismo tiempo que incluye una ficción con un pequeño tinte policial de una pieza arqueológica llena de simbologías melillenses.

ISBN. 84-86975-61-9 (Obra completa) 1997

ISBN. 84-86975-65-1 (Tomo primero) 1997, cart.; 16 p.; 40 lám. col.; 34 cm.

ISBN. 84-86975-76-7 (Tomo segundo) 1997, cart.; 160 p.; fot. col.; 34 cm.

[5VC]

Nº 5 FERNÁNDEZ, M. *Obra completa*

Miguel Fernández (Melilla, 1931-1993) es probablemente el poeta más destacado de la llamada generación del 60. Su obra representa una de las aportaciones más singulares a la poesía española de postguerra.

El estudio preliminar a esta edición, que ha sido realizado por José Luis Fernández de la Torre, así lo pone de manifiesto. Presentada en dos tomos esta *Obra completa* abarca la totalidad de sus libros publicados, recogándose igualmente la mayor parte de su producción ensayística, su poesía que vio la luz en diversas revistas nacionales y extranjeras, algunos de los poemas llamados *familiares* que el autor fue elaborando a lo largo de su vida, y varios libros inéditos.

ISBN. 84-86975-71-6 (Obra completa) 1997

ISBN. 84-86975-65-1 (Vol. I) 1997, cart.; 872 p.; fot.; 22 cm.

ISBN. 84-86975-73-2 (Vol. II) 1997, cart.; 736 p.; fot.; 22 cm.

[6VC]

Nº 6 MORENO PERALTA, S.; BRAVO NIETO, A.; SÁEZ CAZORLA, J. M. «P.E.R.I.»: *Plan Especial de Rehabilitación de los Cuatro Recintos fortificados de Melilla la Vieja*.

La ciudad antigua de Melilla, en el estado que actualmente la conocemos, es resultado de infinidad de circunstancias históricas que fueron escribiendo, en lenta caligrafía, todos y cada uno de sus elementos. La ciudad no fue construida en un único impulso, en una corta etapa o de la mano de un ingeniero o gobernador concreto, si no que es el resultado de quinientos años de trabajo.

No puede considerarse este libro como narrador de la historia convencional de Melilla, pero ofrece una visión novedosa sobre esta historia: el acercamiento utilizado puede permitir arrojar nuevas luces sobre este apasionante tema.

ISBN 84-87291-95-3 1997. Próxima aparición.

Colección «Zaguán de África»

[1ZA]

Nº1 CORREA, I. *Sáhara Atlántico. Guía para viajar del Atlas al Sahel: Sáhara occidental, Mauritania, Marruecos, Argelia y Mali.*

El Sáhara Atlántico ejerce una extraña y fascinante atracción sobre el viajero. Bajo el ardiente calor diurno se divisa un paraje abrasador, con horizontes impregnados de calina térmica desfigurando las siluetas por los efectos ópticos del espejismo.

Al viajero que, a corazón descubierto, surca las soledades abismales del desierto no ha de faltarle una *guía* que, desde el Atlas hasta el Sahel, aporte la senda madura de otros viajeros que le precedieron.

ISBN. 84-87291-33-3 1993, rúst.; 316 p.; map.; fot. col.; 21 cm. Agotado

[2ZA]

Nº 2 ROMÁN, J. *Fragmentos de una conversación continua sobre Alhucemas.*

El autor desea completar una página de la historia de su ciudad (Villa Sanjurjo-Alhoceima). Es una obra dividida en tres partes: una primera de introducción histórica que describe los hechos acontecidos entre 1921 y 1988; la segunda parte está constituida por una serie de conversaciones que Juan Román mantiene con diversos personajes; la tercera es un Álbum Etnográfico de la ciudad. Es, en resumen, una obra fragmentada por la discontinuidad de la memoria de aquellos que evocan las vivencias que se escapan entre las volutas grises de los recuerdos y las palabras.

ISBN. 84-87291-43-0 1994, rúst.; 311 p.; map. pleg.; fot. bl. y n.; 21 cm. 1.200 pta.

[3ZA]

CORREA, I. *Sáhara Central: Argelia, Malí y Níger.*

El Sáhara ofrece una inexorable y fascinante atracción sobre el viajero que proviene desde cualquier punto del planeta. En contraposición al tópico general, el aspecto sahariano se aleja de caracterizarse por un paisaje monótono cargado de uniformes formaciones de dunas.

Las monumentales masas compactas de granito o basalto se muestran desnudas exhibiendo la erosión de los alisios que esculpen las rocas, ofreciendo imágenes fantasmagóricas que nos retraen hasta paisajes interplanetarios por su extravagancia. Cada uno de los senderos que se describen reúne el suficiente atractivo para cubrir una travesía del Sáhara Central que puede resultar subjetiva. La amplia variedad de contrastes en una región ausente de monotonía puede causar el impacto necesario para considerar irrenunciable el deseo de volver al Gran Desierto.

ISBN. 84-87291-47-3 1996, rúst.; 610 p.; map.; fot. col. y bl. y n.; 21 cm. 1.500 pta.

[4ZA]

ROMÁN, J.; BIASON, P.; GIANNINI, F. *El mundo invisible de los Yenún.*

El mundo invisible de los Yenún reúne un conjunto de relatos rifeños, escritos por Juan Román, y una serie de 47 fotografías realizadas, en su mayoría por Piero Biason, con cuatro aportaciones gráficas de Franca Giannini.

Yenún es una palabra con muchos significados: puede querer decir encantos, apariciones, presagios, fantasmas, sortilegios, magia... y probablemente es también lectura corrupta del vocablo árabe que en *Las mil y una noches* designa al «genio» de la lámpara, y como en la citada obra aquí se enlazan una serie de cuentos, reflexiones filosóficas, poesías y anécdotas que encuentran nexos de unión en el carácter fantástico y sobrenatural de las situaciones.

ISBN. 84-87291-83-X 1996, rúst.; 229 p.; fot. bl. y n.; 27 cm. 2.000 pta.

III. ÍNDICE DE AUTORES

ABAD, A., [1VC], [4VC], [9VC]
 ARRABAL, F., [3VC]
 ARROYO GONZÁLEZ, R., [5EM]
 AYUSO, CH., [2CT]
 BENGUIGUI LEVY, S., [4CT]
 BERENGUER, J., [2BM]
 BIASON, P., [4ZA]
 BLANCO IZAGA, E., [8 BM]
BOLETÍN OFICIAL DE LA CIUDAD DE MELILLA, [1PP]
 BRAVO NIETO, A., [1HM], [5HM], [6HM], [10LD], [1OF], [1VC], [6VC]
 BUENO CARRERAS, J.M., [2OF]
 BUENO DEL CAMPO, I., [4EM]
 BURGOS OLIVARES, M.P., [2 LD]
 CABELLO, E., [4TM]
 CABO HERNÁNDEZ, J.M., [2LD], [6LD], [7LD]
 CANTO JIMÉNEZ, A., [2LD]
 CARCAÑO MAS, F., [1BM], [4BM]
 CARO SÁNCHEZ, J.M., [5LD]
 COMPAÑY, M., [7CT], [8CT]
 CORREA, I., [1ZA], [3ZA]
 DÍEZ SÁNCHEZ, J.[5CT], [3CT], [7HM]
 DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, C., [6BM]
 DOMÍNGUEZ SAURA, R., [8LD]
 EL QUARIACHI ANÁN, S., [8LD]
 ESTRADA Y PAREDES, J. A. DE, [4HM]
 FERNÁNDEZ DE CUEVAS, T., [5BM]
 FERNÁNDEZ, M., [2VC], [5VC]
 FONTENLA BALLESTA, S., [3HM]
 GIANNINI, F., [4ZA]
 GIL RUIZ, S., [1TM], [2TM], [3TM]
 GÓMEZ DE LIAÑO, I., [2CT]
 GÓMEZ NISA, P., [5TM], [2VC]
 GONZÁLEZ GARCÍA, J. A., [2EM], [4EM]
 GONZÁLEZ LAS, C.L., [1EM]
 GOZALBES CRAVIOTO, E., [2HM]
 GRANDA VERA, J., [8LD]
 GUEVARA MARTÍNEZ, A., [3LD]
 HART, D., [8BM]
 HEPTENER, P., [3OF]
 JIMÉNEZ, A., [9LD]
 LEÓN, E., [4CT], [9LD]
 LÓPEZ GORGÉ, J., [2VC]
 MANCHÓN, V., [3CT]
 MARTÍNEZ DUARTE, M., [10LD]

MARTÍNEZ SALCEDO, G., [6LD], [7LD]
MELILLA. PUZZLE, [30F]
MELILLA PUERTA DE AFRICA, [1AV]
MIR BERLANGA, F., [1VC]
MOGA ROMERO, V., [1CT], [3CT], [4HM], [1LD], [5LD], [1OF]
MORENO MARTÍN, F., [1CT]
MORENO MARTOS, C.S., [6LD], [7LD]
MORENO PERALTA, S., [6VC]
MORILLAS, E., [4CT], [3CT]
MORALES MENDIGUTIA, G. DE, [1VC]
NAVARRO RINCÓN, M.J., [3LD]
PEÑA AGÜEROS, M.A., [6TM]
PERPÉN RUEDA, A., [5LD]
RAMOS GÓMEZ, I., [4LD]
RESIWITZ, S. von, [4VC]
RIAÑO LÓPEZ, A., [1VC]
RODRÍGUEZ IGLESIAS, C. [5CT]
ROMÁN, J., [2ZA], [4ZA]
ROMERO, I., [5CT]
ROS, B. [6CT]
ROS AMADOR, R., [6CT]
ROSEMBERG, G., [3EM]
ROVIRA, P., [2CT]
RUIZ ALBÉNIZ, V., [7BM]
RUIZ PEINADO, F., [1A]
SÁEZ CAZORLA, J. M., [1HM], [6VC]
SALGUEIRO, F., [7TM]
SÁNCHEZ PONCE, J., [1VC]
SARO GANDARILLAS, F., [9BM], [6CT]
SENDER, R. J., [3BM]
TORTOSA PÉREZ, A., [3LD],
VELLÉS, J., [10BM]
VIDA VERDÚ, M.A., [4LD]
VIGÍA DE TIERRA, EL, [2PP], [3PP]

SEMANA DEL LIBRO EN MELILLA
20 al 26 de abril de 1997

«LA BIBLIOTECA DE MELILLA»

Relación de Actividades

1. Cartel de la Semana del Libro, conmemorativo de la celebración del Día Mundial del Libro y de los Derechos de Autor. *La Biblioteca de Melilla* (1988-1997) (Collage y témpera: Stefan von Reiswitz, 1997).
2. Ediciones de libros:
 - Javier Vellés. *Melilla la bien guardada. Notas y dibujos para la restauración de sus murallas* (1988-1997). (Coed. con UNED-Melilla. «La Biblioteca de Melilla»; n° 10).
 - Miguel Martínez Duarte; Antonio Bravo Nieto. *Melilla la Vieja en su heráldica: propuesta didáctica del descubrimiento de la ciudad* («Libros de la Ludoteca»).
 - Isidoro Correa. *Sáhara Central: Argelia, Mali y Níger* («Zaguán de África», n° 3).
 - Juan Román; Piero Biaison. *El mundo invisible de los yeníún* («Zaguán de África»; n° 4).
 - Pío Gómez Nisa. *Digo amor* («Textos Mediterráneos»; n° 5).
 - M. Angel Peña Agueros. *Beirut: historia de una ciudad plural* («Textos Mediterráneos»; n° 6).
 - Francisco Salgueiro. *Brazos en cruz* («Textos Mediterráneos»; n° 7).
 - Antonio Bravo Nieto. *La ciudad de Melilla y sus autores: diccionario biográfico de arquitectos e ingenieros (finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX)* («Historia de Melilla»; n° 6). Primer Premio 'Concurso de Monografías: Melilla, Historia y Cultura', 1996.
3. Ediciones facsímiles:
 - *Manantial* (1949- 1951); *Alcándara* (1952) (Col. «V Centenario»; n° 2)
 - Pío Gómez Nisa. *Tres sonetos y una variación*.
 - Cuadernos Melilla 1893: *Company, fotógrafo* (cuadernos 1 y 3).
4. Reediciones:
 - Francisco Carcaño. *La hija de Marte* («La Biblioteca Melilla»; n° 1).

- Juan Berenguer Díaz. *Melilla, la codiciada; los buscadores del pan* («La Biblioteca de Melilla»; n° 2).
- 5. Campaña de difusión de las ediciones del Servicio de Publicaciones, avances editoriales y presentación del *Catálogo de Obras Impresas*.
- 6. Exposición de fotografías:
«Bartolomé Ros (1906-1974), fotógrafo en Marruecos» Centro Cultural Federico García Lorca (Sala Victorio Manchón) (20 al 26 de abril).
- 7. Teatro: Campaña de Animación al Teatro: «Semana del Cartón y del Títere». Centro Cultural Federico García Lorca (21 al 25 de abril).
- 8. Concierto de la Orquesta Sinfónica 'Ciudad de Melilla' Palacio de Congresos, domingo 20 de abril (12,30 h.).
- 9. Ciclo de Encuentros: «Libros y lectores en la Biblioteca de Melilla. Estética y Literatura»:
 - Primer Encuentro: Martes 22 de abril (Sala Polivalente de la Biblioteca Pública del Estado, 20 h.): «Estética y Literatura en las novelas de Melilla: en torno a la reedición de las novelas de Francisco Carcaño y José Berenguer». Coordinado por Francisco Saro Gandarillas, con la participación de Luis Carcaño Alonso Cuevillas, José Berenguer Díaz, y Aida Berenguer Díaz.
 - Segundo Encuentro: Miércoles 23 de abril (Sala Polivalente de la Biblioteca Pública del Estado, 20 h.): «Estética y Literatura; desde la Melilla renacentista a la ciudad de fin del milenio: en torno a la edición de los libros de Javier Vellés; Miguel Martínez Duarte y Antonio Bravo Nieto». Coordinado por Salvador Moreno Peralta, con la participación de los autores y de Antonio Bonet Correa.
 - Tercer Encuentro: Jueves 24 de abril (Sala Polivalente de la Biblioteca Pública del Estado, 20 h.): «Estética y Literatura: más allá de la puerta afromediterránea», en torno a los libros de Juan Román y Piero Biaison, Miguel A. Peña Agüeros; e, Isidoro Correa. Coordinado por Claudio Barrio Fernández de Luco, con la participación de: J. Román, Miguel A Peña Agüeros, e Isidoro Correa.
 - Cuarto Encuentro: Viernes 25 de abril (Sala Polivalente de la Biblioteca Pública del Estado, 20 h.): «Estética y Literatura: el sueño poético de la razón», en torno a los libros de Pfo Gómez Nisa y Francisco Salgueiro; y a la reedición facsímil de las revistas *Manantial* y *Alcándara*. Coordinado por Antonio Abad, con la participación de Piedad Lozano García; Jacinto López Gorgé; Dámaso Ruano y Ricardo J. Barceló.

BECA DE INVESTIGACIÓN «MIGUEL FERNÁNDEZ»*

La Ciudad Autónoma Melilla, a través de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte y en colaboración con la Facultad de Filología de la UNED instituye, con carácter anual, una beca «Miguel Fernández» de acuerdo con las siguientes bases:

1. La beca, dotada con 500.000 pta., se otorgará desde el respeto a la memoria del poeta Miguel Fernández, para la realización de un trabajo de investigación científica en lengua española sobre la producción literaria del escritor melillense, tanto en sí misma como sobre con la escritura poética de su época.

2. Podrá ser candidato a la beca cualquier investigador que haya sido propuesto de acuerdo con estas bases.

3. Podrán proponer candidatos los departamentos de la universidades españolas, así como otros centros o instituciones españolas y extranjeras vinculados a la cultura literaria, humanística o científica; así como un investigador de reconocido prestigio.

4. Las solicitudes se enviarán a la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de la Ciudad Autónoma, Plaza de España. El plazo de admisión finalizará el 14 de agosto de 1997.

5. El solicitante deberá enviar la siguientes documentación:

- a) Propuesta razonada del departamento, centro o institución o de un investigador de reconocido prestigio.
- b) Fotocopia del documento nacional de identidad y del documento de identificación fiscal o pasaporte.
- c) Curriculum vitae del candidato que incluya, al menos, titulaciones académicas, actividades profesionales y publicaciones, si las tuviera.
- d) Memoria explicativa del trabajo que se proyecta realizar, enunciando el carácter, alcance y propósito de la obra, con una extensión de 25 folios como mínimo, tamaño Din A-4, por quintuplicado.

6. El jurado estará formado por los siguientes miembros:

— *Presidente:* el Consejero de Cultura, Educación, Juventud y Deporte o persona en quien delegue.

* Publicado en el *Boletín Oficial de la Ciudad de Melilla*, nº 3527, jueves, 12 de junio de 1997.

- *Vocales*: tres especialistas en literatura española de entre los propuestos por el departamento de Literatura Española de la UNED y designados por el Consejero de Cultura.
- *Secretario*: el Director General de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, con voz pero sin voto.

7. El jurado, antes de fallar el premio, establecerá los criterios en los que se basará su decisión.

8. El fallo del jurado, que será inapelable, se hará público en la segunda quincena de octubre de 1997, coincidiendo con el del Premio Internacional de Poesía «Ciudad de Melilla».

9. El devengo de la beca se efectuará en un 50 por 100 al ser concedida y el restante 50 por 100 a la entrega del trabajo de investigación. Desde la concesión de la beca, el plazo de presentación del trabajo no será superior a un año.

El abono de la segunda cantidad estará supeditado a la decisión del jurado sobre el rigor del trabajo y su adecuación al proyecto becado.

10. El trabajo de investigación será publicado por los Servicios de Publicaciones de la UNED.

11. El Jurado estará compuesto por relevantes personalidades de las letras. El fallo tendrá lugar en la segunda quincena de octubre de 1997.

12. Este Jurado podrá hacer público en dicho acto los nombres de los títulos de los libros finalistas.

13. El autor premiado conservará la propiedad intelectual de su libro, percibiendo los derechos correspondientes de la primera edición en la Colección RUSADIR, con el abono del premio respectivo y la entrega de los 25 ejemplares citados en la Base 2.

14. Los trabajos que no se premien no serán devueltos. Serán destruidos a los DIEZ DIAS siguientes al fallo.

15. No se mantendrá correspondencia con los autores de los libros presentados.

16. Si a juicio del Jurado, existe/n libro/s finalista/s se podrá proceder a la apertura de la/s plica/s y, posteriormente, consultar al autor, por si accede a la publicación de su libro, dentro de la Colección Literaria RUSADIR.

17. La presentación de trabajos a esta XIX edición del PREMIO INTERNACIONAL DE POESIA «CIUDAD DE MELILLA», implica la total aceptación por sus autores de las presentes BASES.

Melilla, octubre de 1996



EL VIGÍA DE TIERRA

Revista de Publicaciones

Núm. 2-3

se terminó de imprimir
el día 22 de mayo de 1997,
fecha de la publicación
en el *Boletín Oficial de Melilla*,
del Decreto que recoge el Acuerdo
del Consejo de Gobierno de Creación del
«Archivo Central de la Ciudad
Autónoma de Melilla».



EL VIGÍA DE T I E R R A

2/3



CIUDAD AUTÓNOMA DE MELILLA
CONSEJERÍA DE CULTURA, EDUCACIÓN,
JUVENTUD Y DEPORTE
SERVICIO DE PUBLICACIONES



V^o CENTENARIO
MELILLA
1497 1997

