

nº 34

REIM

Revista de Estudios
Internacionales
Mediterráneos



Teim

Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos

ISSN: 1887-4460

La Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) (ISSN: 1887-4460) es una publicación digital de acceso abierto dedicada a dar difusión a las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar encuadrado dentro de las Ciencias Sociales.

Directora

Ana Isabel Planet Contreras, Universidad Autónoma de Madrid

Secretario de redacción

Miguel Hernando de Larramendi, Universidad de Castilla-La Mancha

Comité científico

Bernabé López García, Catedrático emérito de Historia del Islam, Universidad Autónoma de Madrid; Mohamed Berriane, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Richard Gillespie, University of Liverpool; (†) Alejandro Lorca Corrons, Universidad Autónoma de Madrid; Olivier Roy, European University Institute of Florence; Mohamed Tozy, Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat; Laura Feliu Martínez, Universidad Autónoma de Barcelona; María Angustias Parejo Fernández, Universidad de Granada; (†) Juan Bautista Vilar, Universidad de Murcia; Nilüfer Göle, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París; Karima Dirèche, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Aix-en-Provence; Catherine Miller, Institut de Recherche sur le Monde Arabe et Musulman, Aix-en-Provence; Abdallah Saaf, Université Mohamed V, Rabat; Mohand Tilmatine, Universidad de Cádiz; Laurence Thieux, Universidad Complutense de Madrid; Maria Cardeira da Silva, Universidade Nova de Lisboa; Charles Hirschkind, Universidad de Berkeley; Mokhtar el Harras, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Hayat Zirari, Université Hassan II. Mohammadia; Camila María de Pastor y Campos, Centro de Investigación y Docencia económicas, México; Eva Evers Rossander, Nordic Africa Institute, Uppsala, Suecia; Indira Isabel Sánchez Bernal, Tecnológico de Monterrey, México.

Consejo Editorial

Johanna M.Lems, Universidad Complutense de Madrid; Ferrán Izquierdo Brichs, Universidad Autónoma de Barcelona; Paola Gandolfi, Universidad de Bérgamo; Raquel Ojeda, Universidad de Granada; Mouna Abid, Universidad de Túnez-Cartago; Mercedes Jiménez, Universidad Autónoma de Madrid; Beatriz Tomé Alonso, UNED; Juan José Vagni, Universidad Nacional de Córdoba.

Índice

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 34

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34>

María Rosa de Madariaga. *In memoriam*

pp. I-XXIV

Monográfico: “De Anual al Hirak: Un estudio de los Ciclos de movilización social en el Rif”

Josep Lluís MATEO DIESTE y Laura FELIU, “Una introducción a los ciclos de protestas en el Rif”.

pp. 1-5

Josep Lluís MATEO DIESTE y Laura FELIU, “Revueltas y movilizaciones populares en el Rif: de Abdelkrim al *Hirak*”.

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.001>

pp. 6-34

María Rosa de MADARIAGA, “La rebelión rifeña de 1921 y la guerra”.

pp. 35-56

Mimoun AZIZA, “La révolte des Rifains contre le Makhzen marocain (1958-1959)”.

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.002>

pp. 57-77

Ángela SUÁREZ-COLLADO, “The 1984 uprising in Nador: more than just a bread revolt”.

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.003>

pp. 78-95

Rachid AARAB, “La gestión de la crisis humanitaria y la movilización social: Ascenso y declive de la nueva elite rifeña en *longue durée*”.

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.004>

pp. 96-123

Badiha NAHHASS y Zakaria RHANI, “Le Mouvement du 20 février au Rif. Mémoire de violence et réconciliation politique”.

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.005>

pp. 124-148

Khalid MOUNA y Oussama EL OUALIDI, "Past and present: memory as "present of the past". The case of the Rif hirak".

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.006>

pp. 149-168

Miscelánea

Borja W. GONZALEZ-FERNANDEZ, "Building Bridges: Michel Chiha and the Construction of Modern Lebanon".

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.007>

pp. 169-191

Javier SOCÍAS BAEZA, "Mathilde Lorain-Moufida Burguiba: anticolonialista francesa, primera dama tunecina y sujeto histórico ausente".

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.008>

pp. 192-212

Xavier CROS-PUIG, "Lesbianas y gais marroquíes en espacios de confinamiento temporal. El caso de Melilla".

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.009>

pp. 213-240

Ainara GARCÍA SÁNCHEZ, "El yihadismo más allá de la religión: una perspectiva multidimensional para la comprensión del yihadismo en Occidente".

DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.010>

pp. 241-257

Reseñas

Reseña de Dalia GHANEM (2022): *Understanding the Persistence of Competitive Authoritarianism in Algeria*, Palgrave Macmillan, Cham. Por Alicia OLMO-GÓMEZ.

pp. 258-261

Reseña de Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2022): *Sáhara, democracia y Marruecos ¿Es posible una reconciliación*, Barcelona, Icaria, IEMed. Por Isaías BARRAÑEDA BAJO.

pp. 262-266

Reseña de Bruno CAMUS BERGARECHE y Anna SCICOLONE (eds.) (2022): *Annual. Ecos de la última aventura colonial española*, Madrid, La Catarata. Por Juan José VAGNI.

pp. 267-270

Reseña de Carmelo PÉREZ BELTRÁN (2022): *Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social*. Granada, Editorial de la Universidad de Granada. Por Laura GALIÁN HERNÁNDEZ.

pp. 271-275

Reseña de Francisco FREIRE (2022): *State, Society and Islam in the Western Regions of the Sahara: Regional Interactions and Social Change*, Bloomsbury Academic. Por Samara LÓPEZ-RUIZ.

pp. 276-278

Reseña de Tommaso VIRGILI (2021): *Islam, Constitutional Law and Human Rights. Sexual minorities and Freethinkers in Egypt and Tunisia*, Routledge. Por Melania BRITO-CLAVIJO.

pp. 279-283

Reseña de Juan Antonio MACÍAS AMORETTI (ed.) (2022), *Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África*, Granada, Editorial Comares. Por Rocío ROJAS-MARCOS ALBERT.

pp. 284-286

Reseña de Teodora TODOROVA (2021): *Decolonial Solidarity in Palestine-Israel. Settler Colonialism and Resistance from Within*, Londres, Zed Books. Por Juan David ECHEVERRY TAMAYO.

pp. 287-293

Reseña de Itxaso DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL (2022): *Palestina, Ocupación, colonización, segregación*, Epílogo de Nadia Silhi Chahin, Los libros de la Catarata, Madrid. Por Laurence THIEUX.

pp. 294-296

Reseña de Matthew HEDGES (2023): *Reinventing the Sheikdom. Clan, Power and Patronage in Mohammed bin Zayed's UAE*, Hurst publishers, London. Por Álvaro de ARGÜELLES LUGO.

pp. 297-299

Reseña de B. AZAOLA; T. DESRUES; M. HERNANDO DE LARRAMENDI; A. I. PLANET y A. RAMÍREZ (eds.) (2022): *Cambio, crisis y movilizaciones en el Mediterráneo Occidental*, Editorial Comares, Granada. Por Ignacio GUTIÉRREZ DE TERÁN.

pp. 300-303

Foto portada: Mohamed Siali, “Manifestación del Hirak en Alhucemas el 18 de mayo de 2017”.

Maquetación portada: Arturo Magán Revuelta.

Maquetación número: Rafael Camarero Montesinos.

María Rosa de Madariaga

In memoriam

Bernabé LÓPEZ GARCÍA

Mimoun AZIZA

René GALLISOT

Eloy MARTÍN CORRALES

Vicente MOGA

Para citar este artículo: Bernabé LÓPEZ GARCÍA; Mimoun AZIZA; René GALLISOT; Eloy MARTÍN CORRALES ; Vicente MOGA (2023): “María Rosa de Madariaga *In memoriam*” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. I-XXIV.



Archivo personal Mimoun Aziza

MARÍA ROSA DE MADARIAGA ÁLVAREZ-PRIDA (1937-2022)

Por Bernabé López García

El 29 de junio de 2022 fallecía en Madrid a los 85 años la historiadora y arabista María Rosa de Madariaga. Su vida académica ha estado marcada por la rehabilitación para la historiografía española del Rif como región y sobre todo de una figura capital para la historia española contemporánea como fue Abdelkrim El Jattabi, protagonista de un largo combate contra la desviación militarista de los objetivos de un protectorado en el norte de Marruecos.

REIM Nº 34 (junio 2023)

ISSN: 1887-4460



María Rosa de Madariaga cuenta en su primer libro sobre el tema rifeño, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, publicado en Melilla en 1999, que comenzó hacia 1966 en Francia una investigación inicial sobre la opinión pública española frente al problema colonial en Marruecos en los siglos XIX y XX que fue derivando, para lograr un conocimiento a fondo de la cuestión, en la necesidad de conocer además “el otro lado”, el de la resistencia marroquí y particularmente rifeña a la colonización de Marruecos.

Por entonces en España la bibliografía sobre Marruecos y el Rif, tan copiosa en las primeras décadas del siglo XX hasta la independencia del país, había sufrido un estancamiento notorio, en parte por el desentendimiento político de la España oficial hacia Marruecos. En un artículo que titulé “El retorno del Rif”, decía que “hubo algo de despecho en ese alejamiento porque Marruecos pasó a olvidarse de España, país que no le servía de referencia –como Francia– para construir su independencia. Esta indiferencia durará decenios, avivada por contenciosos territoriales, ya a propósito de Ifni hasta 1969, del Sahara hasta 1975 o de Ceuta y Melilla después”.

El mundo académico resintió esa indiferencia, en parte por las connotaciones franquistas de la última producción sobre Marruecos, en parte por el temor a tocar temas que se habían convertido en tabú. Así se lo hicieron sentir todavía al historiador Antoni Segura al terminar su memoria de licenciatura sobre el Sahara a finales de los setenta, recomendándole no seguir por un sendero desprestigiado académicamente por su contagio franquista.

María Rosa de Madariaga vive ese ambiente desde afuera, en Francia, donde no pesan esos condicionantes, donde el anticolonialismo, desde el fin de la guerra de Argelia, se convierte en tema de actualidad. Vive también las preocupaciones antifranquistas del hispanismo francés, empezando por el director de su tesis, Pierre Vilar, así como sus compañeros de generación interesados por temas similares como Carlos Serrano o Andrée Bachoud.

Es en ese marco en el que plantea su viaje iniciático a Marruecos en 1969, empezando por Tánger y el antiguo protectorado del norte, donde en Alhucemas y Melilla tomará contacto con rifeños testigos de las campañas de Abdelkrim, visitará con ellos los escenarios de la guerra y comenzará a entender la otra cara del tema que perseguía, la opinión que España dejó entre la población de la región.

Su viaje se prolongará por el que fue Marruecos francés, Casablanca, Kenitra y Rabat, donde contactó con líderes del nacionalismo marroquí como el ex primer ministro Abdallah Ibrahim, o el líder del partido del Istiqlal Allal El Fassi, así como con el primo del propio Abdelkrim, el doctor Omar El Jatabi, que le ayudaron a comprender el complejo, paradójico y conflictivo encaje de la cuestión rifeña en la historia de Marruecos. Una historia por entonces de la que apenas se hablaba en ese país o de la que tan sólo traslucían leyendas, como recuerda la investigadora en el libro citado, refiriendo que los manuales escolares de la época apenas consagraban unas líneas a un Abdelkrim deformado por tópicos y tergiversaciones históricas.

En enero de 1973 participó en el coloquio internacional que sobre la figura de Abdelkrim se celebró en París. Lo coordinó Abderrahmán Yusufi, un socialista marroquí por entonces exiliado en Francia. El coloquio conmemoraba el 50 aniversario de la República del Rif. Fue una manifestación de oposición al régimen de Hassan II, que acababa de salir de dos golpes de Estado, pues la figura del líder rifeño no había sido aún rehabilitada por el Marruecos oficial. Las connotaciones republicanas del título, *Abd el-Krim et la république du Rif*, la misma editorial en la que se publicaron las actas en 1976, Maspéro, y el encargado de la edición, René Gallissot, lo atestiguan. La comunicación de María Rosa, “El Partido Socialista español y el Partido Comunista de España frente a la revuelta rifeña”, formó parte de la sección dedicada al movimiento obrero europeo y el Occidente ante la guerra del Rif.

La investigación para la tesis doctoral se detuvo unos años según relató la autora y no se activará realmente, según confesión propia, hasta los años 1985-1987. La tesis, titulada finalmente “España y el Rif: penetración colonial y resistencias locales (1909-1926)”, será leída en París 1 en 1988. La publicación en castellano, en La Biblioteca de Melilla, se demorará aún hasta el año 1999, con el nuevo título de *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Y aparecerá en un contexto publicístico de creciente interés por la temática marroquí en España que merecía el calificativo de “retorno del Rif”.

María Rosa de Madariaga, en vísperas de la presentación de su tesis, participará en Valencia en 1987 en el Congreso Internacional de Intelectuales y Artistas que conmemoraba el cincuentenario del II Congreso de Escritores Antifascistas celebrado en plena guerra civil, con su ponencia “Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y la Guerra Civil de 1936”, que será publicada en un monográfico de la *Revista internacional de sociología* (número 4, 1988) dedicado a “Árabes y españoles: complicidades y recelos mutuos”, aparecido también en francés en la revista *Homme et la société: revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*. Este artículo tendrá una gran repercusión en medios intelectuales españoles resaltado por Juan Goytisolo, uno de los convocantes del encuentro de Valencia al que acudieron escritores marroquíes como Mohamed Berrada, Tahar Ben Jelloun, Edmond Amran El Maleh y Hossein Bouzineb.

Aparte de una activa participación en revistas de divulgación histórica como *Historia 16* o *La Aventura de la Historia* y de colaboraciones en diversas revistas, la publicación de extensas monografías será la principal ocupación de María Rosa de Madariaga desde la aparición en 1999 de su obra *España y el Rif*, que será revisada y reeditada en 2000.

En 2002 publica *Los moros que trajo Franco* en Ediciones Martínez Roca, que contará con dos reediciones en 2006 y 2015 en RBA y Alianza respectivamente, así como una versión al árabe en ediciones Al-Zaman de Rabat en 2006. En 2005 aparece su libro *En el Barranco del Lobo... Las guerras de Marruecos* en Alianza Editorial, traducido al árabe en 2010. El 2009 editará la densa y completa biografía *Abdelkrim El-Jatabi. La lucha por la independencia*, también en Alianza, su obra más renombrada, vertida al árabe en 2013. De este mismo año 2013 es *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del*

Protectorado español, que reaparecerá en colección de bolsillo de Alianza en 2019. Y en 2017 publica en Ediciones La Catarata una síntesis de *Historia de Marruecos*, libro que supuso para la autora un gran reto al deber adentrarse en períodos que no habían sido los de su especialidad pero que le permitían plantear una interpretación del tiempo largo de un país de tanta significación para España.

En esa última fecha, 2017, María Rosa de Madariaga y René Gallissot publicarán en Rabat en edición bilingüe árabe-francés el libro *Mohamed Ben Abd-El-Krim. Mémoire de la Reunion* (Impression Bouregreg), traducción francesa y anotaciones de Thami El Azzemouri.

La historia de este libro de memorias del propio Abdelkrim es más que rocambolesca. No debe confundirse con el libro titulado *Mémoires d'Abd-el-Krim*, recogidas y publicadas por J. Roger-Mathieu en 1927 en París (Librairie des Champs-Élysées), que contenía las entrevistas con Abdelkrim y su hermano M'hamed realizadas a bordo del barco *Abda* durante la travesía de Casablanca a Marsella por el periodista del diario *Le Matin*, pero que fueron desautorizadas por el caudillo rifeño por contener interpretaciones subjetivas del periodista.

La “Memoria de la Reunión” fue escrita, en cambio, por el propio Abdelkrim en la isla de la Reunión en 1926 y confiada al capitán-intérprete Maurice Sagnes que lo había escoltado al exilio por encargo de las autoridades francesas. El manuscrito, conocido como “manuscrito Sagnes”, fue guardado por el oficial hasta su jubilación en que lo entregó al orientalista Jacques Berque, quien encargó en 1966 su traducción al francés al estudiante marroquí Thami El Azzemouri, testigo presencial del secuestro en París de Mehdi Ben Barka. La traducción, con la colaboración de René Gallissot, acabó en manos de éste y de María Rosa de Madariaga, que no se atrevieron a darlo a la luz sin poder contrastarlo con el original árabe.

El contenido del original árabe, hoy perdido, pudo conservarse gracias a las copias realizadas por El Azzemouri, Abd-el-Fattah Sbata y Mohamed El Baroudi, todos ellos amigos de Ben Barka y militantes de la UNEM y de la UNFP.

Pero no sería hasta 2013 cuando María Rosa de Madariaga pudo hacerse con la copia del manuscrito realizada por El Baroudi en poder de la familia del líder rifeño de la revuelta de 1958 Mohamed Sellam Amezian. Propuso constituir entonces una comisión para el cotejo de las versiones francesa y árabe, integrada por Abdelmajid Azzouzi, Abdelhamis Raiss y Mohamed Ounia, traductores al árabe de la biografía de Abdelkrim publicada por María Rosa en 2009, a los que se sumó Yamal Amezian, y fue entonces cuando la historiadora madrileña y René Gallissot pudieron emprender la edición de las versiones francesa y árabe del “manuscrito Sagnes” que pudo al fin ver la luz en 2017 con documentadas anotaciones de los editores y numerosas fotos de la trayectoria de la familia El-Jatabi en el Rif, en el confinamiento de la Reunión y en el exilio del Cairo hasta la muerte del líder en 1963.

Estas memorias fueron utilizadas por Germain Ayache en su libro *Les origines de la guerre du Rif* (Publications de la Sorbonne-SMER, París-Rabat 1981) que fue pionero en

reconocerles públicamente autenticidad, asegurando que le sirvió de “piedra de toque para el análisis al que le había conducido la documentación de archivo”.

Los primeros capítulos del manuscrito se remontan a los orígenes familiares de Abdelkrim, a las vicisitudes de su padre como cadí al servicio de los monarcas alauíes Hassan I, Abdelaziz y Hafid y a los primeros conflictos entre españoles y rifeños, protagonizados por la resistencia del jerife Mohamed Amezian. Y se ocupan de la infancia, adolescencia, estudios en Fez y comienzos de Abdelkrim como institutor y cadí en Melilla.

Abdelkrim confiesa que su padre, más partidario de la sumisión al protectorado que de la resistencia a los españoles, intentó influir sin éxito para que la política llevada a cabo por España no se desviara del interés general de la población. Y muestra su “entusiasmo y esperanza” por el fomento de la educación, “única acción digna de las naciones civilizadas (...) para promover la amistad entre las naciones y aproximar a los pueblos”. Desde su ocupación como cadí en Farhana, confiesa que estuvo preocupado siempre en “acercar españoles y rifeños y en disipar los odios y rencores engendrados por esta siniestra guerra”.

En los capítulos sucesivos se narran las desviaciones militaristas de la política española, aceleradas con la muerte del general Jordana, que condicionaron el fin de la neutralidad de la familia Abdelkrim y la aceleración del compromiso pro-rifeño tras la muerte de su padre. Se van desvelando así los distintos episodios de la guerra rifeña, la relación con el Raisuni, la decepción con Francia tras su alianza con España en contra del Rif, la precipitación de los acontecimientos tras la traición de las tribus del Uerga y la entrega final a Francia.

En los capítulos finales se exponen las justificaciones de la resistencia de los rifeños, insistiendo mucho en su carácter colectivo y en la naturaleza del caudillaje de Abdelkrim, “conferida por elección tras una larga consulta de todos los rifeños”. “La resistencia de los rifeños y los yebala contra los españoles y los autóctonos hispanófilos, -dirá Abdelkrim- no ha sido obra de un partido determinado, compuesto de individuos conocidos, sino la expresión de la voluntad del conjunto de las tribus”.

Los editores de las memorias señalan que las condiciones en que fueron escritas, exiliado por Francia, vigilado por el capitán Sagnes (“un hombre lleno de sabiduría y de ardor, de amor y de afección por la justicia. Hablaba y escribía admirablemente el árabe”, en expresión de Abdelkrim), y bajo tutela de las autoridades militares francesas, explican los continuados esfuerzos expresados por Abdelkrim en el texto por aproximarse a Francia y a su protectorado, contra los que dice no haber centrado su lucha hasta verse forzado.

En 2020, en los primeros meses de la pandemia, María Rosa estuvo unos meses hospitalizada, aquejada de una grave afección pulmonar. Ello no le impidió, una vez restablecida, seguir trabajando y en enero de 2021 me escribió para pedirme colaborar en un monográfico que con motivo del centenario del desastre de Annual preparaba Daho

Djeral para la revista argelina *Naqd. Revue d'études et de critique social*, dedicado a "Abd El Krim El Khattabi et la libération du Maghreb (1921-2021)".

María Rosa publicó en él su artículo "La figure d'Abdelkrim Al Khattabi à la hauteur de notre temps". Como ilustración aparecía la portada del que iba a ser el último libro de la autora, *Aventures et mésaventures du caïd Haddou Ben Hammou*, publicado en Tetuán en 2021 por las ediciones Tifraz n Arif de Alhucemas en el marco de la "Conmemoración del Centenario de la Revolución Rifeña (1921-2021)".

Actor secundario en la aventura rifeña, este argelino de adopción pero rifeño de nacimiento como lo considera María Rosa, el caid Haddou Ben Hammou, pasó de simple comerciante de tejidos y cereales a convertirse en el interlocutor privilegiado del líder rifeño con los franceses en episodios tan importantes como las negociaciones para la adquisición de aviones en París en 1922 y las gestiones para la celebración de la conferencia de Oujda en 1926. Esta biografía recupera al personaje en toda su dimensión "de aventurero, de arribista y de patriota", en la expresión de Pierre Fontaine recogida por la autora.

En 2021 pasaron un poco desapercibidas las conmemoraciones en España y Marruecos del centenario de lo que María Rosa de Madariaga llamó "la revuelta rifeña de 1921 en la región del valle de Alhucemas", según el título de su contribución en el libro *Un siglo de movilización social en Marruecos*, publicado en 2019 bajo la coordinación de Laura Feliu, Josep Lluís Mateo y Ferrán Izquierdo. Pesaron para que así ocurriera las secuelas de la pandemia, pero sobre todo las tensas relaciones entre Marruecos y España en esa coyuntura. Uno de los escasos eventos que conmemoraron la fecha de 1921 fue el coloquio celebrado en la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH) y Sciences-Po Aix, en Aix-en-Provence, entre el 17 y el 19 de noviembre de ese año, bajo el título de "La guerre du Rif (1921-1926): nouvelles approches (France, Espagne, Maroc)". María Rosa de Madariaga participó por videoconferencia (mejor habría que decir audioconferencia porque por dificultades técnicas su imagen no pudo grabarse) con una contribución titulada « Quelques considérations sur l'État rifain », que puede escucharse en <https://www.youtube.com/watch?v=7buGLzperPE>. Esta grabación queda como uno de los últimos registros de su voz, pocos meses antes de su muerte.

Con motivo de su fallecimiento la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud de Casablanca organizó una exposición bibliográfica sobre su obra, muy presente en su biblioteca, publicando en su web una [exhaustiva bibliografía](#) de la autora.

La *Revista de Estudios e Investigaciones Mediterráneas* (REIM) dedica este número monográfico de junio de 2023 a su memoria.

María Rosa eres una grandísima amiga

ماريا روسا أنت صديقة عظيمة

Por Mimoun Aziza

María Rosa eres una amiga grandísima, escribir sobre ti es tan difícil como hablar de ti. Tu sencillez y tu humildad te impedían hablar de ti misma, así que lo haré yo en este homenaje a tu persona.

Te conocí justo dos o tres semanas después de mi llegada a París en noviembre de 1988, ciudad a la que llegué con la esperanza de preparar una tesis doctoral en historia. Después de visitar varias universidades parisinas y contactar con varios profesores, la casualidad me llevó hasta la Universidad de París 8. Allí conocí al profesor René Gallissot, quien acepto amablemente dirigir mi tesis y me propuso investigar sobre la presencia española en el norte de Marruecos. En seguida me puso en contacto contigo. Nuestra amistad se fortaleció rápidamente y varios de mis amigos marroquíes me pidieron que les pusiera en contacto contigo. Por los azares de la vida, vivías en un edificio frente a la famosa Maison du Maroc o Casa de Marruecos en la Ciudad Internacional Universitaria de París.

Desde el primer momento me sorprendió en gran manera tu pasión por la historia del Rif, tu conocimiento profundo de la vida de los rifeños y de la de su líder Abd el-krim el Jatabi. Dedicaste una buena parte de tu vida a estudiar, investigar y amar a esta tierra. Tu viaje iniciático a Marruecos en 1969, acogida en Tánger por la familia Hayi en el Mershan, marcó tu carrera investigadora. Contactaste con excombatientes y testigos rifeños de la guerra del Rif de 1921-1926; entrevistaste a personalidades importantes de la vida política marroquí como el líder del partido del Istiqlal Allal El Fassi o Abdellah Ibrahim quien te regalo una foto que aparecerá 41 años más tarde en la portada de tu libro sobre Abd el-Krim el Jatabi y la lucha por la independencia. Fuiste también a Kenitra con tu grabadora para tus investigaciones en historia oral. Cuentas algunos detalles de este viaje en la última entrevista que te hizo Natalia Ribas-Mateos el 11 de marzo de 2021: “Tuve también la oportunidad de conocer al Dr. Omar El Jatabi, que era primo de Abd el-krim, hijo de su tío Abdesalam, y que tenía una clínica. Y dormimos en la clínica, pues tenía la mayoría de las camas vacías.”¹

En aquel noviembre de 1988, llevabas ya más de veinte años viviendo en la capital francesa. Llegaste en 1966 con una beca del gobierno francés para continuar tus estudios en la Universidad de la Sorbona y es allí donde conociste al prestigioso hispanista Pierre Vilar. Siempre me acordaré de nuestra primera conversación telefónica. Me acuerdo perfectamente de tu amable y cálida voz invitándome a tu casa. Tu amabilidad me ayudó a superar el frío de París y la frialdad de los parisinos. Desde el

¹ Es la mejor entrevista de todas que se han realizado a María Rosa de Madariaga. Véase Natalia Ribas-Mateos (2021): “Elementos clave para un debate: Un siglo de movilización social en Marruecos. Entrevista a María Rosa de Madariaga. Una retrospectiva de investigación”, *Idearabia*, n° 16, pp. 118-132, accesible en <https://idearabia.es/wp-content/uploads/2021/08/Idearabia-16.16.pdf> [consulta: 19 de junio de 2023].

primer momento me abriste la puerta de tu casa, me prestaste libros, me abriste el camino de la investigación y sobre todo me ayudaste a descubrir mi propia tierra. En 1992, me ayudaste a publicar mi primer artículo en la revista melillense *Aldaba*, traduciéndolo del francés al español.

En 1973, participaste en el famoso congreso sobre *Abd el-krim et la république du Rif* que tuvo lugar en la Maison du Maroc, en París. Las actas fueron publicadas por el famoso editor François Maspero en 1976. Me regalaste un ejemplar que guardo cuidadosa y cariñosamente. Veinte años más tarde un grupo de estudiantes rifeños me encargaron de invitarte a dar una conferencia sobre Abd el-Krim el Jatabi en el mismo lugar, la conferencia fue todo un éxito.

Desde tu llegada a París en 1966, participaste en las grandes manifestaciones de los movimientos de liberación nacional sobre todo en las movilizaciones contra la guerra de Vietnam: “lo que más me influyó de todo fue la guerra de Vietnam. Y también recuerdo otros movimientos. Recuerdo en una ocasión que se organizaron unos mítines en la Sorbona. Se organizaban muchos, y yo nunca me perdía uno”². Eres historiadora comprometida en la lucha contra el imperialismo y la ideología neocolonial.

En 1991, participamos juntos en la gran manifestación contra la invasión estadounidense de Irak o la primera guerra de Irak. Me dijiste: “esta manifestación es enorme, la gente se moviliza contra la invasión americana de Irak, eso me recuerda las grandes manifestaciones de mayo 1968”.

Tuve la ocasión de conocer a tu familia a través de tu sobrina Elena Sánchez de Madariaga. A Elena la conocí en Madrid en octubre 1989 y he vuelto a verla en París un poco más tarde, incluso participó en un seminario del profesor René Gallissot en la universidad Paris 8. Tú también conociste a mi familia, primero a mi familia madrileña, una familia propietaria de un restaurante especializado en comida marroquí. Si mi memoria no me falla, al principio de los años noventa mi tía Fátima te invitó a degustar unos deliciosos platos. A partir de aquel día fuisteis amigas por el resto de vuestras vidas. Siempre me pedías sus noticias y ella también me preguntaba por ti. Vuestro último encuentro fue en mayo 2012, precisamente en Nador cuando te invité a participar en un coloquio sobre Jerife Mohamed Amezian. En aquel coloquio participaron también nuestros amigos Eloy Martín Corrales, José Luis Villanova y Vicente Moga Romero.

En 2010, presenté tu libro *Abd el-Krim el Jatabi y la lucha por la independencia* en la facultad Pluridisciplinar de Nador. Aproveché la oportunidad para preparar una cena en tu honor en nuestra casa nadorense, así que conociste a mi familia en el sentido amplio de la palabra. Mis padres estuvieron contentísimos de conocerte personalmente después de haberles hablado sobre ti durante tantos y tantos años.

² Natalia Ribas-Mateos, op. cit, p. 119.



Archivo personal Mimoun Aziza

A partir de entonces, para muchos marroquíes tu nombre permanecería ligado al mío. De este modo, cada vez que una institución oficial o una asociación de la sociedad civil, quiere invitarte a impartir una conferencia, a mí me corresponde la tarea de hacerlo. Reconozco que siempre aceptaste las invitaciones con mucho gusto. Así fue, por ello participaste en tantas conferencias con un público siempre atento y expectante. Viniste a Nador, Alhucemas, Tánger, Fez, Rabat, Casablanca, etc. Participaste también en actividades organizadas por la diáspora rifeña en Ámsterdam, Bruselas, París, Madrid y en otras ciudades españolas. En 2014, nuestro amigo de Bruselas, Mohamed El Battiui, organizó un coloquio sobre las instituciones de la república del Rif. Esta fue una buena ocasión para vernos y encontrarnos con tu querido amigo René Gallissot, mi profesor y director de tesis doctoral. Siempre estuviste disponible para compartir tus conocimientos y muy abierta al debate y siempre te vi sonriendo. La sonrisa siempre ilumina tu cara.

A lo largo de tus viajes al Rif hiciste muchas amistades: Vicente Moga Romero, director del Archivo Central e Histórico de Melilla, Pepe (José) Megias Aznar secretario de la UNED de Melilla, Mohamed Al-Adak, el librero de Nador, Tarik Yahya (ex alcalde de Nador). En Alhucemas podemos recordar Hassan El Jarmouni (el librero), Abderrahman Taibi, los traductores de tu libro Abd el-Krim el Jatabi y la lucha por la independencia de Marruecos, Abdelmajid Azzouzi, Mohamed Ounia y Abdelhamid Rais. Y muchos más amigos dejaste en tierras del Rif.

Eres en España la gran especialista de la historia de la guerra del Rif y particularmente del líder rifeño Abd el Krim el Jatabi, te distinguiste por tus publicaciones de vanguardia y tus audaces posiciones sobre la Guerra del Rif. Siempre has intentado revivir en la memoria colectiva española los aspectos positivos de la relación entre España y el Rif con un increíble afán por acercarte a la verdad histórica. En dicho empeño, consideras fundamental que las relaciones entre España y Marruecos se basen en el conocimiento mutuo y en la necesidad de aprender más los unos de otros.

La última vez que nos vimos fue el 17 de diciembre 2019, gracias a la invitación de nuestro amigo Eloy Martín Corrales a una jornada en la Universidad Pompeu Fabra sobre la participación de los marroquíes la guerra civil española y la lucha contra el maquis (1936-1945). Fue una pena que la pandemia no nos diese ocasión para un nuevo encuentro. Dijiste de mi generación de estudiosos que éramos los últimos mohicanos,

los que todavía leíamos libros. Pero creo que eres tú quien cumple los requisitos de ese espacio, en otras palabras, de ser la última intelectual de ese calibre, humanamente equipada, fuertemente comprometida, crítica, trabajadora, erudita y absolutamente generosa con tu conocimiento

En mémoire de María Rosa de Madariaga

Par Réne Gallisot

Au départ de notre collaboration et des échanges, la participation au Colloque : "Abdelkrim et la République du Rif" en 1972. Le mot fort est le mot République et la problématique porte sur la question nationale. Ainsi nous nous retrouvons au séminaire de Pierre Vilar, l'historien de la Catalogne et de l'histoire économique mondiale depuis 1492, à la Maison des sciences de l'homme à Paris. La recherche, les rencontres et les colloques s'insèrent dans les travaux conduits au Laboratoire Tiers-Monde de l'Université de Paris 7 et plus encore à l'Université de Vincennes-Paris 8 au sein de l'équipe GREMAMO (Groupe de recherches de Recherches et d'Études sur le Maghreb) et le Moyen-Orient, puis à l'Institut Maghreb-Europe, et sur sur les contrats européens passés entre universités du Maghreb, l'Institut européen de Florence et la Maisons des sciences de l'homme.

L' originalité de Maria-Rosa est de lier les sources d'archives écrites et d'archives orales en recueillant les témoignages particulièrement des acteurs rifains et par connaissance interne du Rif. L'édition du Mémoire d'Abdelkrim en version arabe et en traduction française en donne l'exemple.

MARÍA ROSA DE MADARIAGA, HISTORIADORA Y ARABISTA

Por Eloy Martín Corrales

A María Rosa la conocí muy tarde. Pero afortunadamente la conocí. Y eso que viví en Paris entre 1972 y 1975, ciudad en la que ella vivía desde 1966, cuando consiguió una beca del gobierno francés para proseguir sus estudios en aquel país. Sus primeras investigaciones de 1966 sobre el colonialismo español en el norte de África, que se enriquecieron enormemente *con* su estancia en el norte de Marruecos en 1969, culminaron en 1988 *con* su tesis sobre dicha cuestión en la universidad de Paris I (Panthéon-Sorbonne), bajo la dirección del gran hispanista Pierre Vilar. Mientras tanto había trabajado como traductora para la ONU, y desde 1983 para la UNESCO, donde se integró *como* funcionaria en 1992. Ese mismo año se publicó el volumen *El Mundo Árabe y América Latina* (Ediciones UNESCO y Libertarias/Prodhufi) en el que participó con una "Nota preliminar" y con una "Introducción", que mostraban que sus conocimientos no se limitaban a Marruecos, sino que alcanzaban al conjunto del mundo árabe. Fue la auténtica coordinadora del texto, aunque en los créditos del volumen no aparezca como tal. En cualquier caso, la publicación se debió en gran parte a la actividad de María Rosa. Hay que destacar que también hablaba árabe, lo que le permitía acceder a información, escrita u oral, vedada a los que no dominan dicho idioma.

Lo primero que supe de ella fue su participación en el coloquio *Abd el-Krim et la République du Rif* celebrado en París en 1973, cuyas actas fueron publicadas en 1976 por la mítica editorial François Maspero. En ellas aparecía un texto de su autoría sobre el posicionamiento de socialistas y comunistas españoles ante la guerra del Rif. Tres años después publicó un artículo no menos interesante sobre nacionalistas catalanes y vascos ante la misma contienda en la revista francesa *Pluriel*. La lectura de estos textos de María Rosa, junto a los que dedicó a los marroquíes en la Guerra Civil española (1988 y 1992), las minas del Rif (1990) y a Abd el-Krim (1996), fueron de indudable importancia para todos los que en esos momentos o posteriormente se dedicaron a la investigación sobre Marruecos. Fue también mi caso. Sus textos, junto con los de Bernabé López García, Víctor Morales Lezcano y otros, me animaron a iniciar una línea de investigación sobre las relaciones hispano-marroquíes en los siglos XIX y XX.

Contar con esas referencias fue importante ya que en Cataluña en general, y en la Universitat de Barcelona en particular, el tema de las relaciones hispano-marroquíes no era muy bien visto (se decía que era un tema español), especialmente por las corrientes de izquierda, en las que el fantasma de la participación de los marroquíes en la Guerra Civil en el bando franquista aún escocía bastante. En resumen, sobre el Magreb y sobre Marruecos no se sabía casi nada y, además, existía la creencia de que no había nada de qué hablar (cosa muy frecuente en las universidades españolas cuando se ignora algo), por lo que no merecería la pena ocuparse de ello.

Por fin, en el 2000 pude conocer personalmente a María Rosa. Fue en un coloquio organizado en el CSIC de Madrid por Helena de Felipe y Fernando Rodríguez Mediano sobre el protectorado de España en Marruecos. Yo era ponente y ella acudió como oyente, una prueba más de su pasión por la historia en general, y la de Marruecos en particular. Debe tenerse en cuenta que es bastante usual que los profesores universitarios no acudan a coloquios, jornadas y congresos si no figuran en el programa. Por desgracia, de ese encuentro no guardo más recuerdo que ese. En 2006, coincidimos en un congreso en Algeciras con ocasión del centenario de la conferencia de dicho nombre. En él me resultó fácil congeniar con María Rosa, y ambos, junto con otros colegas presentes nos constituimos en una especie de *petit comité* paralelo en el que nos unía, además de nuestro interés por Marruecos, la necesidad de exponer nuestras ideas, pero también de reír; en suma, de pasarlo bien. María Rosa destacaba por estar siempre dispuesta a la broma, con mordaces alusiones, con su vivo ingenio, sus risas frecuentes y sus ganas de explicar lo que sabía, que era mucho. A partir de entonces, coincidí con María Rosa en numerosos congresos, seminarios y jornadas: Fez, Casablanca, Tánger, Nador, Melilla, Madrid, Barcelona y otros lugares que ahora no recuerdo. Tuve el honor de invitarla a un congreso que organicé en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona en 2010, cuyas actas se publicaron en 2011 en la colección Alborán de Edicions Bellaterra. La ponencia de María Rosa fue “La Guerra de Melilla o del Barranco del Lobo” y en ella profundizó en el análisis del citado conflicto. También coincidimos con ocasión de un congreso en Fez. Tuvimos que hacer una escala de unas siete horas en el aeropuerto de Casablanca. Pasamos la espera conversando sobre nuestra pasión común: aprendí mucho y hablé poco.

De María Rosa debo destacar su calidad como historiadora, algo más meritorio si se tiene en cuenta que, tras defender su tesis doctoral, hizo todo su trabajo al margen de la universidad. También es preciso valorar su rigor histórico, reconocido por todos los que la conocieron y los que la han leído y, a buen seguro, la continuarán leyendo en el futuro. De alguna manera en el campo del marroquinismo español su papel fue equivalente al desempeñado por Domínguez Ortiz en la Historia Moderna de España. Fue una de las más importantes pioneras de la profunda y saludable renovación de la historiografía española sobre las relaciones hispano-marroquíes del siglo XX.

Su biografía sobre Abd el-Krim es la más importantes de las publicadas hasta ahora en España, Marruecos, Francia y en el resto de países (es conveniente leer esta obra junto, o en paralelo, a la tercera edición melillense de *España y el Rif: Crónica de una historia casi olvidada*). Posiblemente sea la autora de la que se han traducido más libros al árabe en Marruecos. Era una conferenciante muy eficaz y sabía retener extraordinariamente la atención del público. Esas capacidades nacían de la pasión con que vivía y explicaba los temas que le interesaban. En una ocasión, en Melilla, cuando daba una conferencia sobre Abd el-Krim, entre el público se encontraba una pareja de jóvenes melillenses rifeños; se notaba que estaban deseando intervenir, pero muy indecisos; finalmente, la más resuelta pidió la palabra y preguntó a la conferenciante qué sentía por la figura de Abd el-Krim. En medio de un impactante silencio María Rosa contestó con rotundidad: “admiración y respeto”. Los jóvenes rifeños se fueron radiantes de la sala de actos, en la que el silencio se mantuvo durante algunos minutos.

También recuerdo con emoción y, especialmente tristeza, uno de los días que nuestro común amigo Mimoun Aziza (quien siente un enorme cariño por María Rosa) nos llevó a conocer el Rif oriental. En concreto, el antiguo yacimiento de la Compañía Española de Minas del Rif, en esa época una empresa marroquí en fase de disolución. Ante mi curiosidad e insistencia y con la complicidad de María Rosa y José Luis Villanova nos acercamos a un edificio que resultó ser la antigua sede de la Compañía. Entramos y nos encontramos ante una administrativa que nos invitó a ver la documentación antigua que se conservaba en el edificio. Se trataba de una parte del archivo de la empresa en la que nadie se había interesado: básicamente las fichas de los trabajadores y otra documentación de indudable interés para la historia social de la minería y de la aparición del proletariado en el norte de Marruecos. También había carteles de advertencia para los trabajadores con explicaciones gráficas ya que, al menos en los primeros años de explotación, la mayoría eran analfabetos. Los cuatro participábamos en Alhucemas en un congreso sobre la salvaguardia del patrimonio del Rif. Hicimos pública desde la mesa, a la hora de los cafés, de las comidas y en todo lugar y ocasión, la necesidad de salvar aquella documentación, patrimonio escrito y gráfico del Rif. Nuestras llamadas de atención no fueron tenidas en cuenta. Aún hoy no sé qué ha pasado con ese archivo de tanta importancia para la historia social del Rif oriental. No es necesario aclarar cómo debió sentirse María Rosa ante la previsible pérdida de esa documentación; ella que había llevado a cabo el ingente trabajo de inventariar y publicar los volúmenes sobre los fondos documentales existentes en los archivos españoles sobre la organización de la justicia en el Protectorado.

María Rosa era una tenaz defensora de sus opiniones, siempre bien documentadas, y una crítica terrible de aquellas afirmaciones con las que no estaba de acuerdo. Es de destacar que su pasión a la hora de defender sus opiniones y de contrarrestar aquellas con las que no estaba de acuerdo le valió enemigos tanto en España como en Marruecos. También se ganó detractores por su tenaz defensa de la figura de Abd el-Krim y por la rotunda condena de la utilización de gases químicos por el ejército español. Otros no le perdonaron sus manifestaciones sobre el grotesco incidente de la isla Perejil.

En Marruecos se intentó manipular a María Rosa en alguna que otra ocasión, algo que sucede con más frecuencia de lo que sería de desear. Fue lo sucedido a raíz de la publicación de un artículo (en colaboración con Carlos Lázaro Ávila), “La Guerra Química



Archivo personal Mimoun Aziza

en el Rif (1921-1927): Estado de la cuestión”, en la revista *Historia 16* en 2003. Posteriormente, ella, que había sido una de las pioneras en trabajar desde el rigor este asunto, fue presentada en un artículo publicado en un diario de Alhucemas (*Tifraz Narif*, en artículo publicado en noviembre 2006) de atenuar y/o contemporizar con el colonialismo español en Marruecos. María Rosa, escribió una adecuada réplica que envió al diario por medio de Mimoun Aziza, quien se encargó de traducirla al árabe para su publicación. El asunto tuvo que ver con la celebración Alhucemas de unas jornadas, supuestamente científicas, que tuvieron lugar en ese mismo año sobre el uso de gases químicos por parte del ejército español. El acento, se puso y se continúa poniendo en las consecuencias a largo plazo de esos gases, en particular el aumento de casos de cáncer entre la población local, aspecto éste último con el que María Rosa no estaba de acuerdo, y que dejó muy

claro en sus escritos e intervenciones en congresos y conferencias. Se trata de un tema espinoso que, evidentemente, no se puede dilucidar si no es a través de estudios médicos que, a día de hoy y por lo que sé, no se han realizado. Ni creo que se realicen, ya que no parece que en el fondo exista un interés verdadero por el tema. María Rosa, también fue criticada por parte española en los que se terminaba de digerir su denuncia de la utilización de las mencionadas armas. En 2010 fue invitada por el decano de la Facultad de Nador a presentar su libro sobre Abd el-Krim. Un senador marroquí, quien se presentaba como presidente de una nebulosa y desacreditada Comisión de Amistad Hispano-marroquí, logró favorecer la publicación en el diario *Melilla Hoy* (marzo de 2010) de un artículo sobre el acto académico. Su contenido, además de una foto de María Rosa con un pañuelo estampado con el rostro del líder rifeño, se hablaba más de los proyectos del mencionado “presidente” que del acto académico. Ese artículo fue utilizado por muchos de aquellos a los que le molestaban las opiniones, siempre fundamentadas, de María Rosa. Por eso, y otros asuntos similares, fue objeto de una campaña de desprestigio por parte de determinados sectores de la prensa (en papel y

digital) más conservadora de nuestro país que la tacharon de antiespañola. En algunas ciudades y en determinadas instituciones dejaron de invitarla por los problemas que pudieran plantearse. María Rosa contaba a menudo que, tres años después, el Casino Militar de Melilla le invitó a impartir una conferencia. En el último momento, el jefe militar coordinador del ciclo de conferencias la llamó para decirle “con voz temblorosa” que su superior había “anulado la invitación de usted”. No estoy seguro, pero creo que a partir de entonces no fue invitada a impartir conferencias o participar en coloquios o congresos en esa ciudad (en la que tenía y tiene importantes valedores). Lo mismo cabe decir de la de Ceuta, así como en algunas instituciones de nuestro país.

No tengo motivos para dudar de lo narrado por María Rosa sobre el asunto. Con motivo del centenario de la derrota española en Annual se celebraron en Sevilla, en noviembre de 2021, las XV Jornadas Nacionales de Historia Militar dedicadas a la “La Guerra del Rif, cien años después”. En la ponencia inaugural hice público mi reconocimiento a las imprescindibles aportaciones de María Rosa. Según me contaron colegas de confianza, en los corrillos que se forman a la hora del café, una alta autoridad militar, presente en el acto, hizo el comentario de que la mencionada autora era antiespañola. Nadie la contradijo en ese corrillo.

Lo que en mi opinión fue una campaña, de fronteras imprecisas pero reales, en su contra, le afectó, ya que no es algo agradable de soportar. Pero tenía muy claro que los historiadores españoles que se interesaban por las relaciones hispano-marroquíes debían tener como requisitos indispensables hacerlo con rigor, tolerancia y respeto. Y, siempre, en defensa de los avances democráticos, tanto en España como en Marruecos. Al contrario de lo algunos puedan pensar, nunca fue complaciente con el régimen marroquí.

Lo que sí pude constatar en las ocasiones, desgraciadamente escasas, en las que la vi en los últimos años es que mantenía aquella pasión por la historia de las relaciones hispano-marroquíes, la que había plasmado en sus escritos o había verbalizado en debates y congresos. Y de la que, afortunadamente, pude disfrutar en los correos electrónicos, paseos, comidas, cafés y cervezas que compartimos en numerosas ocasiones. Su espíritu crítico se mantuvo hasta el final, lo que la honra en tiempos en los que abundan tanto los tornadizos.

Mis últimos contactos con María Rosa se remontan a 2019. En la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, organicé junto con Josep Pich, unas jornadas sobre la participación de las tropas marroquíes en la Guerra Civil española. La ponencia inaugural fue la de María Rosa con un título que evidenciaba su interés por estar en primera línea de la investigación: “La participación de tropas marroquíes en la Guerra Civil Española: estado de la cuestión y nuevas perspectivas”. Por desgracia, las actas nunca se publicaron, aunque se pueden ver en internet. Ese mismo año publicamos cada uno un capítulo en el libro colectivo *Un siglo de movilización social en Marruecos*, del que fueron editores Laura Feliu, Josep Lluís Mateo y Ferrán Izquierdo, aparecido en 2019 en la colección Alborán de Edicions Bellaterra, que el año pasado fue publicado en inglés. Finalmente, en 2021 formé parte del Comité Científico que, presidido por Daniel Rivet, seleccionó a los participantes en un coloquio en la Maison de la Méditerranéenne des Sciences de

l'Homme (MMSH) y Sciences-Po de Aix-en-Provence. Naturalmente, la propuesta de incluir a María Rosa fue aceptada por unanimidad. Prácticamente no tuve necesidad de defenderla, ya que era muy bien valorada en Francia como historiadora y, en especial, porque nunca se limitó en congresos y seminarios a repetir lo que ya había publicado, sino que siempre demostró estar al día de la bibliografía.

Durante mi estancia en París en los años setenta del siglo XX no me fue posible conocer a María Rosa porque vivíamos mundos muy alejados, aunque cercanos geográficamente. Sucedió algo parecido en el momento de su fallecimiento, ya que de nuevo estábamos alejados como consecuencia de la pandemia. Sin embargo, estábamos muy cerca geográficamente. En esos años, yo vivía a caballo entre Barcelona y Madrid, donde pasaba los días en el Archivo Histórico Nacional y en la Biblioteca Nacional. Algunos amigos comunes me hicieron saber que María Rosa estaba un tanto quejosa de que yo apenas la llamara para vernos y charlar un rato de nuestras investigaciones, ya que ella continuó activa hasta el final. Para enmendar mi conducta sólo se me ocurre mantener viva la común pasión por Marruecos y por el mundo árabo-musulmán que siempre nos unió.

El 29 de junio de 2022 me encontraba en la Universidad Complutense de Madrid participando en unas jornadas sobre la descolonización española (Marruecos, Ifni, Guinea y Sáhara). La noticia de su fallecimiento llegó minutos antes de mi ponencia, por lo que me vi en la dolorosa obligación *de* notificar a los asistentes la noticia, rindiéndole un breve aunque emocionado homenaje. El 25 de mayo de 2023 en un Congreso en Rabat, presidido por nuestro común amigo Mimoun Aziza, éste pudo aprovechar la ocasión para tributarle un pequeño homenaje, al que yo me adherí en el momento de tomar la palabra. Que la tierra le sea leve a tan ilustre investigadora y querida amiga. Nos deja el consuelo de saber que su legado y magisterio nos vivificarán, a nosotros y los que nos sigan.

Contra el olvido y el desencuentro. María Rosa de Madariaga y la renovación epistemológica de la historiografía hispano-marroquí

Por Vicente Moga

«Pero, somos amigos, ¿no?». Esta fue la respuesta, hace ya unos cuantos años, de María Rosa a mi agradecimiento por el envío de unos documentos de un cónsul británico en España que ella había localizado en los Archivos Nacionales del Reino Unido; textos que aludían a episodios puntuales de la guerra civil española y, entre ellos, algunos concernientes al campo de concentración de Zeluán, población del Protectorado de España en Marruecos, el primero organizado por los sublevados contra la Segunda República.

Conocí a María Rosa (en Melilla algunos amigos suyos la llamábamos María Roja, y ella lo aceptaba con una sonrisa) a través de Mimoun Aziza, cuando trabajaba en París para la Unesco. Gracias al profesor e investigador marroquí conocí también la tesis doctoral que María Rosa había leído en Francia, bajo la dirección de Pierre Vilar y que me envió en un formato de dos volúmenes mecanografiados. La lectura de esta tesis me conmovió y provocó que le propusiera la traducción al español para su publicación en Melilla. María Rosa aceptó enseguida el ofrecimiento y en abril de 1999 pudo presentarse en Melilla la primera edición de su obra titulada *España y el Rif: crónica de una historia casi olvidada*. Para el reclamo del lector y la difusión del libro, escribí, a modo de *blurb*, en la contracubierta de libro:

“Las relaciones históricas entre España y el Rif (Marruecos) pueden describirse con los parámetros que conforman la crónica permanente de un desencuentro. La autora ha adaptado su tesis doctoral, presentada en la Universidad de La Sorbona (Francia) con el título de *España y el Rif: penetración colonial y resistencias locales (1909 - 1926)*, para ofrecerla al investigador y al lector interesado como un compendio crítico del análisis histórico de una etapa crucial para las dos orillas mediterráneas y una contribución a la historia de las relaciones entre España y el Rif.”

El índice de la primera edición de la obra recoge trece capítulos, además de una introducción, un epílogo, y las referencias documentales y bibliográficas. Este esquema se mantuvo para la segunda edición, aparecida en el año 2000. En este mismo año, María Rosa realizó el estudio introductorio de la obra del periodista Luis de Oteyza, *Abd-el-Krim y los prisioneros*, que se reeditaba en Melilla algo más de cinco lustros después de su primera aparición en Madrid, en 1922. Para ello, María Rosa me facilitó el libro original con las crónicas del reportaje que el autor realizó sobre su viaje a Axdir, capital del Estado rifeño, donde se entrevistó con Abd-el-Krim, y donde tuvo la oportunidad de ver a los prisioneros españoles y de «examinar el presente y estudiar el porvenir de nuestra gestión en Marruecos».

Ocho años después, en 2008, apareció la tercera –y por ahora última- edición, corregida y aumentada, de *españa y el Rif: crónica de una historia casi olvidada*, que incluyó un prólogo del autor de este escrito. A propósito de esta tercera edición, rememoro parte del epistolario que intercambié vía email con mariarosamada@eresmas.net:

1 de febrero 2008. Amiga María Rosa hace unos momento me han confirmado de la Consejería de Cultura el plácet para la reedición de tu libro que haremos al alimón con la UNED. Si sigues interesada (más bien si tienes tiempo) en hacer las correcciones, pues a ellas. Lo que hablamos de hacer un prólogo estoy a tu disposición, pero te reitero que si quieres alguna otra persona, pues estupendo. Ya veremos si damos un giro a la cubierta, sobre todo para que la gente poco avisada no se confunda con las ediciones anteriores, aunque a mí la actual me gusta mucho. Vicente

2 de febrero 2008. Vicente, no sabes lo que me alegro de que la Consejería de Cultura haya dado su plácet para la reedición de mi libro. Es una noticia

estupenda. Sí que quisiera hacer algunas correcciones, que me imagino corren prisa. ¿Para cuándo tiene que salir el libro? Supongo que será para abril. Trataré de mandártelas cuanto antes pueda. Ando ahora de cabeza. Llegué hoy de Rabat y salgo mañana temprano para París para participar en un seminario de la Universidad de París 8 sobre la cuestión postcolonial. De españoles, estará también Bernabé López. Estaré de vuelta de París el día 8, pero, luego, vuelvo a salir para Rabat, en donde estaré hasta el 19 de febrero. Será a la vuelta cuando me ponga a las correcciones. ¿Estará bien?

En lo que se refiere a la cubierta, haz lo que mejor te parezca. A mí también me gusta mucho la de la primera edición, pero si piensas que es mejor poner otra, pues adelante. Para el prólogo, la verdad no sé qué decirte. Sigo pensando que tú podrías muy bien hacerlo. Es un libro que tuviste mucho empeño en publicar y hacia el que siempre has sentido un especial cariño, de manera que el mismo pondrás en la redacción del prólogo. Para mí eso es lo fundamental. Nada más que pueda te llamaré por teléfono para concretar algunas cosas en relación también con lo que organizas en abril sobre el Rif. Un abrazo. María Rosa

4 de febrero 2008. En efecto, amiga María Rosa, siempre vamos corriendo. Somos historiadores *on the road*. La nueva edición de tu libro está prevista para el próximo 23 de abril, lo que supone poco tiempo, pero es ahora o... Estoy en Barcelona, pero cuando vuelva a la ciudad-frontera te llamaré para comentar también otras actividades de la Semana del Libro en las que me gustaría que participases, como la presentación del documental sobre la CEMR. Va a ser una mesa redonda con varios participantes (en su mayoría gente vinculada a la mina) que tras la proyección de 10 minutos de documental hablará sobre la CEMR: testimonios de historia, las dos caras de la moneda minera y colonial. Te mandaré la próxima semana el DVD para que lo veas. Es una auténtica maravilla que me ha costado años sacar. Ya sabes cómo es la anti-inercia de la burocracia. Así que cuando ésta se muestra benevolente, hay que aprovechar el tirón. Recuperamos además un manuscrito del franciscano Miguel Quecedo sobre Alhucemas y las tribus del Rif (de 1932) que se creía perdido, y que editamos con estudio de otro cultivado miembro de la OFM, Ramón Lourido; *El Vigía de Tierra* que se convierte en álbum gráfico de las minas, y algunas cosas más para recordar el centenario de la CEMR. Un abrazo. Vicente

9 de febrero de 2008. Vicente, perdona que haya tardado en contestarte. Ando de cabeza. Ayer viernes 8 regresé de un viaje a París y mañana domingo 10 salgo para Rabat. Es una locura. Me encanta todo lo que propones en relación con los actos que tienes previsto organizar para la Semana del Libro. Regreso de Rabat el 19 y ya te contactaré para que hablemos con más detalle de la mesa redonda, el documental, etc. En lo que se refiere al libro, te prometo que me voy a poner rápidamente a hacer las correcciones de los errores de la edición anterior y te las mandaré lo antes posible. Un abrazo. María Rosa.

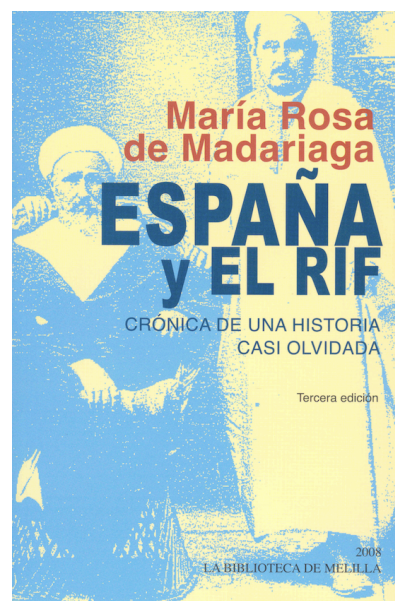
P.S En efecto, sigue sin hacerme ninguna gracia viajar a Melilla en avión. Pero, ahora con el AVE, se llega a Málaga en dos horas y media. De lo del billete ya hablaremos a mi regreso de Rabat.

En mi prólogo a la tercera edición de *España y el Rif* quise destacar la oportunidad de la reedición de un texto adaptado de la tesis doctoral, que sin embargo mantenía fresca su vigencia, así como la permanencia historiográfica del desencuentro y el olvido entre España y el territorio que fuera su Protectorado en Marruecos entre 1912 y 1956. También me detenía en la necesidad de señalar el itinerario como investigadora de María Rosa de Madariaga y las causas de su interés por el Rif. Sin repetir lo que ella misma narra en la introducción a raíz de su viaje iniciático por Marruecos en 1969, si quise llamar la atención sobre el desarrollo de un ejercicio de estilo tan poco común a los historiadores españoles, que muestra la buena influencia de su formación académica en Francia con maestros de la talla de Pierre Vilar. Muy pocos historiadores

españoles han considerado oportuno explicar al lector el porqué de sus investigaciones, quizás porque daban (y dan) por sentado que la historia de la presencia colonial en Marruecos es simplemente la de una parcela más de la historia contemporánea española. En este sentido, María Rosa de Madariaga demostró que no era del todo así y que consideraba ineludible pisar el terreno sobre el que se escribe y conocer de primera mano los rostros cotidianos sin biografía que pueblan su historia y los paisajes que delimitan sus vivencias. Es en el pulso tomado por la historiadora a estos latidos donde su obra se distancia de la historiografía academicista y oficializada. De este modo, en su libro, María Rosa supo transmitir la apreciación que la había impregnado durante su viaje, acerca de que entre los rifeños Abdelkrim continuaba gozando del status del héroe:

“En el Rif pude comprobar hasta qué punto Mohammed ben Abd-el-Krim El Jatabi era querido y seguía estando presente en todas las mentes, no sólo de los viejos que lo habían conocido o combatido a su lado, sino también de los jóvenes que habían oído hablar de él en casa a sus padres o abuelos. Mohammed ben Abd-el-Krim El Jatabi se ha transformado en una especie de héroe legendario” (María Rosa de Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, 1999, pp. 23-24).

Otro aspecto que destacaba del itinerario académico e investigador de María Rosa era su participación en el coloquio internacional de estudios históricos y sociológicos celebrado en enero de 1973 en París, cuyas actas, bajo el título de *Abd el-Krim et la République du Rif*, fueron publicadas por François Maspero en 1976. En sus páginas figura el estudio de María Rosa, «Le Parti Socialiste Espagnol et le Parti Communiste d’Espagne face à la révolte rifaine». Todo ello en el mismo año que apareció publicado



en París, en la editorial Ruedo Ibérico, el libro de Miguel Martín, *El colonialismo español en Marruecos, 1850-1956*, y en Madrid el de Víctor Morales Lezcano *El colonialismo hispano-francés en Marruecos, 1898-1927* (Siglo XXI de España Editores).

En España, la orfandad de los estudios hispano-rifeños era en esos momentos notoria. Para aproximarse a la figura de Abdelkrim apenas se contaba con la traducción del libro de David S. Woolman, el periodista norteamericano afincado en Tánger en 1952, *Abd el-Krim y la guerra del Rif* (Barcelona, Oikos-Tau, 1971). Del clásico texto del marroquí Germain Ayache, *Les origines de la guerre du Rif* (París-Rabat, Publications de la Sorbonne-SMER, 1981), apenas se tenían noticias y, por ende, sigue siendo en gran parte así hoy porque es un libro no traducido nunca al castellano.

En la década de los años noventa del pasado siglo poco a poco fueron apareciendo títulos destacados que tuvieron bastante impacto en el lector interesado. Entre otros los de Manu Leguineche, *Annual, 1921. El desastre de España en el Rif* (Madrid, Alfaguara, 1996), y Juan Pando Despierto, *Historia secreta de Annual* (Madrid, Temas de Hoy, 1999). Conocí a ambos autores cuando recalaron en Melilla para acopiar datos y emociones. Recuerdo en especial a Manu Leguineche –cuyo texto me pidió corregir antes de enviarlo a la editorial- que llegó a Melilla acompañado de un desconocido, por entonces, periodista y escritor, Javier Martínez Reverte.

España y el Rif, el primer libro que María Rosa publicó en España, y para mi su mejor y mas importante texto, ha tenido y tiene la virtud de desentrañar aspectos básicos de la impronta socioeconómica de la historia colonial española en el Rif, como nunca antes se había hecho. En este sentido, son muy importantes sus aportaciones posteriores sobre las guerras coloniales y la figura de Abdelkrim, pero algunas cuestiones centrales del Protectorado como el señuelo económico de la penetración colonial han tenido en María Rosa la mejor impulsora de la renovación historiográfica y epistemológica que plantea en su obra *España y el Rif, crónica de una historia casi olvidada*. Es lo que señaló A. Ben Jelloun respecto de la tesis que precedió al libro. El historiador marroquí apela a que el manejo de la lengua árabe y la visita a Marruecos de la autora, especialmente al Rif, la ayudaron a superar ciertas dificultades con las que tropiezan sin solución numerosos historiadores que se quedan separados del «tisú marocain par une espèce de “rupture épistémologique”» (Abdelhajid Ben Jelloun, «L’Espagne et le Rif. Penetration coloniale et resistances locales (1909-1926)», *Revue d’Histoire Maghrebine*, Túnez, 53-54, 1988, p. 145-161 (aquí, p. 160).

Estas aseveraciones quedaron implementadas posteriormente, ya con las reseñas a la edición de *España y el Rif, crónica de una historia casi olvidada*, al añadir Bernabé López García que lo que resulta fundamental en la escritura de este libro es que el cuerpo de la obra «se centra en una historia económica y social del Rif y de sus relaciones con España, probablemente la mejor que nunca se haya hecho sobre el tema. A destacar el capítulo dedicado a “La fiebre minera”, por todas las implicaciones que tuvo en la colonización del norte marroquí. (Bernabé López García, «El retorno del Rif», *Revista de Libros*, 43-44, julio-agosto 2000, p. 8-10 (aquí, p. 9).

La renovación metodológica y de enfoque que supuso la edición de la obra de María Rosa de Madariaga, la confirmó la crítica en la reseña del periodista Miguel Ángel Bastenier impresa en el suplemento de libros «Babelia» del diario *El País*:

“La historiadora María Rosa de Madariaga ha publicado uno de los libros más importantes jamás escritos en nuestro país sobre el Rif, que es como decir la España africanista y protocolonizadora que, conscientemente o no, constituye todo un prólogo secreto al fin de la monarquía, la República y los sucesos de 1936 [...] la España de principios de siglo que no sólo se ha quedado sin su ultramar americano, sino que emula a Italia en su aventura de Libia, la mala ocupación del territorio, el Protectorado, la guerra, Annual, y como un *deus ex machina*, el rifeño AbdelKrim. La historiadora ha hecho una cala profunda y acorazada de estructura económica y antropológica, de una historia y de un tiempo, con tanta frialdad aparente como afecto profundo por la tierra y sus moradores [...] Marruecos es hoy algo menos impenetrable”. (Miguel Ángel Bastenier, «Una historia para no olvidar», *El País*, 23 de diciembre de 2000).

En muchas ocasiones coincidí con María Rosa en el contexto de jornadas, simposios, congresos, etc. En Barcelona, Nador, Alhucemas –donde se le tributó un cálido homenaje-, y, cómo no, en Melilla. Recuerdo en especial nuestra participación en el documental *El laberinto marroquí*, dirigido por Julio Sanchez Veiga en 2007.

No contaminada por la esfera academicista o universitaria española, María Rosa fue un verso libre de la investigación de las relaciones hispano-marroquíes durante el primer tercio del siglo XX. Una investigadora con las ideas muy claras, capaz de rebatir el victimismo y el revisionismo, como cuando escribió lo absurdo que resultaba equiparar legalmente a las tropas marroquíes alineadas con el Ejército sublevado durante la Guerra Civil con las víctimas de la represión franquista. Una cuestión que planteaban desde la otra orilla tesis como la sostenida por Driss Deiback en el documental *Los perdedores* (2006).

No lo dudó tampoco cuando afrontó la llamada guerra química en el Rif, aunque siempre alejándose del activismo interesado de diversas asociaciones marroquíes y ciñéndose a las fuentes documentales y testimoniales. En este aspecto, fue notable su enfado con el intento de manipulación que se pretendió hacer de su visita en 2010 a Nador para presentar su libro sobre Abdelkrim. En su línea de no ceder un milímetro al bulo, el 18 de marzo de 2010 envió una «Carta de aclaración sobre mi reciente visita a Nador», a Mustafá Hamed, director del diario *Melilla Hoy*:

“Estimado señor director:

Le agradecería tuviese usted a bien publicar la carta, cuyo texto figura más abajo, en la que aclaro algunas falsas informaciones sobre mi reciente estancia en Nador para presentar mi libro dedicado a la figura de Abd el-Krim el Jatabi.

Aclaración sobre mi reciente estancia en Nador

Melilla Hoy, en su edición del pasado 12 de marzo de 2010, publica una noticia sobre mi reciente estancia en Nador para presentar mi libro dedicado a Abd el-

Krim el Jatabi, en la que se dice que se trataba de «un acto impulsado por el alcalde de Beni-Enzar como homenaje a la resistencia». Es la primera noticia que tengo de que dicho acto fuera impulsado por el mencionado señor. Yo, la única invitación que recibí para presentar mi libro fue, en el marco de un acto estrictamente académico y universitario, la del señor Gharibi Elkhadir, decano de la Facultad Interdisciplinaria de Nador, dependiente de la Universidad de Uxda. En ningún momento se me comunicó para nada que la presentación de mi libro tuviera otro carácter que el puramente académico. De presentarlo se encargó el señor Mimoun Aziza, profesor en el Departamento de Historia de la Universidad de Meknès y, después de unas palabras por mi parte, tuvo lugar un animado debate, en el que participaron numerosos asistentes, en su mayoría profesores y estudiantes de la Facultad Interdisciplinaria de Nador, aunque entre el público había también, por supuesto, personas ajenas al medio universitario, como es el caso del alcalde de Beni-Enzar, señor Yahya Yahya. Es muy cierto que el mismo día de la presentación del libro, el decir el 10 de marzo, el señor Yahya Yahya, tuvo la amabilidad de invitarnos a cenar en un restaurante de Nador a un numeroso grupo de personas, compuesto mayoritariamente de estudiantes y profesores, entre los que se encontraba, naturalmente, el decano de la Facultad. No mantuve nunca ningún «encuentro» privado con el señor Yahya Yahya. Todo lo que pude hablar con él fue en conversación pública, en la que estaban presentes otras muchas personas. Por cierto, lo que dije sobre «las cuatro culturas de Melilla», no lo digo yo, lo dicen las estadísticas de población y también son muchos los melillenses que lo piensan, aunque no siempre lo digan. Su periódico nada dice de que el jueves 11 presenté mi libro en el Instituto de Enseñanza Secundaria Lope de Vega de Nador, por invitación de las autoridades académicas de dicho centro, dependiente del Ministerio español de Educación.

Durante mi estancia en Nador fueron muchísimas las personas con las que me retraté, de manera que el hecho de que se haya elegido precisamente una foto en la que aparezco junto al señor Yahya Yahya no puede tener otro propósito que el de dar a la presentación de mi libro en Nador un carácter totalmente ajeno al que tenía el acto para el que fui invitada, máxime si además se añade que éste fue impulsado por el mencionado señor. No quisiera que mi presencia en Nador en un acto estrictamente académico y universitario, al que fui invitada como historiadora por el decano de la Facultad Interdisciplinaria de dicha localidad marroquí, se explotara políticamente con fines ajenos a la historia.

Agradeciéndole de antemano la inclusión de esta carta en la sección de «Cartas al director», reciba mi más cordial saludo. María Rosa de Madariaga”

Esta carta, que ella llamaba «epístola a los corintios» de Melilla, aclaraba con rotundidad algunas confusiones interesadas generadas en Nador y Melilla. Meses después, en junio, me escribía:

“Bueno, por fin me pongo a responder a tu carta. Te agradezco tu larga respuesta. No tienes por qué disculparte por no haberme llamado ni haberme

escrito antes. Ya me imagino que con tanto preparativo para el Día del Libro andarías muy atareado y sin tiempo para nada. Por cierto, después de mi regreso a Madrid me llegó tu libro *Un siglo de hierro en las minas del Rif. Crónica social y económica (1907-1985)*. Magnífico, espléndido. Además del contenido, la parte iconográfica es fabulosa. Te felicito.

En lo que respecta a aprender el árabe, la verdad es que es muy enriquecedor porque te da la posibilidad de conocer obras que no se encuentran traducidas a ningún idioma extranjero. Hay ahora en Marruecos un movimiento muy activo de gente aficionada a la historia que se ha lanzado a escribir libros que ellos mismos editan a su costa. A mí el librero de Melilla que vende mis libros me ha regalado unos cuantos de historiadores «locales», cuyo valor es muy desigual. Solo hay algunos de gente «más seria», que pueden contener datos de interés para uno. En la traducción de obras al árabe, hay un grupo en Alhucemas muy activo, que son los que han traducido el libro de David Montgomery Hart y están traduciendo en este momento mi libro sobre Abd el-Krim. Supongo que serán también los mismos que han traducido el libro de Ursula Kingsmill. Trabajan en estrecha cooperación con Jarmouni.

Respecto a los proyectos que tienes de libros con vistas al centenario del tratado de Protectorado en 2012, sí que sería interesante ir pensando ya en ello. Creo que no estaría de más echar un vistazo a la lista de publicaciones del famoso Instituto de Estudios Africanos, entre las que, junto a «panfletos coloniales» estilo García Figueras, hay a veces cosas potables. Pienso, por ejemplo, en los discursos en el Teatro de La Alhambra de Madrid de 1884, que reeditó en su momento el Instituto de Estudios Africanos. Ahí está todo el pensamiento africanista de Costa y otros. Un texto que a mí me interesaría mucho reeditar es el de los Tratados, Convenios y Acuerdos referentes a Marruecos, editados en 1918 por la Liga Africanista Española, con comentarios de Jerónimo Becker, archivero del Ministerio de Estado. Este librito lo tengo yo. Yo intenté interesar al Ministerio de Asuntos Exteriores (Dirección General del Mediterráneo, Magreb y Oriente Próximo) en la posible reedición de este libro, y pareció interesarles. Cabría quizá la posibilidad de que dieran alguna subvención. En cuanto a la posibilidad de reeditar el libro de Oteyza, no sería mala idea. Si lo haces, dímelo.

Del impresentable demagogo Yahya Yahya no me hables. No me extraña que ahora aparezca besando la mano de su rey. Cada vez que pienso en cómo falseó y tergiversó las cosas para hacer parecer como que había sido él quien había organizado la presentación de mi libro en Nador, me pongo furiosa. Se sospecha de él que compró a alguien para que enviara a *Melilla Hoy* la crónica que mandó, explotando políticamente en provecho propio un acto puramente académico.

Si te pones a estudiar el árabe, te recomiendo que estudies *al-lugat al-fushà*, es decir el árabe literal, que es el único que se escribe (libros, revistas, periódicos, etc.) y no la *dâriya*, el árabe dialectal, que es la lengua hablada. El árabe literal es la llave que nos abre, luego, la puerta a todos los dialectos. En cuanto a algún manual que podría recomendarte, ya sabes que yo el árabe lo estudié en París, en el famoso Institut National des Langues et Civilisations Orientales (lo fundó Napoleón a finales del siglo XVIII), y no utilicé, pues,

manuales españoles sino franceses, pero me puedo enterar. Conozco a un señor palestino que es profesor de árabe y le voy a preguntar qué manual recomienda.

En Teverga fueron unos días pasados por agua, el diluvio universal, aunque por allí no hubo, afortunadamente, inundaciones. Eso fue en la costa.

Un fuerte abrazo. María Rosa”

Esta carta era la respuesta de María Rosa a la que yo le había enviado a inicios de junio de 2010 en la que, entre otras cuestiones, le expresaba:

Desde hace más de una semana tenemos a M6 instalado en su palacio de Segangan, inaugurando cada día un centro deportivo, una depuradora de agua, una carretera... Hace unos días la prensa melillense publicó una foto de Yahya Yahya besando la mano del Malik y se hizo eco de que algunos dirigentes melillenses habían hecho algo similar. Como ves seguimos inmersos en la misma ciénaga, mientras nuestro vecino avanza sin pausa: puerto, ferrocarril, aeropuerto internacional, el Gran Nador, universidad y hasta ¡Mac Donald! *sur la corniche*, que es lo más simbólico. Ya han empezado las obras del superpuerto de Nador West y por todos lados se nota efervescencia y actividad. Pocos melillenses han constatado que, por primera vez, en la historia contemporánea, Nador y Alhucemas -dos ex ciudades acomplexadas durante casi un siglo por el poderío de su hermana mayor: Melilla- nos han dejado bastante atrás. Es muy malo mirarse en exceso el ombligo y seguir creyendo que tenemos todos los derechos y muy pocos deberes. Pero, tampoco quiero ser muy duro, prefiero mantener la esperanza de que algún día (no muy lejano) seamos capaces de romper las barreras, empezando por la ignominiosa «valla». Yo debería empezar aprendiendo las lenguas de los «otros» vecinos como señal de reconocimiento y reflejo cultural cada día más ineludible. ¿Se te ocurre algún buen manual? ¿Dariya o fusjá?».

El 8 de junio María Rosa me escribía de nuevo:

Querido Vicente:

Me llegó ayer el paquete, inmenso, con todas vuestras últimas publicaciones. Muchas gracias. Bueno, hay dos que me interesan más particularmente, que son el libro de Gabriel Delbrel, *Geografía general del Rif, 1909-1911*, y el tuyo sobre las minas del Rif, que es precioso y me ha encantado. Sé que lo venías preparando desde hace tiempo, y que lo has escrito con mucho cariño. ¡Enhorabuena por el resultado!

Yo, bien, aunque metida como siempre en mil cosas. Tuvimos a finales de mayo un seminario organizado por Bernabé López sobre el «Marruecos plural» y los planes de regionalización, en el que participé en la parte histórica relativa al Rif y sus relaciones con el poder central. Estaba Mimoun. También el alcalde Nador, Tarik Yahya. De otra manera, mi libro *En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*, está para salir ahora de un momento a otro en árabe, y un grupo de

tres profesores de Alhucemas ha empezado ya a traducir al árabe el libro sobre Abd el-Krim. Son la misma gente que tradujo el libro de David Montgomery Hart. Tengo la intención de escribir un prólogo especialmente para la edición árabe del libro, que esperamos pueda salir en 2012, fecha emblemática por ser el centenario de la firma del tratado de Protectorado. También con motivo de esa fecha, Alianza Editorial me ha encargado un nuevo libro. Bueno, que no voy a tener tiempo de aburrirme. Siento que mi incidente con el alcalde de Beni Enzar, el «siniestro demagogo» Yahya Yahya, haya hecho de mí, a pesar de mi carta de aclaración a *Melilla Hoy*, «persona non grata» en Melilla, como ya lo soy en Ceuta desde que publiqué en *El País*, en julio de 2002, mi artículo sobre Perejil. Menos mal que, a pesar de todo ello, sigo teniendo ahí dos buenos amigos: tú y Pepe.

Aquí empieza ya hacer un calor bastante insoportable. Mañana me voy a Asturias a pasar allí unos días y refrescarme un poco.

Un abrazo. María Rosa

Aunque María Rosa residía en Madrid (en la calle Joaquín Costa), visitaba con frecuencia la histórica casa familiar de los Álvarez-Prida en Fresnedo de Teverga. Allí la visité un verano que tiene ya amarilleadas las hojas de su calendario. Sentados en el jardín, escoltados por las imponentes agujas de las montañas, tan cercanas que casi se podían acariciar con las manos, rememoramos momentos comunes. De esta visita, recuerdo también su imagen, unos días después de nuestro encuentro, comprando en una de las tiendas de alimentación del pueblo de San Martín y su cálida sonrisa siempre a punto, así como su facundia, imparable a veces.

La última ocasión en la que estuve con María Rosa fue en Barcelona, en diciembre de 2019, cuando ambos participamos en un coloquio organizado por la Universitat Pompeu Fabra en su sede del carrer Sardenya, en Barcelona. A escasas jornadas de la Navidad, nos reencontramos en el pasillo del hotel La Ciudadela, situado a un paso del parque homónimo. Ya entonces, su inseparable boina y sus claros ojos encerraban mil y una historias, algunas de las cuales pudo desgranar en sus libros, su gran legado para los habitantes de ambas orillas del Mediterráneo, a los que tanto amó.



Una introducción a los ciclos de protestas en el Rif

An introduction to the cycles of protests in the Rif

Josep Lluís MATEO DIESTE

Universitat Autònoma de Barcelona

Josepluis.mateo@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0001-9410-1635>

Laura FELIU

Universitat Autònoma de Barcelona

Laura.feliu@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0002-0979-6477>

Para citar este artículo: Josep Lluís MATEO y Laura FELIU (2023): “Una introducción a los ciclos de protestas en el Rif” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 1-5.

Resumen

Este número monográfico analiza las continuidades y los cambios en la movilización social que ha tenido lugar en la región del Rif marroquí a través de diferentes periodos históricos que van desde la guerra del Rif en los años veinte hasta el Hirak actual. Este número abarca un siglo de revueltas, resistencia y represión en la región marroquí del Rif a través de 7 artículos.

Palabras clave: ciclos de movilización social, Rif, Marruecos, memoria, Abdelkrim.



Abstract

This special issue analyses the continuities and changes in the social mobilisation that has taken place in the Moroccan Rif region through different historical periods ranging from the Rif War in the 1920s to the current Hirak. This issue covers a century of revolts, resistance and repression in the Moroccan Rif region through 7 articles.

Keywords: cycles of social mobilization, Rif, Morocco, memory, Abdelkrim

Un largo viaje por el Rif¹

Este número monográfico analiza las continuidades y los cambios en la movilización social que ha tenido lugar en la región del Rif marroquí a través de diferentes periodos históricos que van desde la guerra del Rif en los años veinte hasta el Hirak actual. Los 7 artículos que lo componen abarcan un siglo de revueltas, resistencia y represión en la región marroquí del Rif. El necesario análisis de *longue durée* nos lleva desde las guerras de los años veinte hasta la Primavera Árabe y el *Hirak* del siglo XXI. Aunque no pueden abordarse todos los acontecimientos en cuestión, sí se incluye los que consideramos más significativos, ofreciendo una visión general de su curso y efectos. El Rif es una región de contornos poliédricos que historiadores y geógrafos han definido como la zona que comprende toda la cordillera homónima que atraviesa la parte norte del territorio marroquí hasta Tánger. Este territorio incluye principalmente zonas de habla amazigh, pero también zonas arabizadas. La frontera lingüística y cultural que utilizamos en este trabajo se sitúa de hecho en torno a una franja entre el país ghomara y el Rif oriental hasta el río Moulouya (Ilahiane, 2006: 106-107).

Para poder interpretar correctamente los acontecimientos nos parece esencial integrar la dimensión histórica. El contexto histórico tiene una gran influencia en los movimientos sociales. Las reivindicaciones sociopolíticas suelen estar vinculadas a fases históricas y contextos globales, con características específicas (reivindicaciones nacionalistas, reivindicaciones centradas en los derechos liberales, o reivindicaciones que piden cambios en el sistema económico...). Hay que considerar igualmente la trayectoria de las instituciones de poder, especialmente el Estado. En el caso marroquí, estas instituciones se fijaron de forma novedosa durante la época colonial y extendieron su influencia por todo el territorio entremezclando viejos y nuevos mecanismos de control de la población. Asimismo, es esencial analizar la inserción socioeconómica de la región en el sistema nacional e internacional. Por último, hay que tener en cuenta las redes de actores y los recursos que utilizan, así como la intervención de actores extranjeros. Todos estos elementos facilitan la propagación de

¹ Este monográfico ha sido realizado en el marco de dos proyectos de investigación coordinados por la Dra. Laura Feliu y el Dr. Ferran Izquierdo: "Revueltas populares del Mediterráneo a Asia central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios", financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HAR-2012-34053), España, y "Dinámicas y actores transnacionales en la región MENA: Una genealogía histórica de élites y movimientos sociales entre el nivel local y el global", Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2016-77876-P), España.

las protestas que conforman los ciclos de revueltas, y sirven para explicar las continuidades que se extienden más allá de ciertos ciclos.

El panorama político, social y económico que podemos dibujar en el Rif a principios del siglo XX (Madariaga, 2009) se parece poco al de principios del siglo XXI (Alvarado, 2017). Cada movilización estudiada en este monográfico tiene sus propias características, acordes con el contexto de cada época. ¿Cuáles son las conexiones entre estas movilizaciones? ¿De qué manera eventos de esta magnitud recogen experiencias previas e influyen en movilizaciones posteriores? Entendiendo la movilización social como una tensión dialéctica entre instancias de poder y contrapoder, podemos encontrar cambios así como importantes continuidades y persistencias en las diferentes formas de revuelta y su repertorio, y en las formas de control político por parte de las autoridades.

Un movimiento social forma parte de una familia más amplia de movimientos relacionados. Los ciclos de revuelta están vinculados a la amplitud de las estructuras y procesos antes mencionados. En el contexto de la protesta, las distintas organizaciones intentan expandir el movimiento con el apoyo de todas las redes a su alcance. Estos ciclos de protesta pasan de una parte de la sociedad a otra, y a territorios y países vecinos (Tarrow, 1989: 14-15). Como nos recuerda Whittier (2004: 533-536):

“El hecho de que la movilización se produzca en oleadas -en ciclos que crecen, alcanzan su punto álgido y decrecen- sugiere la importancia de los efectos generativos de algunos movimientos. Por supuesto, los ciclos de protesta son en cierto modo el resultado de cambios en las oportunidades políticas que hacen posible su aparición y, en última instancia, los reorientan o los apagan”.

El análisis de la secuencia de los ciclos de revueltas permite medir la importancia de los factores específicos de la región del Rif, tanto por su continuidad como por sus transformaciones. También presenta el vínculo entre estas movilizaciones y los ciclos concomitantes de revuelta que tienen lugar en el resto de Marruecos y en otros lugares de la subregión. Este número monográfico pretende así poner de relieve las especificidades de la movilización de los territorios del Rif en el contexto marroquí más amplio, caracterizado por las transformaciones del capital y del Estado, y las resistencias ante su avance².

Las demandas que exigen las personas movilizadas corresponden a fases históricas y contextos más amplios. Así pues, podemos distinguir momentos con características específicas vinculadas, entre otras cosas, a reivindicaciones de nacionalismo, derechos y libertades, y cambios económicos. Estas causas comunes, aunque puedan ser abordadas desde diferentes perspectivas por sus protagonistas, favorecen la propagación del movimiento y los ciclos de revuelta que le siguen. En ocasiones, la difusión de nuevas ideas puede incluso provocar el debilitamiento de las hegemonías ideológicas existentes y la aparición de contrahegemonías. Esto, a su vez, puede dar lugar a la aparición de nuevos movimientos. Aunque los movimientos sociales rara vez

² Ver el estudio colectivo de una veintena de movilizaciones sociales en Marruecos a lo largo del siglo XX en el libro editado por Feliu, Mateo, Izquierdo (2019).

alcanzan un éxito significativo, uno de sus principales logros es ser el origen de movimientos sucesivos. Las revueltas del pan de las décadas de 1980 y 1990, y las revueltas por el alto coste de la vida de la década de 2000, precedieron al movimiento del 20 de Febrero en 2011. Las reivindicaciones de este último, sus éxitos y fracasos, y las modalidades de represión adoptadas por el régimen de la época, prefiguran movimientos posteriores como el *Hirak*. Argumentamos que los ciclos de protesta dejan huellas para los ciclos posteriores en cuanto a la construcción de marcos de significado compartido y la visibilidad de las desigualdades. Las movilizaciones previas son también un terreno privilegiado para el aprendizaje y la enseñanza.

Fases y casos

Desde un punto de vista diacrónico, podemos distinguir varias fases en las que tienen lugar los sucesivos ciclos de protestas y que están recogidas en este monográfico. Tres son las fases principales. En primer lugar, la de las revueltas anticoloniales, que opusieron diversos actores al Estado central (el *majzen*) y a los colonizadores españoles y franceses.

A esto siguió una fase de revueltas que se desarrollaron durante la génesis del nuevo país, que se independizó en 1956, en un contexto de competencia por los recursos de poder del nuevo Estado.

Por último, a partir de los años ochenta, se produjo una fase de movilización en el periodo neoliberal, reflejo de los nuevos conflictos sociales derivados de las desigualdades sociales y de las transformaciones de las organizaciones de masas. Durante este último periodo, pueden distinguirse dos subfases: a) La primera vinculada a los ciclos de las revueltas del pan de los años ochenta; b) La segunda la inauguró la Primavera Árabe y Amazigh. Sus derivaciones son visibles en el *Hirak*, donde convergen viejos y nuevos conflictos en torno a la marginación política, social y cultural del Rif.

En este número, hemos optado por una selección de casos de las épocas colonial y poscolonial que nos permiten comparar cambios y continuidades. Especialistas de distintas disciplinas -historia, antropología, sociología y ciencias políticas- abordan estos casos en su contexto preciso, analizando el papel de los actores, las reacciones contrarias y las consecuencias de las revueltas. A lo largo de esta acumulación de resistencia y represión, la sociedad rifeña, como Marruecos en general, ha experimentado cambios significativos (Alvarado, 2017). Tras una introducción que sirve de marco analítico a los estudios, realizada por Laura Feliu y Josep Lluís Mateo Dieste, María Rosa de Madariaga examina la revuelta de Abdelkrim, mientras que Mimoun Aziza analiza los acontecimientos que tuvieron lugar durante el primer periodo posterior a la independencia, con la revuelta de 1958-1959.

A través de las protestas de Nador de 1984, Ángela Suárez revela la dinámica de un nuevo ciclo de revueltas, vinculado a los disturbios del pan, que, como demuestra el artículo de Rachid Aarab, se inscriben en el mismo marco que las protestas provocadas

por el terremoto de Alhucemas de 2004. Otros dos ejemplos ilustran la emergencia de nuevas dinámicas basadas en viejas reivindicaciones, en el caso del movimiento del 20 de Febrero, analizado por Badiha Nahhass y Zakaria Rhani, y del *Hirak*, estudiado por Khalid Mouna y Oussama El Oualidi, en un Marruecos que sigue viviendo bajo una economía rentista combinada con una economía neoliberal.

Estos autores analizan los diferentes casos de revuelta en el Rif siguiendo una estructura común y un patrón de análisis que refuerza la coherencia de la monografía y posibilita la perspectiva comparada. A los y las autoras participantes se les plantearon una serie de preguntas relacionadas con la teoría de los ciclos de protesta. Este enfoque común nos ha permitido desarrollar esta primera explicación preliminar. A continuación, intentaremos facilitar la lectura de estos artículos. Un marco analítico común que presente tanto el contexto de las revueltas como la lógica de los distintos ciclos de protesta proporcionará herramientas para descifrar las cuestiones en juego. El patrón metodológico incluye: el estudio del Rif en su contexto concreto; el análisis de la movilización social, incluyendo su origen, participantes, reivindicaciones, redes y canales de comunicación, repertorio de acción, respuesta de las autoridades, y resultado final; el marco de significado de las reivindicaciones; su inserción en ciclos de protesta; y finalmente la identificación de sus antecedentes, así como su impacto sobre movilizaciones posteriores.

Bibliografía

ALVARADO, David (2017): *Rif. De Abdelkrim a los indignados de Alhucemas*, Madrid, Los libros de la Catarata.

ILAHIANE, Hsain (2006): *Historical Dictionary of the Berbers (Imazighen)*, Oxford, The Scarecrow Press.

MADARIAGA, María Rosa de (2009): *Abd-el-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial.

TARROW, Sidney G. (1989): *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy, 1965–1975*, Oxford, Oxford University Press.

WHITTIER, Nancy (2004): “The Consequences of Social Movements for Each Other”, en SNOW, David A.; SOULE, Sarah A. y KRIESI, Hanspeter (eds.), *The Blackwell companion to social movements*, Londres, Blackwell, pp. 531-551.
<https://doi.org/10.1111/b.9780631226697.2003.00024.x>



Revueltas y movilizaciones populares en el Rif: de Abdelkrim al *Hirak*

Revolts and popular mobilisations in the Rif: from Abdelkrim to Hirak

Josep Lluís MATEO DIESTE

Universitat Autònoma de Barcelona

Josepluis.mateo@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0001-9410-1635>

Laura FELIU

Universitat Autònoma de Barcelona

Laura.feliu@uab.cat

<https://orcid.org/0000-0002-0979-6477>

Recibido. 16/1/2023. Aceptado. 18/5/2023

Para citar este artículo: Josep Lluís MATEO DIESTE y Laura FELIU (2023): “Revueltas y movilizaciones populares en el Rif: de Abdelkrim al *Hirak*” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 6-34.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.001>

Resumen

En este artículo se propone una perspectiva diacrónica para analizar las revueltas políticas y movilizaciones sociales en el Rif a lo largo del siglo XX y principios del XXI, considerando la marginalidad de la región y sus élites en el régimen de poder marroquí. La tensión entre la agencia social y los factores estructurales se despliega en una sociedad rifeña que ha pasado de ser una sociedad eminentemente tribal a otra influida por el neoliberalismo y la diáspora. Tres grandes ciclos de protestas



evolucionan en un contexto de profundos cambios en el Estado, el capital y la influencia exterior (un primer ciclo de revueltas anticoloniales, un segundo ciclo de revueltas bajo el nuevo Estado independiente y un tercer ciclo de revueltas bajo la era neoliberal). En este complejo panorama de tensiones entre las poblaciones locales y las estructuras estatales centrales, tanto coloniales como poscoloniales, destacamos los elementos diferenciales de estas tres grandes fases, pero también subrayamos las continuidades entre las distintas movilizaciones de esta región periférica y marginada. Los ciclos de movilizaciones sociales se han visto impulsados por las desigualdades económicas y sociales de la región, así como por las reivindicaciones de reconocimiento político e identitario de una población con una elevada conciencia de marginación en el contexto del Estado marroquí. Las tensiones entre la población del Rif y las autoridades centrales deben entenderse principalmente en el contexto de la competencia por el poder y los recursos entre un centro y una periferia, así como de la resistencia cultural a las imposiciones externas. A las numerosas protestas y movilizaciones, las autoridades han respondido en su mayoría con métodos coercitivos, al tiempo que han fracasado en sus intentos de cooptar a las élites regionales.

Palabras clave: Ciclos de movilización social, Rif, Marruecos, memoria, Abdelkrim.

Abstract

This article proposes a diachronic perspective to analyse political revolts and social mobilisations in the Rif throughout the twentieth and early twenty-first centuries, considering the marginality of the region and its elites in the Moroccan power regime. The tension between social agency and structural factors unfolds in a Rif society that has been transformed from an eminently tribal society to one influenced by neoliberalism and diaspora. Three major cycles of protests evolve in a context of profound changes in state, capital and external influence (a first cycle of anti-colonial revolts, a second cycle of revolts under the newly independent state, and a third cycle of revolts under the neoliberal era). In this complex panorama of tensions between local populations and central state structures, both colonial and post-colonial, we highlight the differential elements of these three major phases, but also underline the continuities between the various mobilisations in this peripheral and marginalised region. Cycles of social mobilisations have been driven by economic and social inequalities in the region, as well as by demands for political and identity recognition by a population with a high consciousness of marginalisation in the context of the Moroccan state. The tensions between the Rif population and the central authorities should be understood primarily in the context of competition for power and resources between a centre and a periphery, as well as cultural resistance to external impositions. To the numerous protests and mobilisations, the authorities have mostly responded with coercive methods, while failing to capitalise on their attempts to co-opt regional elites.

Keywords: Cycles of social mobilization, Rif, Morocco, memory, Abdelkrim.

1. Fases y ciclos de la protesta. Panorama general

En este artículo abordamos diversos factores que han marcado las continuidades y discontinuidades de las protestas a través de tres grandes ciclos. El estudio del caso del Rif a lo largo de un período de tiempo prolongado ha permitido observar la tensión dialéctica entre la agencia social y los factores estructurales. A nuestro entender, las discontinuidades de estos ciclos corresponden a las diferentes fases en los ciclos de acumulación de capital y de competencia por el control del Estado, que han influido en las lógicas de la movilización, la resistencia y la acomodación en diferentes fases históricas. Desde principios del siglo XX hasta principios del XXI, la sociedad rifeña ha experimentado una transformación significativa, pasando de una sociedad tribal de subsistencia a una sociedad influenciada por el neoliberalismo y la diáspora, lo que implica diferenciaciones significativas en la movilización de los diferentes ciclos. En este contexto, el régimen marroquí ha mantenido su poder a través del avance del Estado y su control, y de la captura de recursos públicos para beneficiar a una élite vinculada a la monarquía y al mundo de los negocios. Este sistema de "neopatrimonialismo" ha permitido a la élite gobernante mantener su poder y riqueza, mientras que las desigualdades económicas y sociales han aumentado en el país. Las transformaciones anteriores han impactado en los mecanismos de articulación de las diferencias en la estructura social, específicos de cada ciclo y contexto. En el capítulo de las discontinuidades cabe destacar los diferentes idearios y marcos de significado que se articulan en las diferentes fases, del tribalismo de inicios de siglo, a la reivindicación de la identidad étnica, pasando por las fases nacionalistas.

En este panorama cambiante, afirmamos que las continuidades en las tensiones y conflictos que han enfrentado a la población del Rif con las autoridades centrales del país deben entenderse primordialmente en el marco de la tensión política entre el centro y la periferia, que se expresa como una competición por el poder y por la distribución de recursos, y en este sentido, una voluntad de integración en los procesos relevantes dictados desde el centro, pero también como resistencia cultural hacia las imposiciones externas.

Para comprender los acontecimientos que entran en el ámbito de la acción colectiva, resulta necesario desvelar los procesos históricamente estructurados de la evolución del Estado y el capital, la formación de las clases y la construcción del relato. Discerniremos sus diversas encarnaciones según los espacios y las escalas, pero también sus interdependencias. En el Rif, este proceso incluye importantes transformaciones debidas a la urbanización y a la diáspora que, sobre todo a partir de los años sesenta, reconstituirán las estructuras políticas anteriores en torno al *taqbilt*, la tribu. Mencionemos en primer lugar la tensión con las estructuras de poder externas, ya sea con el poder colonial o con las nuevas élites nacionales del Marruecos independiente, que controlan un Estado cada vez más presente. Esto saca a la luz las características socioculturales de la región vinculadas a la lengua, *el tarifit*, en sus múltiples variantes, y a la endogamia en el parentesco. Por último, otros aspectos han conformado la identidad étnica rifeña, no sólo en el Rif sino también en sus múltiples diásporas. Estas transformaciones han dejado intactos muchos elementos, como la

voluntad y la capacidad de salir a la calle para expresar el descontento y exigir cambios que mejoren las condiciones de vida. La creciente concentración de poder a escala nacional y la progresiva sustitución de un sistema rentista que garantizaba una cierta redistribución de los recursos entre la población por un sistema hegemónico neopatrimonial del capitalismo hacen sin duda que estos ciclos de protesta sean cada vez más recurrentes, a medida que las brechas se amplían.

La teoría de los movimientos sociales ha identificado el auge y la caída cíclicos de la actividad y la movilización de los movimientos sociales, identificando momentos de confluencia de la acción colectiva. Uno de los principales teóricos de estos ciclos de protesta o controversia es Sidney Tarrow, que considera que una movilización social forma parte de una familia más amplia de movimientos relacionados. "La protesta se convierte en un ciclo de protesta cuando se extiende a varios sectores de la población, está muy organizada y se utiliza ampliamente como instrumento de reivindicación" (Tarrow, 1989: 14-15). Hablamos, por tanto, de protestas que, por su magnitud, pueden tener un impacto en el sistema socio-político. Como el mismo Tarrow recuerda en su obra conjunta con Charles Tilly (Tilly y Tarrow 2015), los cambios en las formas de comunicación y organización que han tenido lugar con el desarrollo de las nuevas tecnologías y la globalización de la información han impactado sobre los tiempos y tamaños de estos ciclos.

Los principales elementos que caracterizan a estos ciclos son los siguientes:

"Por ciclos de protesta entiendo una fase de aumento de la conflictividad en todo el sistema social, con una rápida difusión de la acción colectiva desde los sectores más movilizados a los menos movilizados, un ritmo acelerado de innovación en las formas de controversia empleadas, la creación de marcos nuevos o transformados para la acción colectiva, una combinación de participación organizada y no organizada, y secuencias de intensificación de los flujos de información y de interacción entre desafiantes y autoridades" (Tarrow, 2011: 199).

Así, la definición de Tarrow incorpora un proceso de ampliación de la protesta, nuevos marcos ideológicos y repertorios de acción, espontaneidad combinada con formas de organización, así como la intensidad de las acciones de protesta y contraprotesta de los destinatarios de las reivindicaciones. La ampliación de la protesta de estas características confiere a los manifestantes del orden establecido ciertas externalidades que compensan en parte su débil posición en el sistema de poder y su falta de recursos. El ciclo de protestas, debido a la afluencia masiva de ciudadanos y ciudadanas a las calles, obliga a los interpelados, normalmente hombres representantes del Estado y la Administración, a responder a las demandas con combinaciones fluctuantes de represión, diálogo, cooptación, reforma, etc.

Los ciclos de protesta en la región del Rif a veces van de la mano de movilizaciones a escala nacional, mientras que otras veces tienen su propia evolución en el tiempo y el espacio, marcando fronteras de voluntad y propósito, tal y como sucede en otros

contextos en los que no hay siempre una convergencia de objetivos sino una fragmentación de la resistencia (Paret, 2021).

Para Abderrahman Rachik (2010), los diferentes ciclos de protesta que han tenido lugar en Marruecos a lo largo de los años son el efecto de cambios en la estructura económica y política del país, así como de la influencia de la globalización y las tecnologías de la información. En este artículo nos preguntamos qué factores, entre los señalados por este autor y otros posibles, han marcado continuidades y discontinuidades a través de estos ciclos.

Partimos de la base de que los dos principales vectores de la identidad cultural de la región, la lengua y la religión, son fuente de continuidades (islam) y discontinuidades (*tarifit*) con el resto del país. Debido a su particular orografía montañosa y a su relativa lejanía del llamado "Marruecos útil"¹, de las grandes ciudades imperiales y de las sucesivas capitales del reino, la colonización española aportó una frontera que separa esta región del vecino protectorado francés y que, sin duda, contribuye a construir su actual identidad política. Este fenómeno se extiende a la zona occidental de habla árabe, dando lugar a la idea del Norte como "región marginada". Estas fronteras físicas y políticas se combinan con otras fronteras interiores intangibles, especialmente entre el llamado Rif central, en torno a Alhucemas, y el Rif oriental, que limita con Melilla.

1.1. La estructura de oportunidades

Las oportunidades para desarrollar un movimiento de protesta de amplia base surgen cuando el orden establecido se vuelve vulnerable a las acciones de las y los manifestantes (las mujeres están muy presentes) y los costes de hacerlo disminuyen, aunque los actores también son conscientes de las consecuencias de la represión por parte del Estado, y en Marruecos esta circunstancia ha conformado y limitado una gran parte de las estrategias de las protestas (Vairel, 2022). La forma que adopte la movilización social y sus posibilidades de éxito dependen del tipo de régimen de poder existente. Junto a su tipología deben tomarse en cuenta las oportunidades en los momentos de cambio en el equilibrio de poder de los grupos organizados en la política, tal y como muestra Alper (2010) en su estudio sobre el caso turco.

Los movimientos de protesta están vinculados a los procesos de acumulación (económica, política, etc.) por parte de las élites y a los objetivos de la población de mejorar sus condiciones de vida frente a estos procesos. El capitalismo y el Estado no siempre adoptan la misma forma en todas las sociedades, ya que cumplen funciones diferentes en el sistema-mundo, del mismo modo que los procesos de control político de las élites sobre la población también difieren, por lo que es necesario examinar sus formas específicas. El régimen de poder marroquí se ha transformado a lo largo del siglo XX, pasando de una estructura de poder de élites y recursos diversificados a la

¹ Esta expresión fue confeccionada por las autoridades francesas durante la época del Protectorado para designar las regiones más rentables económicamente, pero su uso se ha mantenido hasta la actualidad. Véase Hoffman (2013).

estructura actual de élites concentradas y recursos diversificados², según la triple tipología ideada por Izquierdo (Feliu e Izquierdo, 2016)³. Esta estructura a nivel nacional se solapa con otras posibles estructuras de poder a nivel internacional, regional y local y en diferentes ámbitos de actuación. Los cambios en el equilibrio de poder entre Estados, las guerras o las grandes transformaciones del sistema internacional también repercuten en el poder de las élites dominantes, debilitándolas o fortaleciéndolas. En una perspectiva a más largo plazo, el neoliberalismo y la retirada del Estado (Strange, 1996) debilitan a las élites políticas al tiempo que refuerzan a algunas élites capitalistas, aunque en el caso de Marruecos el Estado mantenga todavía un notable control.

Toda movilización social es una relación de poder, condicionada por todos los actores implicados. Por eso, la fuerza de las élites desempeña un papel fundamental (Lawson, 2011: 1079). Sin embargo, la oportunidad también implica la vulnerabilidad de los grupos de poder y de los gobiernos ante las acciones de un adversario que puede perjudicar sus intereses. La represión y la facilitación están estrechamente relacionadas; generalmente son competencia de los gobiernos, cuyas acciones pueden aumentar o disminuir los costes de la acción colectiva (Tilly, 1978; Buechler, 2004: 61). Por lo tanto, cualquier régimen crea entornos específicos de oportunidades y amenazas políticas, y los cambios en estos entornos producen a su vez cambios en la contención (Tilly, 2006: 44).

A principios del siglo XX, el Rif era escenario de una competición entre diferentes actores con distintos recursos, ninguno de los cuales tenía capacidad para controlar el sistema en su conjunto. El enfrentamiento adoptó la forma de un conflicto armado, en el que se oponían las potencias coloniales, las élites en torno al sultán y las tribus organizadas, con predominio de las primeras. El uso de la violencia también desempeñaría un papel central en el periodo poscolonial, cuando las élites a cargo del Estado trataron de imponerse a las formas alternativas de poder presentes en el Rif (un proceso ilustrado por la represión del movimiento de protesta a finales de la década de 1950). Las fuerzas armadas desempeñaron un papel clave en el Rif central, al igual que la militarización de la región, que continúa en la actualidad. Las tribus perderán gradualmente su papel como organizaciones político-militares y sus recursos. El régimen de poder con élites y recursos diversificados da paso a un régimen de élites concentradas y recursos diversificados en torno al monarca, con un amplio abanico de recursos de poder (control del Estado, del capital, de los medios de coerción, legitimidad religiosa, control de la información y uso de un discurso propio) (Feliu e Izquierdo, 2016). Este proceso va de la mano del debilitamiento gradual de los partidos y sindicatos que comenzó en la década de 1970, sólo parcialmente compensado por el activismo del movimiento cultural amazigh. A través de esta consolidación, asistimos a la evolución conjunta del Estado, el capital y las redes de actores y recursos (incluidos

² Un análisis de la estructura de poder durante los reinados de Hassan II y Mohammed VI fue realizado por Feliu, Parejo (2012: 70-99). Sobre esta tipología de régimen de poder, véase Feliu, Izquierdo (2016).

³ Un tercer tipo de estructura es el de la concentración de élites y recursos, típico de los Estados rentistas.

los actores extranjeros) que operan en la estructura estatal y el sistema económico internacional. Por eso las continuidades se extienden más allá de ciertos ciclos.

Tras las privatizaciones de los años sesenta y sobre todo setenta, marcadas por el endeudamiento y la adopción de planes de ajuste estructural emanados de las instituciones financieras internacionales, las autoridades marroquíes intentaron seguir el ritmo de las reformas neoliberales de los años ochenta. Las aciagas condiciones de vida de la población empujaron a una parte de ella a abandonar el territorio mediante la emigración interna o externa, o a obtener recursos de subsistencia de la economía ilícita o informal. La acumulación vinculada al capitalismo clientelista sólo está marginalmente presente en la región. Las explotaciones mineras en el Rif oriental durante la época colonial (Madariaga, 1999: 109-160) o recientemente la agricultura de exportación (particularmente la producción de cannabis de carácter ilegal), el turismo (ver por ejemplo el megaproyecto turístico Mar Chica cerca de Nador) o la construcción (en parte como resultado de la inversión de capital de la diáspora rifeña), son algunas excepciones en un territorio en gran medida desvinculado de las grandes dinámicas del capital.

Aunque la estructura de oportunidades se reduce debido al fortalecimiento del régimen y a los múltiples recursos de que dispone, que le permiten encadenar alianzas con diferentes sectores de la población (Parejo, 2018), las condiciones materiales para la revuelta siguen presentes. La protesta se convierte en una necesidad en un contexto desfavorable. El considerable apoyo extranjero, sobre todo europeo, a las élites marroquíes no guarda proporción alguna con el apoyo de la población rifeña con recursos en la diáspora a las múltiples causas que agitan la región marroquí.

Si hay ciclos de revuelta, también los hay de represión. La República del Rif fue aplastada gracias a una colaboración entre los ejércitos francés y español que contó con el aval del sultán, un tema que el nacionalismo prefiere eludir. La venganza del ejército español por la derrota de Anual en 1921 fue llevada a cabo por la Legión, que, bajo el mando de Millán Astray y Franco, arrasó pueblos y cometió todo tipo de atrocidades contra la población rifeña, incluyendo el bombardeo de objetivos civiles y el uso de armas químicas con la luz verde del rey Alfonso XIII (Balfour, 2002). Hay continuidades paradójicas en la represión practicada por los poderes centrales. Durante la rebelión del Rif de 1958-1959, el oficial de más alto rango en la organización de las fuerzas armadas marroquíes encargado de reprimir la revuelta no era otro que el general Mohamed Meziane, nombrado ministro de Defensa en 1964. Poco antes, Meziane había sido general del ejército español y capitán general de la región militar de Galicia. Fue, por tanto, una figura surgida bajo el protectorado como hijo de un caíd pro español, formado en la Academia Militar de Toledo, que luego se convirtió en impulsor de las tropas coloniales durante la Guerra Civil y que alcanzó el más alto rango militar en el ejército español. En la práctica, la represión de la revuelta de 1958-1959 fue dirigida por Mohamed Ufkir y por el propio príncipe Hassan (futuro rey Hassan II) y se llevó a cabo no sólo sobre la población rebelde, sino también sobre la población civil. Es notable cómo esta violencia ha sido trivializada incluso por investigadores como Gellner, que presentan estas revueltas como movimientos condenados al fracaso y pasan por alto indirectamente la enorme represión que tuvo

lugar (Wolf, 2019). Estos sucesos oscuros se ocultan por el propio efecto de la represión y el miedo, al igual que la brutalidad desplegada en 1984, marcada por la desaparición de detenidos en fosas comunes (Suárez, 2019).

En el contexto de una protesta, las organizaciones afectadas intentan ampliar el movimiento utilizando todas las redes a su disposición y fomentar una participación más amplia. Para lograrlo, necesitan crear una conciencia de las condiciones de vida y los problemas de las personas que pueda unirlos y movilizarlos para construir un marco común (Whittier, 2004: 536-537). También es importante tener en cuenta que, una vez abiertas, las espirales de oportunidades no funcionan de la misma manera para todos a lo largo de un ciclo (Karapınar, 2011). Los ciclos son en sí mismos procesos sensibles a los cambios contextuales. Sin embargo, una espiral de oportunidades se refuerza cuando el movimiento de protesta se expande. Las oportunidades que se abren para los "madrugadores" en un ciclo pueden no estar disponibles para los "rezagados", mientras que estos madrugadores crean a su vez oportunidades para otros, no sólo para los que simpatizan con su causa, aunque algunos autores insisten en que el momento clave de la movilización tiene lugar durante las fases iniciales (Jung, 2010). La caída de los regímenes tunecino y egipcio a principios de 2011 anima al movimiento 20 de Febrero en Marruecos, pero también advierte al régimen marroquí de que debe evitar a toda costa que aquél se desarrolle. Más adelante, el estallido del *Hirak* en el Rif se reproduce a pequeña escala en otras partes del país. Asimismo, los fracasos también inciden en la posibilidad de réplicas en otros territorios. En tiempos coloniales, la derrota de la República del Rif, si bien provee de héroes a emular, constituye también un serio aviso para el protonacionalismo sobre la dificultad de conseguir mayor autonomía a través de las armas en otras partes del país, como también la represión de la movilización de 1958-1959 advierte de las dificultades en la búsqueda de una mayor autonomía.

1.2. Viejos y nuevos marcos y repertorios de acción

La capacidad de las personas para tomar conciencia de sus intereses en términos de condiciones de vida es inversamente proporcional a la fuerza de las creencias ideológicas y las hegemonías. Siguiendo la argumentación gramsciana, la hegemonía cultural de la clase dominante puede ser un obstáculo para que las personas tomen conciencia de sus intereses de clase y se organicen en movimientos sociales para luchar contra la explotación (Gramsci 1971; o su reformulación por Hall 2021). Según Tarrow (2011: 202), "los ciclos de impugnación suelen recordarse por las grandes y audaces reivindicaciones que amenazan el sistema, mientras que las primeras demandas que desencadenan un ciclo suelen ser pequeñas y específicas de un grupo". Los momentos de crisis de las corrientes ideológicas dominantes -como el nacionalismo, el socialismo o el islam político- propician la aparición de nuevos movimientos sociales. Esta fase de sensibilización es crucial para definir el alcance de la movilización social como reforma o cambio del sistema. Para que un movimiento social consiga generar resistencia o impulso revolucionario, debe convencer a la

mayoría de la población de que el sistema es un problema y de que la mejora de sus condiciones de vida depende de su capacidad para sustituirlo por un sistema diferente. Por supuesto, esto requiere un gran esfuerzo, ya que significa enfrentarse no sólo a las élites del régimen actual, sino también a los grupos reformistas. Las condiciones que permiten a los movimientos sociales crear y ampliar este marco para el cambio del sistema suelen ser excepcionales. Y lo son aún más hoy en día, ya que la capacidad de las élites para ejercer un control ideológico e informativo sobre la población es mucho mayor. Además, los líderes de los grupos reformistas también han pasado a formar parte de las élites del sistema, mediante sucesivas alianzas y la cooptación de élites regionales, de las que el Partido Autenticidad y Modernidad (PAM) es el último ejemplo. Y algunas reivindicaciones se han cumplido parcialmente, por ejemplo, en lo que respecta a la dimensión amazigh de la identidad de Marruecos, con la creación en 2001 del Instituto Real para la Cultura Amazigh -IRCAM-, los programas de enseñanza del tamazight por implantar o la constitucionalización de la lengua en 2011.

Los episodios desencadenantes, concretos y diversos, se convierten en acontecimientos iniciáticos de gran fuerza simbólica. La indignación colectiva surge a raíz de acontecimientos a los que se da especial importancia en el registro de injusticias. Así, en 1958 estalló la ira en el entierro de un miembro del ejército de liberación; en Nador en 1984, lo hizo tras la dura represión del Estado en Alhucemas; en 1987 tras la muerte de varios jóvenes en Nador; en 2004 con la ayuda de las fuerzas de la naturaleza (en forma de terremoto en Alhucemas); en 2011, la muerte de unos jóvenes en una sucursal bancaria de Alhucemas fue uno de los motores; o de nuevo en 2016-2017 tras la muerte del comerciante de pescado Mouhcine Fikri. Estos episodios sólo son parcialmente útiles para dilucidar las motivaciones, ya que tales acontecimientos concretos sólo son desencadenantes de reivindicaciones más amplias, formuladas de diferentes maneras y no necesariamente compartidas por toda la población movilizada.

Cada ciclo de protesta tiene sus propias consignas, que se expresan en multitud de lemas y eslóganes. Durante la revuelta anticolonial de la década de 1920, Abdelkrim al-Jattabi favoreció una retórica reformista con tintes religiosos destinada a poner fin a los conflictos tribales y frenar el avance de las potencias europeas. En 1958, la retórica nacionalista se impuso en varios frentes, relegando a un segundo plano el discurso político-religioso. Las protestas poscoloniales exigían más justicia social y derechos democráticos, a través de sindicatos, partidos de izquierda, organizaciones estudiantiles y movimientos feministas. En última instancia, se solapan con la extensión del islamismo político en la década de 1980 y las reivindicaciones culturales del movimiento amazigh a partir de la década de 1990. Durante las revueltas de 1984, la ideología de izquierdas seguía siendo prominente, mientras que el sector estudiantil no era tan predominante como en el resto del país, al igual que tampoco lo era el islam político. En su evolución reciente, las protestas en el Rif no tienen una dimensión religiosa central, ni las mezquitas constituyen el punto focal del activismo. Esto no quiere decir que no exista un repertorio simbólico religioso con un innegable potencial movilizador. De hecho, Esmili (2018) señala que, en el *Hirak*, el activista Nasser Zefzafi basó parte de su éxito carismático en la recuperación de la retórica religiosa popular en sus discursos. Las demandas de justicia social de Zefzafi estaban teñidas del

lenguaje del pietismo islámico. No es casualidad que su detención se justificara por un discurso provocador en una mezquita, en el que criticó al imam y al *majzen*, afirmando el derecho del pueblo a resistir en nombre del islam⁴. Dicha retórica religiosa incorpora terminologías de poder de la historia tribal rifeña, refiriéndose a Zefzafi como *amghar* ("grande", líder tribal) (Esmili, 2018: 12) o practicando un juramento de compromiso ante Dios previo a las manifestaciones.

Otra posible dimensión, de carácter étnico, puede haber ejercido una influencia indirecta en diversos momentos de la historia, sobre todo a través de los estereotipos intergrupales y los límites sociales relacionados con la lengua o el matrimonio. Cabe señalar que la conciencia étnica no surgió en el discurso político de los rebeldes hasta finales del siglo XX, aunque el debate sobre la distinción entre "árabes y bereberes" ha formado parte de la historia reciente. En particular, tras la política francesa de *divide y vencerás*, ilustrada por la promulgación del *dahir* de 1930, que paradójicamente se convirtió en uno de los mitos fundadores del nacionalismo árabe marroquí. El papel de la identidad y la etnicidad también está presente en ciclos de protesta centrados en elementos socioeconómicos (cf. los disturbios del pan de los años ochenta, que hacen referencia explícita a las divisiones étnicas del país) o políticos (cf. las movilizaciones antiautoritarias de 2011). El movimiento *Hirak*, por su parte, actúa como altavoz de reivindicaciones sociales básicas, como un hospital o una universidad, mientras que la cuestión étnica sólo desempeña un papel central en el lenguaje y el simbolismo⁵. En términos más generales, la cuestión centro-periferia y la marginación de la región siguen muy presentes.

Además, los distintos ciclos de protesta se asocian a formas específicas de acción y a cambios en el repertorio. La lucha armada de los años veinte dio paso a manifestaciones durante el periodo colonial, en las que se distribuían octavillas o se portaban pancartas, o a huelgas sectoriales o generales. Durante las movilizaciones de los años ochenta, se atacaron infraestructuras urbanas o empresas, lo que no ocurre tanto durante la Primavera Árabe y Amazigh. La ocupación de las calles en aquellos años contrasta con las convocatorias semanales rituales del movimiento 20 de Febrero.

Parece útil detenerse aquí en la figura histórica de Abdelkrim al-Jattabi, ya que ilustra la permanencia de elementos simbólicos en el marco de las revueltas, que contribuyen a delimitar sus contornos, al tiempo que adquieren significados diferentes según los momentos históricos y son objeto de múltiples interpretaciones en la actualidad. En cualquier caso, Mohamed bin Abdelkrim desempeñó un papel central en los dos primeros ciclos de protesta: en vida (como líder de la revuelta armada y de la República del Rif entre 1921 y 1926), y luego como figura mítica en los ciclos de

⁴ Véase una versión de este discurso en Esmili (2018: 12). El incidente en la mezquita fue grabado. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=0TOOo6FYDg> [consulta: 12 de diciembre de 2022].

⁵ Nos referimos básicamente a los discursos públicos realizados por las caras más visibles del movimiento, como Nasser Zefzafi, hasta el momento de su detención. Su retórica no se centraba únicamente en las reivindicaciones culturales del movimiento amazigh, sino que era una mezcla de lenguaje religioso y reformismo social. De hecho, muchos de sus discursos eran en árabe (Esmili 2018).

protesta posteriores. El antropólogo David M. Hart explica que la rendición en 1959 de los Ait Waryaghar que bajaron de las montañas recuerda el desencanto que vivieron años antes cuando Abdelkrim fue capturado por los franceses en 1926 (Aziza, 2019: 275). Y mientras Abdelkrim estuvo exiliado en Egipto, su sombra está constantemente presente entre los temores del recién independizado *majzen* (Ybarra, 1997)⁶. A partir de su muerte en 1963, el mito que encarnó en vida, y que reaparecería en futuras revueltas, se consolidó como símbolo local contra el poder del Estado. La figura de Abdelkrim resurgió en los años ochenta y, sobre todo, en los noventa, con el movimiento cultural amazigh, ahora con su propio hecho diferencial. El estallido de nuevas revueltas urbanas motivadas por las desigualdades sociales (y alimentadas por el encarecimiento de los productos básicos) dio nueva resonancia a su figura. De hecho, tras un periodo de amnesia y descrédito del elemento local, Abdelkrim volverá a convertirse en un símbolo de resistencia en todos los sentidos (McMurray, 2001: 138-43; Maddy-Weitzman, 2012: 144).

En muchas partes del mundo, las identidades étnicas transmiten modos de reacción local a la globalización. En este sentido, la cultura amazigh se recrea sobre la base de la cultura popular a través de los nuevos medios de comunicación y adquiere un fuerte impulso con consecuencias políticas. Durante las manifestaciones de 2004, 2011 y el *Hirak* de 2016-2017, las banderas con la figura de Abdelkrim ondean como un estandarte de resistencia (Abourabi, 2015). Estos ejercicios de poder e identidad también tienen lugar dentro de la diáspora rifeña en Europa, en espacios en principio más libres del control del régimen. La memoria del pasado histórico se refuerza en esta diáspora, en interacción con los movimientos artísticos y reivindicativos del Rif y se convierte en protesta y viceversa (Karrouche, 2017). Esta memoria entrelaza protestas de distintas épocas y también se construye transgeneracional y transnacionalmente a través del Rif y la diáspora (Chtatou, 1991; Rhani, Nabalssi y Benalioua, 2020).

La referencia a ciclos o protestas anteriores es consciente y sirve para reforzar el marco y estimular la movilización (Della Porta, 2014). El trauma de la represión se transmite en los relatos familiares desde la generación que vivió la revuelta de 1958-1959 (que a su vez guardaba recuerdos de la guerra colonial de treinta años antes), a la generación que vivió las protestas de 1984, y ésta a su vez lo transmitió a la siguiente generación que se sublevó en 2011 y 2017. La memoria de las revueltas anteriores reconstruida en los levantamientos posteriores no giró exclusivamente en torno a la figura de Abdelkrim, sino que incorporó otros referentes, como el *sharif* Mohamed Ameziane y su lucha contra el avance colonial español de 1909-1912. Y durante las protestas de 2011, las personas participantes mostraron fotos de dos estudiantes, Farid Akrouah y Saïd Bodaft, asesinados durante la represión de 1987, y recordaron las represalias de 1958-1959 (Karrouche, 2017: 231). De este modo, las protestas se convierten también en un acto performativo de memoria, que resucita revueltas anteriores y las saca a la luz, tras haber sido oscurecidas por la memoria oficial, otorgándoles un nuevo sentido.

⁶ En El Cairo, Abdelkrim presidió el Comité para la Liberación del Magreb Árabe, creado en 1947. Abdelkrim y su familia habían desembarcado en Port Said cuando fue trasladado desde su exilio en la Isla de Reunión a Marsella, en un plan urdido por nacionalistas marroquíes con el apoyo del régimen egipcio. Como le dijo Allal al-Fasi a Madariaga (2009: 520-21), el objetivo de la iniciativa no era tanto liberar a Abdelkrim como evitar que su figura fuera instrumentalizada por los franceses.

Por último, está el contramarco: el discurso y los valores de la autoridad impugnada que estigmatiza a los rebeldes e intenta desactivar cualquier intento de asimilación y la capacidad de otras poblaciones para identificarse con la movilización y sus demandas (McAdam et al., 2004). Una de las estrategias más comunes consiste en tachar a las personas movilizadas de separatistas, pero también de estar manipuladas desde el exterior, con el fin de desacreditarlas.

2. Fases y secuencias de los ciclos. Los efectos generadores de la protesta

Los resultados de la movilización popular son importantes en la medida en que facilitan y conforman la aparición de movilizaciones posteriores. Como señala Whittier (2004: 533), "el hecho de que la movilización se produzca en oleadas -en ciclos que crecen, alcanzan su punto álgido y declinan- sugiere la importancia de los efectos generativos de los movimientos entre sí". Las movilizaciones producen efectos cognitivos, organizativos, culturales o tácticos en los movimientos posteriores, a los que dan forma de alguna manera. Pueden contribuir de diferentes formas a la incubación de la futura movilización social. También hay que tener en cuenta que los resultados de los ciclos no son visibles hasta dos o tres generaciones después (Piven y Cloward, 2012), por lo que hay que ajustar nuestra visión de las ganancias mínimas conseguidas durante los periodos de inactividad que siguen a la movilización. Además, aunque disminuya la movilización, pueden persistir organizaciones, identidades colectivas, marcos o tácticas que les son propios. Es posible que las protestas se repitan, aunque los lemas ya no sean los mismos o se asocien a otras cuestiones. En el caso del Rif, movimientos como el *Hirak* recogieron precisamente este vínculo con la memoria de una indignación recurrente contra la marginación económica y la exclusión por parte del estado (Jebnoun, 2020).

2.1. El ciclo de las revueltas anticoloniales

La progresión del Estado marroquí es visible a lo largo del siglo XIX (Laroui, 1997), con élites que aprovechan el control del núcleo de la estructura estatal de dominación sobre centros de poder alternativos. La injerencia del Estado en la vida de la población rifeña, entonces predominantemente rural, afectó a la vida económica, social y política, aunque no alcanzó los niveles observados en otras regiones del país. A ello se sumaba la presencia cada vez más amenazadora de las potencias europeas y sus ejércitos, así como las tensiones en torno a los enclaves españoles de Ceuta, Melilla y el peñón de Alhucemas. Finalmente, la figura política del protectorado se impuso a Marruecos en 1912, mediante el Tratado de Fez⁷. Las élites españolas y francesas

⁷ Tratado franco-marroquí de 30 de marzo de 1912. Tratado franco-español de 27 de noviembre de 1912, que asigna la zona norte a España.

alcanzaron una posición preeminente en Marruecos, garantizándose una salida al exterior para continuar el proceso de acumulación interna. La estructura de poder de esta fase es una prolongación modificada del periodo anterior, marcada por la preeminencia de las autoridades coloniales a través de su control del Estado y del territorio, debido a su superioridad militar, económica y tecnológica (Rivet, 1996; Burke, 2014). De este modo, el sultán y su séquito pasaron a una posición secundaria y dependiente. El ejército del sultán y las *mehallas* del jalifa en la zona española no podían competir con el número y la fuerza de los regimientos europeos.

Los llamamientos explícitos a luchar contra las potencias europeas han sido constantes en Marruecos desde finales del siglo XIX y principios del XX. El establecimiento del protectorado tuvo lugar a pesar de la fuerte resistencia de las poblaciones locales, como parte de un ciclo de revueltas muy diversas que comenzaron en varias regiones del país antes de 1912, incluida la del *sharif* Ameziane en la región oriental del Rif entre 1909 y 1912 (Madariaga, 2005; Yechouti, 2019). Por ello, la mayoría de estas revueltas tuvieron lugar en zonas rurales, predominantemente amazigh. La estructura socioeconómica hacía a la población muy dependiente de los caprichos del clima y de las cosechas. Para autores como Burke (1976), el hambre fue uno de los principales desencadenantes de las revueltas precoloniales en todo Marruecos. A principios del siglo XX, como los medios de subsistencia agrícolas del Rif eran precarios y dependían del clima, se hizo necesaria la emigración temporal a las regiones argelinas vecinas. La colonización perpetuó esta marginación económica, a pesar de los cambios provocados por el inicio del trabajo asalariado en las minas de Uixán y el alistamiento en el ejército colonial.

La movilización fue impulsada entonces por los líderes de las facciones tribales, organizados en *harkas*. Éstos adoptaron una retórica de yihad contra la ocupación del territorio musulmán por los "cristianos", aunque subyacían factores de índole económica (resistencia a nuevos impuestos y a la ocupación de tierras) y política (faccionalismo tribal y clientelismo interno o externo, divisiones entre los aspirantes al sultanato a principios del siglo XX). Así pues, el islam desempeñó un papel importante en las protestas precoloniales y coloniales, sirviendo como vínculo de lealtad y como elemento unificador para las poblaciones movilizadas (Burke, 1976: 216).

Entre todos los acontecimientos de este periodo, cabe destacar la revuelta ya citada de Abdelkrim al-Jattabi en 1921 en la región de Alhucemas, que posteriormente se extendió a todo el Rif central, así como a la región oriental del norte de Marruecos. Esta revuelta dio lugar a un proyecto político excepcional y único en el contexto colonial: el establecimiento de una compleja institución de poder, la República del Rif, constituida como un proto-Estado (AAVV, 1976; Ayache, 1996) con el fin de superar las divisiones entre facciones (Pennell, 1982). La República del Rif es original porque las revueltas en el resto del país no dieron lugar a tal forma de alianza supratribal dentro de una estructura paraestatal, mezclando el lenguaje reformista islámico y la modernidad (Shinar, 1965; Tahtah, 1995). Sin embargo, en la práctica, el conjunto de la población de los zocos no percibía este proyecto como una república, sino como una yihad, como señala Hart (1976). Además, el uso del término "república" estaba más bien destinado a la imagen exterior de la revuelta, ya que los líderes tribales no se

referían a ella en sus intercambios epistolares (Madariaga, 2009: 414-417). Al final, tanto el proyecto como la institución fueron derrotados por la alianza militar entre Francia y España, pero el recuerdo de la revuelta quedó impreso en la memoria, resurgiendo en futuros ciclos de revueltas.

Las revueltas armadas continuaron hasta 1927 en la zona española (y hasta un poco más tarde, 1934, en la zona francesa). Los levantamientos se produjeron entonces principalmente en las regiones montañosas y amazigh, promovidos por líderes carismáticos o con autoridad y prestigio para unir a las facciones tribales. Tras entregar las armas, estos notables rurales siguieron generalmente una estrategia de acomodación, también en el Rif (Mateo Dieste, 2003: 189-220).

El proceso de colonización española sólo contribuyó en parte al desarrollo de las estructuras estatales. Mientras que el aparato burocrático se expandía mediante instrumentos económicos, la institucionalización política y la dominación militar, la penetración económica se injertaba en los procesos autóctonos de ascenso del capitalismo. Este capitalismo era aún débil en el Rif, cuya estructura económica se basaba en la subsistencia y la preponderancia de los circuitos no monetarios (Rodinson, 1978: 55-56). La autonomía de los poderes, eminentemente tribales, pero también religiosos, en competencia histórica con el sultán, se vio progresivamente reducida. La estructura burocrática del Estado se desarrolló y profundizó según la voluntad de las autoridades coloniales. En la zona norte bajo control español, el Alto Comisario con base en Tetuán estaba asistido por un delegado general y cinco delegados que gestionaban un sistema de intervenciones establecido en cada tribu (Villanova, 2004). También se modificaron la propiedad comunal de la tierra y el acceso a los recursos compartidos. Los colonos y las empresas europeas tuvieron acceso a las mejores tierras, mientras que, al amparo del apoyo de algunas autoridades locales, se llevaron a cabo cambios legislativos, confiscaciones y expropiaciones (Seddon, 1978).

Tras el control militar del territorio y el establecimiento de una nueva estructura de gobierno indirecto, en la década de 1930 se inició un nuevo ciclo de protestas. Fue dirigida por el movimiento nacionalista a través de organizaciones de masas, principalmente partidos políticos dirigidos por miembros de la burguesía urbana, y a veces por propietarios. Aunque el movimiento también se desarrolló en el Rif, las preocupaciones de las zonas rurales no coincidían necesariamente con las de las élites urbanas de Fez, Rabat o Tetuán. Sin embargo, el control colonial dio lugar a un nuevo tipo de subjetividad anticolonial bajo la bandera de la lucha nacional, que abarcaba una amplia gama de intereses y demandas de la población (Lockman, 1994).

Aunque no todos los movimientos estaban vinculados a la yihad, el anticolonialismo o la lucha por la independencia; la aparición de nuevas condiciones sociales derivadas del trabajo asalariado en torno a las minas de Beni Bu Ifur y otros núcleos favoreció el desarrollo de organizaciones obreras a partir de la Segunda República (Aziza, 2003). Por no hablar de la progresiva emigración del campo a las ciudades, como el desplazamiento de rifeños a Tetuán y Tánger debido a las hambrunas de los años 40, o

la sangría que supuso para el Rif el reclutamiento de miles de campesinos como soldados en las filas franquistas durante la Guerra civil española iniciada en 1936.

2.2. El ciclo de revueltas en el nuevo Estado independiente

Tras la independencia en 1956, en respuesta a la fuerza de la movilización social, las autoridades abogaron por una fuerte intervención estatal para estimular el desarrollo y el bienestar social. En este periodo se produjo una cierta expansión del sector público y un aumento del gasto social, de acuerdo con las demandas de los partidos políticos de la oposición y de los sindicatos que participaban en diversas reivindicaciones (Benhlal, 1984; López García, 1989). A ello se unió el uso de la coerción como instrumento para configurar el campo político en un contexto de lucha por el poder entre el polo monárquico y los partidos del movimiento nacional.

En 1958-59 tuvo lugar en el Rif una revuelta que compartía muchas similitudes con otras revueltas que se produjeron al mismo tiempo en el resto de Marruecos, en lo que puede considerarse un ciclo amplio. La monarquía alauita, en su deseo de controlar el Estado en competencia con el Partido Istiqlal, habría fomentado las revueltas en las zonas rurales, principalmente amazighes, para generar desórdenes y aparecer después como la fuerza de salvación necesaria (Ben Kaddour, 1973: 263-265). La primera movilización de este ciclo de revueltas comenzó en 1957, en Tafilalt. En aquel momento, la monarquía emprendió la estrategia de patrocinar un partido que compitiera con el Istiqlal y atribuyó el papel a Abdelkrim Khatib y Mahjoubi Aherdane, que fundaron el Movimiento Popular (MP) en septiembre de 1957. Estos actores favorecerían tácitamente las revueltas en diferentes regiones del país con ciertas características comunes: zonas rurales, de habla amazigh y donde el partido Istiqlal tenía poca presencia. Así, se fomentaron revueltas en el Medio Atlas, en Oulmes, en la región de Taza y en Beni-Snassen. Tras cada revuelta, la monarquía declaraba estas regiones zonas militares para contrarrestar la influencia istiqlalí y afirmar el control del Estado.

En la revuelta del Rif de 1958-1959 confluyeron varios factores: la creciente desafección hacia el Istiqlal y su política de imposición de autoridades procedentes de la zona del antiguo protectorado francés; el malestar ligado a la marginación económica de la región y al cierre de la frontera con Argelia, que impedía la emigración rifeña; la injerencia de la monarquía, que pretendía crear una oposición al partido Istiqlal; y las tensiones existentes entre las diversas facciones políticas anticoloniales. Uno de los primeros detonantes de este ambiente de "desorden" fue provocado por el Movimiento Popular: la exhumación del cadáver de un cofundador del Ejército de Liberación Nacional (ELN) para la celebración de su funeral en Ajdir. Esta decisión desencadenó una ola de indignación, acompañada de huelgas y ataques a los locales del Istiqlal. El más notable de ellos tuvo lugar el 6 de octubre de 1958 y se saldó con la destrucción de la sede del Istiqlal en Ait Hadifa. La lucha armada se organizó en torno a personalidades como Mohamed Sallam Amezian, líder local del Partido Democrático para la Independencia (PDI). Las protestas se extendieron entonces a las regiones del

este, como Tamsaman, así como al oeste (Aziza, 2019: 266). Al igual que en la primera ronda de revueltas anticoloniales, los zocos rurales siguieron siendo una importante plataforma de transmisión de información y de agitación social. Algunas fuentes también sugieren que la España de Franco colaboró con los rifeños sublevados proporcionándoles armas o refugio en Melilla. En todo caso, el gobierno marroquí protestó ante España por ello (Ybarra, 1997: 344-345).

Los notables locales, como el ya mencionado Amezian, enviaron quejas y peticiones al rey, mientras que, paralelamente, la monarquía avanzó en su estrategia de control de la región (Mouline, 2016). El 26 de noviembre, la región de Alhucemas fue declarada región militar, con el fin de recuperar el control del Istiqlal. Esto no se hizo directamente, pero hay que recordar que el primer gobernador militar nombrado en Alhucemas fue el resistente Mohamed Mansour, una figura influyente a la izquierda del partido Istiqlal. El objetivo era responsabilizar al Istiqlal de la represión. En otras palabras, la revuelta del Rif -como las del Medio Atlas y el Alto Atlas- fue utilizada por el bando monárquico para hacerse con el control del ejército y de ciertas regiones en detrimento del poder de Istiqlal. Se intensificó la intervención de las tropas de las Fuerzas Armadas Reales (FAR), dirigidas por el príncipe Hassan y el coronel Ufkir. Mientras tanto, estalló una nueva revuelta en el sur de Fez a manos de Lahcen Lyoussi, y otra en la primavera de 1960 entre los Aït Abdi en Ahansal (Hart, 1984). Autores como Hart (1999) han incluido estas revueltas en el mismo ciclo que la revuelta del Rif, al integrar la dimensión de la represión (heridos, muertos, violaciones, detenciones y exilio), aspecto que Gellner (1973) no mencionó. En esta lógica, se trataría de enfrentamientos entre fuerzas locales que se rebelan contra su exclusión o que expresan su aspiración a definir y participar en el nuevo Estado independiente.

La falta de oportunidades y la revuelta de 1958-1959 abrieron el camino a la emigración a Europa, fomentada por el gobierno central, que promovió la contratación por empresas europeas. El estancamiento económico llevó a parte de la población oriental a vivir del contrabando con Melilla, y un porcentaje de los cultivos agrícolas se desvió a la producción de kif para el mercado mundial. Así, la voluntad del gobierno central para controlar el flujo del contrabando o el cultivo de cannabis ha provocado malestar entre la población rifeña, que depende de estas formas de subsistencia, complementadas con las divisas procedentes de los inmigrantes. En el resto del país también hubo un largo periodo de represión desde la independencia hasta finales de la década de 1980, incluidos los graves incidentes de Casablanca, Fez y Rabat en 1965. Este periodo se conoce como los "Años de Plomo".

2.3. El ciclo de revueltas en la era neoliberal

En esta última fase, los ciclos de revuelta tienen un carácter diferente, pues ya no hay resistencia armada, ni movimientos de facciones tribales⁸ ni intentos de unificación,

⁸ Es preciso matizar que el peso de la tribu tampoco desaparece, sino que tanto los actores locales como el *majzen* tratan de apropiarse de unas estructuras políticas que el propio colonialismo se encargó de

como en el caso de la República del Rif. En cambio, adoptan la forma de protestas, manifestaciones y huelgas contra la opresión y la desigualdad, recurriendo a diferentes repertorios de movilización. A veces son una expresión de ira no organizada, otras se articulan en torno a movimientos sociales y políticos preexistentes o surgidos con fines de protesta, como el *Hirak* en 2016-2017. Mientras que las resistencias armadas se caracterizaban por su carácter eminentemente rural y reflejaban las estructuras tribales y su tensión con el *majzen* (colonial), la fase posterior corresponde a la transición hacia un nuevo perfil urbano, resultado de las transformaciones socioeconómicas del Rif. Hasta 1956, los centros urbanos del Rif eran muy modestos, como la ciudad de Alhucemas, llamada Villa Sanjurjo por los españoles, y que estaba compuesta principalmente por población española (Aixelà, 2019). Lo mismo puede decirse de Nador, que se convirtió en la mayor ciudad de la parte oriental del Rif tras ser fundada como un pequeño asentamiento llamado Villa Nador a principios del siglo XX. Pero el crecimiento urbano de Alhucemas y Nador no fue consecuencia del desarrollo económico del norte, sino el resultado de diversos factores, como la dependencia del contrabando con Melilla, la emigración del campo a la ciudad y, sobre todo, como reflejo de las remesas de emigrantes a Europa (Berriane y Hopfinger, 1999), así como del cultivo de cannabis (Mouna, 2018).

A principios de la década de 1980, el país dependía de la ayuda y los créditos extranjeros (Seddon, 1984: 15). El empeoramiento de la deuda externa de Marruecos se evidenció en 1983, coincidiendo con la crisis internacional de la deuda. Las dificultades de reembolso condujeron a sucesivas reprogramaciones, con el consiguiente aumento de los tipos de interés. El FMI concluyó un acuerdo de derecho de giro con Marruecos en septiembre de 1983, seguido de un reescalonamiento de 510 millones de dólares en la reunión del Club de París del mes siguiente. Todos estos préstamos estaban condicionados a la introducción de una serie de reformas bajo el lema "estabilización y ajuste". En 1983, el FMI aprobó un programa de reformas que Marruecos debía aplicar para obtener nuevos préstamos. Éstas incluían una devaluación gradual del dirham, la renegociación de parte de la deuda externa, importantes recortes del gasto público, la eliminación de las subvenciones a los productos básicos y la reforma de las empresas públicas (Seddon, 1984: 15). Estas políticas, vinculadas a la necesidad de reducir el papel del Estado, tuvieron un impacto directo en la población. Las autoridades marroquíes decidieron reducir la contribución del Tesoro al Fondo de Compensación y suspender algunas subvenciones a productos básicos. La aplicación de estas y otras medidas provocó un aumento significativo de los precios y una pérdida de poder adquisitivo para los sectores más vulnerables de la población. Las movilizaciones sociales para protestar contra estas decisiones fueron constantes durante este periodo. Si Casablanca fue el centro en junio de 1981, tras la convocatoria de huelga general por la Confederación Democrática del Trabajo (CDT) y la Unión Marroquí del Trabajo (UMT), las manifestaciones comenzaron en el norte (en Nador, Berkane y Oujda, los días 28 y 31 de mayo). A lo largo de la década, el debilitamiento de los partidos políticos y los sindicatos dificultó la organización de un bloque de fuerzas contrahegemónicas. Por otra parte, el islam político mostró su fuerza en las calles. La represión policial se saldó con cientos de muertos (600 y 1000

fijar (Mateo Dieste, 2003: 168-182) y que en la época poscolonial quedaron reconfiguradas por nuevos procesos regionales. Véase Rachik (2001) y Bergh (2017).

muertos, según la oposición; 66, según fuentes oficiales) (López García, 1981: 260-261; Daoud, 1981; Le Saout y Rollinde, 1999).

Tres años más tarde, en enero de 1984, se produjeron nuevas revueltas estudiantiles en respuesta al anuncio del aumento de los precios de los alimentos básicos y las tasas escolares. Las protestas comenzaron en Marrakech y luego se extendieron a diferentes ciudades del país, principalmente en el norte (Paul, 1984). Esta subida de precios fue la gota que colmó el vaso de una crisis social que no sólo se centraba en problemas económicos, sino también en factores más complejos relacionados con una estructura social desigual y la marginación política (Suárez, 2019). En las protestas de Nador y Alhucemas, la reivindicación de la identidad amazigh siguió siendo secundaria. La primavera bereber en Cabilia era aún muy reciente (1980) y empezaban a formarse las primeras asociaciones culturales. En total, las movilizaciones tuvieron lugar en unos cincuenta municipios de forma consecutiva y no simultánea, como por efecto en cadena, ya que terminaban en un municipio y comenzaban en otro (Clément, 1987: 111). Posteriormente, las revueltas de 1990 afectaron principalmente a las ciudades de Fez y Tánger. En 1990, los sindicatos convocaron una huelga general y los y las estudiantes encabezaron este nuevo ciclo de protestas que se extendió por todo el país (Camps, 2019). Fue durante la década de 1990 cuando la iconografía amazigh cobraría protagonismo en las movilizaciones del Rif junto a la imagen de Abdelkrim, coincidiendo con el surgimiento del movimiento amazigh (Rachik et al. 2006; Maddy-Weitzman, 2011). La cuestión étnica aparecerá de forma más explícita en el siguiente ciclo de revueltas.

Esta combinación de viejos y nuevos factores también guiará las nuevas movilizaciones en el siglo XXI y la nueva oleada de protestas, entre ellas las de 2004 y 2011. Los movimientos de protesta rifeños adquirieron entonces una dimensión transnacional, influidos por los vínculos con la diáspora (Suárez Collado, 2012). Pero esta deslocalización de las reivindicaciones fuera del territorio geográfico de los rifeños no sólo afectaba a Europa, sino también a otras regiones de Marruecos con fuerte presencia rifeña, como Tánger y Tetuán. Allí convergían la exclusión política, la desigualdad, la marginación, la conciencia étnica de la identidad amazigh e incluso la denuncia de la gestión de una catástrofe como el terremoto de Alhucemas en 2004 (Aarab, 2019).

El gran ciclo de revueltas en el norte de África, que comenzó en 2010 en Túnez y se extendió por toda la región MENA, llegó a Marruecos en 2011. Este ciclo, conocido como la Primavera Árabe, fue propiciado, según Lisa Anderson (2011), por las dos grandes unidades culturales de la región: la lengua y la religión. Otros autores destacan la influencia de los medios de comunicación y, sobre todo, el papel desempeñado por las redes sociales⁹. Precisamente en 2011, el movimiento del 20 de Febrero en Marruecos formó parte de un amplio ciclo de protestas, que luego se reprodujo simultáneamente en varias ciudades del país. El principal desafío al monopolio del poder ejercido por la monarquía provino de la movilización de masas protagonizada

⁹ En muy poco tiempo se han escrito varios textos sobre este tema. Para un análisis del debate, véase Comunello (2012).

por los jóvenes, que rechazaron abiertamente las estructuras políticas tradicionales, muy desacreditadas (Desrues, 2012). Los ciudadanos tomaron simbólicamente las calles de las ciudades del país, coreando consignas de justicia social y democracia parlamentaria. A diferencia de otros países de la región donde se exigió la destitución de dirigentes, en Marruecos la movilización adoptó principalmente consignas reformistas. El movimiento del 20 de Febrero aglutinó a la izquierda radical y disidente, a las juventudes de ciertos partidos políticos, al movimiento islamista semi o no institucional (sobre todo Justicia y Espiritualidad), a una pequeña parte del sector sindical y, en general, a movimientos asociados a causas (derechos humanos, feminismo, la cuestión amazigh), que integraron a las distintas coordinaciones y sus actividades. Pero también había una mayoría de jóvenes apartidistas, sobre todo durante los dos primeros meses del movimiento. Casi todos los partidos políticos con representación parlamentaria se distanciaron de la movilización, mientras que la mayor parte del movimiento sindical no la apoyó (Buehler, 2015), y gran parte del movimiento asociativo más cercano al Gobierno prefirió mantener una distancia prudente¹⁰. A medida que el movimiento se extendía, surgió un fuerte consenso en torno a la necesidad de disolver el gobierno y el parlamento, derogar la Constitución, nombrar una asamblea constituyente y formar un gobierno de transición que, además de los cambios políticos necesarios, promoviera la justicia económica y social. La lista inicial de demandas se amplió posteriormente.

Alhucemas fue la ciudad donde las protestas del 20 de Febrero se vivieron de forma más trágica, ya que terminaron con el asalto de algunos edificios públicos y la muerte de cinco jóvenes, encontrados en el interior de una sucursal bancaria asesinados, presuntamente por las fuerzas del orden¹¹. Todas estas movilizaciones encontraron continuidad en 2016-2017, durante el movimiento *Hirak* (Aidi, 2017; Maddy-Weitzman, 2017) o la resistencia en la ciudad minera de Jerada en 2018, en el noreste del país (Mekouar, 2018). Un aspecto remarcable es que el *Hirak* surgió principalmente como un movimiento al margen del sistema de partidos y sindicatos. Emergió desde abajo, en torno a unas pocas figuras carismáticas que consiguieron aglutinar la movilización (Rhani, Nabalsi y Benalioua 2020). Pero las manifestaciones de 2016-2017 supusieron un desafío al *majzen* y a sus brazos represivos. Tras semanas de manifestaciones, la policía empezó a intervenir y los enfrentamientos se generalizaron. En junio de 2018 hubo un juicio, y la mayoría de los juzgados, 53, fueron condenados a severas penas de hasta 20 años, por poner en peligro la seguridad y la integridad territorial del país o difamar a las instituciones públicas. Desde entonces, los detenidos han estado en huelga de hambre y han denunciado su situación. Esta represión provocó una reacción sobre todo entre los rifeños en la diáspora, ya que en el propio Rif el control y la represión por las fuerzas del orden lo dificultaban. De ahí que las principales manifestaciones de apoyo se repitieran en distintas ciudades europeas, como París, Bruselas y Barcelona. Es la última gran expresión de este ciclo de protestas.

¹⁰ Para el norte, véase Azzakia Ibn Sbih, Jiménez Álvarez (2019) y Feliu (2019).

¹¹ "Las familias de los fallecidos en las marchas del Movimiento 20 de Febrero siguen exigiendo justicia", *Yabiladi*, 23/2/2015. <https://www.yabiladi.com/articles/details/33668/familles-morts-marches-mouvement-fevrier.html> [consulta: 12 de diciembre de 2022].

3. La persistencia de la movilización

El Rif ha sido escenario de repetidas revueltas y movilizaciones desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. A lo largo de este periodo, hemos identificado tres grandes ciclos de revueltas con características muy diferentes, durante la época colonial, durante los años posteriores a la independencia y durante el periodo más reciente del Marruecos neoliberal. Los dos primeros ciclos fueron revueltas armadas en abierto desafío a la autoridad, organizadas militarmente en formas tradicionales como la *harka*, o guerrilla de montaña, en las que el papel de los jefes y la adquisición de armas eran fundamentales para los objetivos y reivindicaciones políticas. Pero también bajo nuevas formas en el norte de África, como la República del Rif dirigida por Abdelkrim y su proyecto reformista de unificación de las tribus. Los análisis de Madariaga (2023), Aarab (2023) y Aziza (2023) en este monográfico lo ilustran bien.

Por otro lado, las movilizaciones iniciadas en los años 80 se caracterizaron por otras estrategias que expresaban también un proceso de urbanización en torno a ciudades como Nador y Alhucemas y la emergencia de sectores sociales afectados por los nuevos ajustes macroeconómicos, como muestra Suárez (2023) en su artículo. Las manifestaciones y protestas contra la subida de precios y las tasas escolares reflejaban este descontento. Estas nuevas movilizaciones han dado lugar a una creciente conciencia colectiva de la marginación de la región por parte del Estado, que ha convergido con la aparición de nuevos movimientos identitarios en torno a los derechos lingüísticos y culturales amazigh. Esta acumulación de agravios, ya presente en las manifestaciones posteriores al terremoto de Alhucemas de 2004, estudiadas por Aarab (2023), confluyó con la nueva oleada reivindicativa que recorrió el norte de África a partir de 2011. En este ciclo de protestas destacan dos elementos centrales: el caso del 20-F, analizado por Nahhass y Rhani (2023), y el movimiento Hirak, presentado por Mouna y El Oualidi (2023). Por un lado, la tensión acumulada entre el Estado central (*majzen*) y el Rif, a nivel político, económico y cultural. Y por otro lado, el peso creciente de la memoria como motor de movilización y concienciación política en torno al recuerdo de movilizaciones anteriores, y en particular en torno a la figura de Abdelkrim. El pasado y el presente se entrelazan en esta nueva estructura de oportunidades en la que la acción colectiva también está moldeada por la transnacionalidad y el peso de los movimientos de la diáspora rifeña. Estas movilizaciones más recientes muestran la persistencia de factores estructurales que actúan sobre las condiciones de vida de la población, la aspiración a mejorarlas y su expresión diferenciada a escala local. Una continuidad parece acelerarse en ritmo y recurrencia. Este es, pues, el último capítulo de una historia abierta de ciclos de revueltas.

La movilización social en el Rif ha sido constante a lo largo de su historia, logrando articular demandas y coordinar acciones para presionar a las autoridades coloniales y posteriormente al gobierno central marroquí, a pesar de las condiciones desfavorables. Esta acción protestataria ha sido moldeada por las circunstancias sociales, políticas y económicas de cada momento, de muy diferente carácter.

El estudio del caso del Rif a lo largo de un período de tiempo prolongado ha permitido observar la tensión dialéctica entre la agencia social y los factores estructurales, como los ciclos de acumulación de capital o la competencia por el control del Estado, que han influido en las lógicas de la movilización, la resistencia y la acomodación en diferentes fases históricas. Los diferentes ciclos de protesta han tenido características diferenciadas que responden también a diferentes fases en la evolución del régimen de poder con respecto sobre todo a los recursos del capital y el Estado.

Desde principios del siglo XX hasta principios del XXI, la sociedad rifeña ha experimentado una transformación significativa, pasando de una sociedad tribal de subsistencia a una sociedad influenciada por el neoliberalismo y la diáspora. En la segunda mitad del siglo XX, el Fondo Monetario Internacional y otras instituciones financieras internacionales promovieron políticas de ajuste estructural en los países en desarrollo, incluyendo Marruecos. Estas políticas buscaban reducir el papel del Estado en la economía, promover la liberalización económica y la integración en la economía mundial, y reducir el gasto público y las políticas redistributivas. En Marruecos, esto implicó la privatización de muchas empresas estatales, la reducción de los subsidios a los productos básicos, y la eliminación de programas sociales y de protección social. Estas políticas afectaron especialmente a las regiones periféricas del país, incluyendo el Rif, que históricamente habían dependido del Estado para la provisión de servicios y apoyo económico. Por otra parte, el régimen de poder se ha ido concentrando cada vez más alrededor de la monarquía, eliminando y cooptando a parte de sus oponentes, y consiguiendo un control importante de la mayor parte de recursos en juego. En este contexto, el régimen marroquí ha mantenido su poder a través del control del Estado y la economía, y de la captura de recursos públicos para beneficiar a una élite reducida vinculada a la monarquía y al mundo de los negocios. Este sistema de "neopatrimonialismo" ha permitido a la élite gobernante mantener su poder y riqueza, mientras que las desigualdades económicas y sociales han aumentado en el país. Los intentos de crear una "élite rifeña" asociada a este núcleo de poder han tenido una funcionalidad limitada.

A lo largo de la historia del Rif se han producido, por tanto, ciclos de protesta y movilización con características y demandas específicas en cada momento. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, hay ciertas continuidades en las tensiones y conflictos que han enfrentado a la población del Rif con las autoridades, ya fueran exteriores o interiores. Una de estas continuidades es la tensión política entre el centro y la periferia. Esta región montañosa del extremo nororiental del país ha estado históricamente marginada del poder central y ha luchado por su autonomía y su reconocimiento político. Tales tensiones se han manifestado de diversas formas a lo largo del tiempo, desde las luchas contra el colonialismo español en la primera mitad del siglo XX hasta las protestas por la falta de inversiones en infraestructuras en época más reciente. Asimismo, otra continuidad remarcada es la resistencia cultural hacia las imposiciones externas. El Rif es una región con una identidad cultural y lingüística propia, reivindicada a través de diferentes vías.

La respuesta securitaria a las demandas y lo limitado de los resultados de las acciones de protesta y movilización han contribuido a la desmovilización a corto plazo, pero dada la persistencia de una percepción comunitaria de injusticias históricas y la sensación de marginación y la continuación de las situaciones de agravio, las condiciones para el surgimiento de un nuevo ciclo de protestas han seguido presentes. La "cuestión del Rif" en su vertiente tanto política, económico-social como identitaria, sigue siendo un tema sin resolver en la agenda gubernamental interna.

Bibliografía

AARAB, Rachid (2019): "Alhucemas 2004. 'El terremoto es natural y la marginalización es política'", en FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra. pp. 363-384.

AARAB, Rachid (2023): "Movilización y protesta en Alhucemas 2004: gestión de la crisis humanitaria y de la tensión territorial en el Rif", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 34, pp. 96-123. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.004>

AAVV. (1976): *Abdelkrim et la République du Rif*, París, François Maspero.

ABOURABI, Yousra (2015) : "La réapparition du drapeau de la République du Rif lors du printemps arabe au Maroc", en *Le Maroc au présent: D'une époque à l'autre, une société en mutation*, Casablanca, Centre Jacques-Berque, disponible en <http://books.openedition.org/cjb/1092> [consulta: 12 de enero de 2023].

AIDI, Hisham (2017) : "Les blessures ouvertes du Rif", *Multitudes*, vol. 68, nº 3, pp. 10-18. DOI: [10.3917/mult.068.0010](https://doi.org/10.3917/mult.068.0010)

AIXELÀ CABRÉ, Yolanda (2019): *Ciudades, globalización y patrimonio. Una historia de Bata y Al-Hoceima*, Barcelona, Bellaterra.

ALPER, Emin (2010): "Reconsidering social movements in Turkey: The case of the 1968-71 protest cycle", *New perspectives on Turkey*, vol. 43, pp. 63-96. DOI: [10.1017/S089663460000577X](https://doi.org/10.1017/S089663460000577X)

ANDERSON, Lisa (2011): "Demystifying the Arab spring: parsing the differences between Tunisia, Egypt, and Libya", *Foreign Affairs*, vol. 90, nº 3, pp. 2-7.

AZIZA, Mimoun (2003): *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra.

AZIZA, Mimoun (2019): "El otoño de la ira en el Rif. Los rifeños frente al Majzén marroquí (1958-1959)", en FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 257-276.

AZIZA, Mimoun (2023): “La révolte des Rifains contre le Makhzen. 1958-1959”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 34, pp. 57-77. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.002>

AZZAKÍA IBN SBIH, Annafs; JIMÉNEZ ÁLVAREZ, Mercedes (2019): “La revuelta de las velas. Movilizaciones ciudadanas contra Amendis en Tánger”, en FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 485-496.

AYACHE, Germain (1996): *La guerre du Rif*, París, L'Harmattan.

BALFOUR, Sebastian (2002): *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península.

BEN KADDOUR, Abdaslam (1973): “The Neo-Makhzan and the Berbers”, en GELLNER, Ernest y MICAUD, Charles Micaud (eds.): *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, pp. 361-74.

BENHLAL, Mohammed (1984): “Le syndicat comme enjeu politique au Maroc: 1955-1981”, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, nº 21, pp. 217-258.

BERG, Sylvia I. (2017): *The Politics of Development in Morocco: Local Governance and Participation in North Africa*, Londres, I.B. Tauris. DOI: [10.5040/9781350989122](https://doi.org/10.5040/9781350989122)

BERRIANE, Mohammed ; HOPFINGER, Hans (1999): *Nador (Maroc). Petite ville parmi les grandes*, Tours, Urbama.

BUECHLER, Steven M. (2004): “The Strange Career of Strain and Breakdown Theories of Collective Action”, en SNOW, D.A., SOULE, S.A., KRIESI, H. (eds.): *The Blackwell companion to social movements*, Londres, Blackwell, pp. 47-66. DOI: [10.1111/b.9780631226697.2003.00004.x](https://doi.org/10.1111/b.9780631226697.2003.00004.x)

BUEHLER, Matt (2015): “Labour demands, regime concessions: Moroccan Unions and the Arab uprising”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 42, nº 1, pp. 88-103. DOI: [10.1080/13530194.2015.973189](https://doi.org/10.1080/13530194.2015.973189)

BURKE, Edmund (1976): *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912*, Chicago, University of Chicago Press. DOI: [10.1525/california/9780520273818.001.0001](https://doi.org/10.1525/california/9780520273818.001.0001)

BURKE, Edmund (2014): *The ethnographic state: France and the invention of Moroccan Islam*, Berkeley, University of California Press.

CAMPS FEBRER, Blanca (2019): “Fez 1990: de la huelga a la intifada”, en FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 321-341.

CHTATOU, Mohamed (1991): "Bin 'Abd al-Karim al-Khattabi in the Rifi Oral Tradition of Geznneya", en JOFFÉ, George; PENNELL, Charles Richard (eds.): *Tribe and State. Essays in honour of David Montgomery Hart*, Wisbech, Menas Press, pp. 183-212.

CLEMENT, Jean-François (1986): "Stratégies répressives et techniques du maintien de l'ordre: les révoltes urbaines de janvier 1984 au Maroc", *Bulletin du Réseau scientifique et documentaire Etats, villes, rapports sociaux et mouvements urbains dans le monde arabe*, n° 5, pp. 3-46.

COMUNELLO, Francesca, ANZERA, Giuseppe (2012): "Will the Revolution be twetted? A conceptual framework for understanding the social media and the Arab Spring", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, n° 4, pp. 453-470. DOI: [10.1080/09596410.2012.712435](https://doi.org/10.1080/09596410.2012.712435)

DAOUD, Zakya (1981): "Le cri de Casablanca: la situation explosive de Casablanca, les événements et les problèmes de fond", *Lamalif*, n° 127, pp. 20-26.

DELLA PORTA, Donatella (2014): "Cycles of protest and the Consolidation of Democracy", *Partecipazione e conflitto*, vol. 7, n° 3, pp. 447-468, disponible en <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/paco/article/view/14342> [consulta: 12 de enero 2023].

DESRUES, Thierry (2012): "Moroccan youth and the forming of a new generation: social change, collective action and political activism", *Mediterranean Politics* vol. 17, n° 1, pp. 23-40. DOI: [10.1080/13629395.2012.655044](https://doi.org/10.1080/13629395.2012.655044)

ESMILI, Hamza (2018): "Faire communauté. Politique, charisme et religion au sein du Hiraq", *Tumultes*, vol. 50, n° 1, pp. 131-149. DOI: [10.3917/tumu.050.0131](https://doi.org/10.3917/tumu.050.0131)

FELIU, Laura; PAREJO, María Angustias (2012): "The reinvention of an authoritarian system", en IZQUIERDO, Ferran (ed.), *Political Regimes in the Arab World*, Nueva York, Routledge, pp. 70-99.

FELIU, Laura; IZQUIERDO Ferran (2016): "Estructura de poder y desafíos populares. La respuesta del régimen marroquí al Movimiento 20 de Febrero", *Revista de estudios políticos*, n° 174, pp. 195-223. DOI: [10.18042/cepc/rep.174.07](https://doi.org/10.18042/cepc/rep.174.07)

FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.) (2019): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra.

FELIU, Laura (2019): "Más allá del 20F. Movilización social en Tetuán en 2011", en FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 427-448.

GELLNER, Ernest (1973): "Patterns of Rural Rebellion in Morocco During the Early Years of Independence (1962)", en GELLNER, Ernest y MICAUD, Charles (eds.): *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, pp. 361-374.

GRAMSCI, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence Wishart.

HALL, Stuart (2021): *The hard road to renewal: Thatcherism and the crisis of the left*. Londres, Verso Books.

HART, David Montgomery (1976): *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, The University of Arizona Press.

HART, David Montgomery (1984): "The Ait Sukhmann of the Moroccan Central Atlas: an ethnographic survey and a case study in Sociocultural Anomaly", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 38, pp. 137-152. DOI: [10.3406/remmm.1984.2050](https://doi.org/10.3406/remmm.1984.2050)

HART, David Montgomery (1999): "Rural and tribal uprisings in post-colonial Morocco, 1957-60: an overview and a reappraisal", *The Journal of North African Studies*, vol. 4, n° 2, pp. 84-102. DOI: [10.1080/13629389908718363](https://doi.org/10.1080/13629389908718363)

HOFFMANN, Anja (2013): "Morocco Between Decentralization and Recentralization: Encountering the State in the "Useless Morocco"", en BOUZIANE, Malika; HARDERS, Cilja y HOFFMANN, Anja (eds.): *Local Politics and Contemporary Transformations in the Arab World: Governance Beyond the Center*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 158-177.

JEBNOUN, Nouredine (2020): "Public Space Security and Contentious Politics of Morocco's Rif Protests", *Middle Eastern Studies*, vol. 56, n° 1, pp. 48-63. DOI: [10.1080/00263206.2019.1597347](https://doi.org/10.1080/00263206.2019.1597347)

JUNG, Jai (2010): "Disentangling Protest Cycles: An Event-History Analysis of New Social Movements in Western Europe", *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 15, n° 1, pp. 25-44. DOI: [10.17813/mai.15.1.86260543m3110705](https://doi.org/10.17813/mai.15.1.86260543m3110705)

KARAPIN, Roger (2011): "Opportunity/threat spirals in the US women's suffrage and German anti-immigration movements", *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 16, n° 1, pp. 65-80. DOI: [10.17813/mai.16.1.y1007j0n837p5p45](https://doi.org/10.17813/mai.16.1.y1007j0n837p5p45)

KARROUCHE, Norah (2017): "Memory as Protest: Mediating Memories of Violence and the Bread Riots in the Rif", en SAADI NIKRO, Norman; HEGASY, Sonja (eds.): *The Social Life of Memory*, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 219-237. DOI: [10.1007/978-3-319-66622-8_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-66622-8_9)

LAROUÏ, Abdallah (1997): *Los orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912)*, Madrid, Editorial Mapfre, disponible en

<http://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=9914> [consulta: 17 de mayo de 2023].

"Las familias de los fallecidos en las marchas del Movimiento 20 de Febrero siguen exigiendo justicia", *Yabiladi*, 23/2/2015. <https://www.yabiladi.com/articles/details/33668/familles-morts-marches-mouvement-fevrier.html> [consulta: 12 de diciembre de 2022].

LAWSON, George (2011): "Halliday's revenge: revolutions and International Relations", *International Affairs*, vol. 87, nº 5, pp. 1067-1085. DOI: [10.1111/j.1468-2346.2011.01021.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2011.01021.x)

LE SAOUT, Didier y ROLLINDE, Marguerite (1999): *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb: perspective comparée*, París, Karthala.

LOCKMAN, Zachary (1994): "Imagining the working class: Culture, nationalism, and class formation in Egypt, 1899-1914", *Poetics Today*, vol. 15, nº 2, pp. 157-190. DOI: [10.2307/1773163](https://doi.org/10.2307/1773163)

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1981): "Elecciones parciales y crisis política en Marruecos", *Revista de Estudios Políticos*, nº 22, pp. 251-262.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1989): *Política y movimientos sociales en el Magreb*, Madrid, Siglo XXI-CIS.

MADARIAGA, María Rosa de (1999): *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla.

MADARIAGA, María Rosa de (2009): *Abd-el-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial.

MADARIAGA, María Rosa de (2023): "La rebelión rifeña de 1921 y la guerra", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 34, pp. 35-56.

MADDY-WEITZMAN, Bruce (2011): *The Berber identity movement and the challenge to North African states*, Austin, University of Texas Press.

MADDY-WEITZMAN, Bruce (2012): "Abdelkrim: Whose hero is he? The politics of contested memory in Today's Morocco", *The Brown Journal of World Affairs*, vol. 18, nº 2, pp. 141-149. DOI: [10.1080/13537113.2017.1380459](https://doi.org/10.1080/13537113.2017.1380459)

MADDY-WEITZMAN, Bruce (2017): "Challenging the State, Redefining the Nation: The contemporary Amazigh Movement in Turbulent Times", *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 23, nº 4, pp. 413-430. DOI: [10.1080/13537113.2017.1380459](https://doi.org/10.1080/13537113.2017.1380459)

MATEO DIESTE, Josep Lluís (2003): *La "hermandad" hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Bellaterra.

MCMURRAY, David A. (2001): *In & out of Morocco. Smuggling and migration in a frontier boomtown*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MEKOUAR, Merouan (2018): "Beyond the Model Reform Image: Morocco's Politics of Elite Co-Optation", *GIGA Focus Nahost*, nº 3.

MOULINE, Nabil (2016): "Qui sera l'état? Le soulèvement du Rif reconsidéré (1958-1959)", Centre Jacques Berque, disponible en <https://cjb.hypotheses.org/186#more-186> [consulta: 12 de enero de 2023].

MOUNA, Khalid (2018): *Identité de la marge: Approche anthropologique du Rif*, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales. DOI: [10.3726/b14870](https://doi.org/10.3726/b14870)

MOUNA, Khalid; El OUALIDI, Oussama (2023): "Past and present: memory as "present of the past". The case of the Rif hirak", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 34, pp. 149-168. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.006>

NAHHASS, Badiha; RHANI, Zakaria (2023): "Le Mouvement du 20 février au Rif. Entre mémoire de violence et réconciliation politique", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 34, pp. 124-148. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.005>

PAREJO FERNANDEZ, María Angustias (2018): "Las elites políticas de la oposición institucional en Marruecos: una polifonía de voces sobre la monarquía", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 25, pp. 93-117. DOI: [10.15366/reim2018.25.006](https://doi.org/10.15366/reim2018.25.006)

PARET, Marcel (2021): "The Persistent Protest Cycle: A Case Study of Contained Political Incorporation", *Current Sociology*, vol. 69, nº 6, pp. 861-878. DOI: [10.1177/00113921209329](https://doi.org/10.1177/00113921209329)

PAUL, Jim (1984): "States of emergency: The riots in Tunisia and Morocco", *MERIP Reports*, nº 127, pp. 3-6. <https://doi.org/10.2307/3010972>

PENNELL, Charles Richard (1982): "Ideology and Practical Politics: a case study of the Rif war in Morocco: 1921-1926", *International Journal of Middle East Studies*, nº 14, pp. 19-33. DOI: [10.1017/S0020743800026568](https://doi.org/10.1017/S0020743800026568)

PENNELL, Charles Richard (2017): "How and why to remember the Rif War (1921-2021)", *The Journal of North African Studies*, vol. 22, nº 5, pp. 798-820. DOI: [10.1080/13629387.2017.1361826](https://doi.org/10.1080/13629387.2017.1361826)

PIVEN, Frances Fox; CLOWARD, Richard (2012): *Poor people's movements: Why they succeed, how they fail*, Londres, Vintage.

RACHIK, Abderrahmane (2010): *Nouveaux Mouvements Sociaux et Protestations au Maroc*, Rabat, Institut Royal des Etudes Stratégiques (IRES).

RACHIK, Hassan (2001): "Jma'a, Tradition et Politique", *Hesperis-Tamuda*, vol. 39, nº 2, pp. 147-56.

RACHIK, Hassan, et al. (2006): *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, Casablanca, Najah el Jadida.

RHANI, Zakaria; NABALSSI, Khalid y BENALIOUA, Mariam (2020): "'The Rif again!' Popular uprisings and resurgent violence in post-transitional Morocco", *The Journal of North African Studies*, vol. 27, nº 2, pp. 326-361. DOI: [10.1080/13629387.2020.1780921](https://doi.org/10.1080/13629387.2020.1780921)

RIVET, Daniel (1996): *Lyautey et l'institution du Protectorat Français au Maroc. 1912-1925*, 3 vol., París, L'Harmattan.

RODINSON, Maxime (1978): *Islam and Capitalism*, Austin, University of Texas Press.

SEDDON, David (1978): "Le conflit sur la terre à Zaio (Rif Oriental)", *Bulletin Économique et Sociale du Maroc*, nº 138-139, pp. 179-197.

SEDDON, David (1984): "Winter of discontent: economic crisis in Tunisia and Morocco", *MERIP Reports*, nº 127, pp. 7-16. DOI: [10.2307/3010973](https://doi.org/10.2307/3010973)

SHINAR, Pessah (1965): "Abd al-Qadir and 'Abd al-krim: Religious Influences on Their Thought and Action", *Asian and African Studies*, vol. 1, pp. 139-174.

STRANGE, Susan (1996): *The retreat of the state: The diffusion of power in the world economy*, Cambridge, Cambridge University Press. DOI: [10.1017/CBO9780511559143](https://doi.org/10.1017/CBO9780511559143)

SUAREZ COLLADO, Ángela (2012): "Cyberactivisme et liens transnationaux au Rif", en NAJAR, Sihem (ed.): *Les nouvelles sociabilités du Net en Méditerranée*, París, Karthala, pp. 101-115.

SUAREZ COLLADO, Ángela (2019): "'No sólo de pan vive el hombre': La revuelta de 1984 en Nador", en Feliu, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 301-320.

SUÁREZ COLLADO, Ángela (2023): "The 1984 uprising in Nador: more than just a bread revolt", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 34, pp. 78-95. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.003>

TAHTAH, Mohamed (1995): *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme. Le rôle politico-religieux des Khattabi dans le Rif (Maroc) jusqu'à 1926*, Leiden, Universiteit Leiden.

TARROW, Sidney G. (1989): *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy, 1965–1975*, Oxford, Oxford University Press.

TARROW, Sidney G. (2011): *Power in movement: Social movements and contentious politics*, Nueva York, Cambridge University Press. DOI: [10.1017/CBO9780511973529](https://doi.org/10.1017/CBO9780511973529)

TESSAINER y TOMASICH, Carlos Federico (1998): *El Raisuni. Aliado y enemigo de España*, Málaga, Algazara.

TILLY, Charles; TARROW, Sidney G. (2015): *Contentious politics*, Oxford, Oxford University Press.

TILLY, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, McGraw-Hill.

TILLY, Charles (2006): *Regimes and Repertoires*, Chicago y Londres, University of Chicago Press. DOI: [10.7208/chicago/9780226803531.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226803531.001.0001)

VAIREL, Frédéric (2022): “How Self-Limiting Mobilization Works in Morocco”, *Mediterranean Politics*, vol. 27, nº 3, pp. 344–68. DOI: [10.1080/13629395.2020.1781476](https://doi.org/10.1080/13629395.2020.1781476)

VILLANOVA VALERO, José Luis (2004): *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*, Barcelona, Bellaterra.

WHITTIER, Nancy (2004): “The Consequences of Social Movements for Each Other”, en SNOW, David A.; SOULE, Sarah A. y KRIESI, Hanspeter (eds.): *The Blackwell companion to social movements*, Londres, Blackwell, pp. 531-551. DOI: [10.1111/b.9780631226697.2003.00024.x](https://doi.org/10.1111/b.9780631226697.2003.00024.x)

WOLF, Anne (2019): “Morocco’s Hirak movement and legacies of contention in the Rif”, *The Journal of North African Studies*, vol. 24, nº 1, pp. 1-6. DOI: [10.1080/13629387.2018.1538188](https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1538188)

YBARRA, María Concepción (1997): “Rebelión del Rif (1958-1959)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V Historia Contemporánea*, vol. 10, pp. 333-347. DOI: [10.5944/etfv.10.1997.2946](https://doi.org/10.5944/etfv.10.1997.2946)

YECHOUTI, Rachid (2019): “La sedición del jerife Mohamed Ameziane en el Rif, 1909-1912”, en FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís e IZQUIERDO, Ferran (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 107-124.

“Zefzafi - Mosquée - Al Hoceima”, *L’Économiste TV*, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=0TOOo6FYDg> [consulta: 12 de diciembre de 2022].



La rebelión rifeña de 1921 y la guerra

The Riffian rebellion of 1921 and the war

María Rosa de MADARIAGA

Para citar este artículo: María Rosa de MADARIAGA (2023): “La rebelión rifeña de 1921 y la guerra” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 35-56.

Resumen

Este artículo trata de la revuelta rifeña de 1921 y los seis años de guerra contra el dominio español y francés. Además del contexto histórico de los rifeños en este periodo, se analizan factores como las estructuras tribales de la sociedad tradicional rifeña en la década de 1920, los orígenes de la revuelta rifeña y los participantes en el movimiento de resistencia; los colaboradores con los españoles y la familia El Jattabi, desde la colaboración con los españoles hasta la revuelta contra el dominio colonial. A través de estas líneas podemos considerar que el movimiento de resistencia rifeña fue ante todo un movimiento de liberación nacional, pero con ciertos componentes sociales.

Palabras clave: Estructura tribal, Beni Urriaghel, familia El Jattabi, Abd-el-Krim El Jattabi, Annual, Marruecos.

Abstract

This article deals with the Riffian rebellion of 1921 and the 6-year war against Spanish and French rule. In addition to the historical context of the Riffians in this period, we analyze factors like the tribal structures of the Riffian traditional society at the 1920's, the origins of the Riffian rebellion and the participants in the resistance movement; the collaborators with the Spaniards and El Khattabi's family, from collaboration with the Spaniards to the rebellion against colonial rule. Along these lines we can consider that



the Riffian resistance movement was above all a national liberation movement, although not without certain social components.

Keywords: Tribal structure, Beni Ouriaghel, El Khattabi family, Abd-el-Krim El Khattabi, Annoual, Morocco.

Presentación

Para las poblaciones bereberes del Rif, el único sentido de pertenencia ha sido tradicionalmente tribal. Este artículo versa sobre el movimiento de resistencia rifeño liderado por Mohamed ben Abd-el-Krim y de cómo la lucha común de las tribus creó entre ellas el sentimiento de pertenecer a una misma cultura, a un mismo pueblo como entidad más allá de las fronteras tribales. El concepto moderno de "nación" fue introducido por Mohamed ben Abd-el-Krim El Jattabi como catalizador de la unidad tribal. A principios del siglo XX, el concepto moderno de "nación" no existía a nivel colectivo en el Rif; sólo lo comprendía una minoría culta, al tanto de los acontecimientos políticos mundiales y conocedora tanto de los países occidentales como de las corrientes de ideas que sacudían entonces a los países árabes islámicos. El significado de nación, tal como lo entendemos hoy, pertenece a un vocabulario que los países de tradición islámica han tomado prestado de Occidente. Concretamente, surgió en el siglo XVIII y con la Revolución Francesa. Mohamed ben Abd-el-Krim pretendía popularizar estas ideas entre las tribus rifeñas, con el fin de provocar un cambio en el sentimiento de pertenencia comunal de la tribu a la nación. En las páginas siguientes veremos cómo las facciones tribales antagónicas cesaron sus hostilidades y se aliaron en la lucha común por la independencia.

Para presentar una descripción más detallada de la sociedad rifeña, hemos considerado oportuno dar cuenta del marco geográfico de la región del Rif, incluidos sus principales cultivos y las desfavorables condiciones de las tierras fértiles, sometidas periódicamente a fuertes sequías. Todos estos factores conformaron, sin duda alguna, los ciclos de revueltas.

El marco geográfico del Rif

Los autores no se ponen de acuerdo sobre los límites geográficos de la región del Rif. Si estos límites corresponden a los territorios de habla rifeña (Tarifit), la frontera oriental debería situarse en el río Muluya, que es la frontera natural con Argelia; la occidental en las regiones de Ghomara y Yebala; y la meridional en las tribus de Beni Zerual y Gueznaya, que pertenecían al Protectorado francés. Para otros autores, el Rif va desde el río Muluya hasta el océano Atlántico, es decir, comprendía todo el Protectorado español.

Este territorio, con una superficie de unos 21.000 km², es bastante montañoso, aunque su pico más alto apenas supera los 2.300 metros, con laderas, barrancos y valles estrechos, donde el cultivo es imposible. En algunas zonas hay extensas llanuras, como el Garet, cuya altitud máxima no llega a los 200 metros, y altiplanos, como el Guerruao, cuya altitud media varía de 400 a 450 metros.

El suelo es pobre y los métodos de cultivo son tradicionales. El arado romano de madera seguía utilizándose para labrar la tierra. Los alimentos más comunes eran el trigo, el maíz, el centeno, la cebada y las aceitunas. Otros árboles frutales cultivados eran perales, higueras, membrillos y melocotoneros. En cuanto al ganado, cada familia tenía una o dos vacas, gallinas y cabras. En las llanuras se criaban ovejas, y en las tierras llanas, como en la tribu de Metalza, caballos¹.

La dieta de los rifeños era frugal: higos secos y otros frutos secos, almendras, pan, leche cuajada, sopas, miel y, en las grandes ocasiones -bodas, circuncisiones-, un pollo hervido.

En los valles y desfiladeros de los territorios de algunas tribus -Targuist, Beni Amreth y Beni Mesdui- había enormes y seculares nogales, y en las laderas septentrionales de las montañas áridas y pedregosas de Targuist, Beni Itteft, Bucoya y Beni Urriaghel se cultivaba el almendro, principal riqueza del país. Otros árboles de la zona que formaban bosques frondosos eran los enormes cedros, sobre todo en Ketama, robles, pinos, tuyas y bojés. En los huertos cercanos a las casas, sobre todo en Tafersit, se cultivaban guisantes, garbanzos, lentejas y judías. El eventual retraso de las lluvias en noviembre y diciembre dificultaba el trabajo del campo, y si las lluvias fallaban en marzo y abril, la hambruna se extendía como consecuencia de la sequía.

De las aproximadamente 2.080.000 hectáreas de la Zona Española, las tierras cultivables no superaban las 100.000 hectáreas, es decir, el 20%; además, el grado de fertilidad del suelo era muy variable (Ruiz Albéniz, 1930: 100). Según las primeras estadísticas de población, realizadas en 1928 por las Oficinas Militares de Asuntos Indígenas (Intervenciones Militares), la población de la Zona ascendía a 562.153 habitantes, con una media de 28 habitantes por km² distribuidos de forma desigual según las condiciones del suelo (Madariaga, 2008: 274).

Los rifeños han emigrado tradicionalmente a aglomeraciones urbanas como Tetuán y Tánger, o a las ciudades españolas de Ceuta y Melilla, pero la migración temporal más importante fue a Argelia, viajando por tierra o por mar de Melilla a Orán, para trabajar en las granjas de los colonos franceses. Cada año, miles de rifeños practicaban lo que se denominaba "migración estacional" a Argelia, donde entraban en contacto con otros hábitos y costumbres, más acordes con la sociedad moderna. En 1895, más de 20.000 rifeños iban cada año a Argelia (Aziza, 1992, 2003).

Las poblaciones de las tribus costeras como Beni Urriaghel y Bucoya mantenían relaciones comerciales con el Peñón de Alhucemas (Hijrat Nekur) y Vélez de la Gomera

¹ Para todas las cuestiones geográficas, incluidos los cultivos, véase Delbrel (2009).

(Badis) conquistados por los españoles en 1673 y 1508 respectivamente. Las tribus exportaban a Alhucemas verduras, huevos y pollos, así como pieles de animales, cera virgen, almendras y uvas, y recibían de Melilla o de la Península Ibérica aceite, bujías, arroz, tabaco, té, azúcar y tejidos.

Es falso afirmar que las poblaciones del Rif estaban aisladas. Los miembros de las tribus estaban en contacto con los españoles de las dos islas rocosas, y algunos incluso iban a Gibraltar o Málaga para comerciar con compañías comerciales británicas o españolas. Algunos miembros destacados de las tribus costeras eran muy activos en este comercio y en el transporte marítimo de mercancías en pequeñas embarcaciones de vela y remo típicas del norte de África (cárabos), que conseguían conducir hasta lugares seguros y fondear en calas ocultas que sólo ellos conocían.

La penetración extranjera en la región a principios del siglo XX trastocó las estructuras sociales y económicas tradicionales. Miles de rifeños se incorporaron al mercado laboral, creado por las empresas mineras establecidas en la región oriental. Sin romper del todo sus lazos con la tierra, empezaron a trabajar en las minas, en los ferrocarriles, en la construcción o como peones agrícolas en las empresas de colonización. Para muchos de ellos, este fue el comienzo de la proletarización.

La estructura de la sociedad tribal

Para la cuestión de las estructuras tribales de la sociedad rifeña, nos basaremos fundamentalmente en los estudios del oficial de Asuntos Indígenas del Ejército Español Emilio Blanco Izaga (1995), complementados con los del antropólogo norteamericano David Montgomery Hart, cuya tesis segmentaria consideramos como la más adecuada para explicar ciertos aspectos relativos a las relaciones y equilibrios de poder, así como a las alianzas y luchas intertribales dentro de esta sociedad (Hart, 1970, 1976). Según esta teoría, la sociedad tribal rifeña estaba estructurada en los siguientes niveles, de la base a la cúspide:

- a) El hogar o familia nuclear (*dadart*).
- b) La rama ascendente o *yaigu* (pl. *iyuigu*) (rama del linaje) que equivale a la familia extensa.
- c) El "grupo familiar" o *tarfiqt* (pl. *tarfiqîn*), equivalente al linaje patrilineal o linaje agnaticio.
- d) La *yama'a*, compuesta por varios *tarfiqîn*.
- e) La "fracción" o asociación de *yama'a*-s vecinas; y la tribu (*taqbitsh*), es decir, el nivel más alto de asociación de "fracciones".

Según esta estructura, varias familias nucleares constituían una familia extensa (*yaigu*) y varias de ellas un linaje patrilineal (*tarfiqt*), al que Blanco asignaba un papel genealógico y consideraba como la unidad fundamental de la organización tribal rifeña. La *yama'a* tendría tres significados: el de base territorial; el referido a todos los miembros de una determinada comunidad local; y, por último, el de asamblea de los

representantes más destacados de esta sociedad, aunque, en teoría, todos sus miembros varones que hubieran alcanzado la pubertad podían asistir a esta reunión.

La siguiente unidad tribal era la llamada "fracción", palabra que encontramos en toda la literatura colonial francesa del Magreb para referirse a los segmentos superiores en que se divide la tribu. David Hart considera que esta palabra es engañosa y prefiere otras como "clan", "sección" o "segmento" máximo, primario o superior de una tribu. Aunque Blanco considera que la palabra "fracción" es bastante absurda, la utilizó por comodidad, ya que era la que se usaba en la administración colonial española.

La palabra más apropiada para "fracción" sería *jums* (*tajammast* en rifeño) que significa en árabe "un quinto", como se utiliza en el caso de las tribus que tienen más de cinco fracciones. Sin embargo, como señala David Hart, en el habla rifeña la palabra *ar-rba'a*, que significa "un cuarto", es mucho más común para designar los "segmentos superiores" (fracciones o clanes) de las tribus que tienen quintos. Por último, en el nivel superior se encontraba la tribu, normalmente denominada por la administración colonial española "cabila" (o kabila) del árabe *qabîla*.

El elemento principal de esta sociedad tribal era el "sistema de alianzas" de fracciones a nivel tribal o intertribal, que Blanco define como "facciones", que se formaban cuando se rompían las normas de convivencia o existía el riesgo de que una personalidad o un grupo alcanzara tal preponderancia en la unidad social que pusiera en peligro el equilibrio. Para explicar el "sistema de alianzas" o *leff-s*, dentro de una tribu, Hart puso el siguiente ejemplo: las fracciones A y B están en guerra, mientras que C y D son neutrales, pero dado que C y D mantienen hostilidades entre sí, si A pidiera apoyo a C, D se uniría automáticamente a B. En cuanto a E, lo más deseable sería la división en dos mitades y que una parte apoyara al *leff* A, y la otra al *leff* B, para que mantuvieran el equilibrio y las simetrías. El sistema de *leff-s* se caracterizaría entonces por estar siempre dividido en dos mitades, con las fracciones alineadas en el lado A o en el lado B, de modo que el equilibrio de poder tendería a ser simétrico, aunque no siempre.

Había dos tipos de *leff-s*, los "internos" o pequeños, que operaban dentro de fracciones o subfracciones de una tribu, en los que las alianzas cambiaban a menudo, y los "externos" o grandes, de toda la tribu, en los que las alianzas eran estables. La forma de un *leff* en una tribu dependía en gran medida de si el número de fracciones era par o impar. Dado que la gran mayoría de las tribus rifeñas eran pares, cinco o más en general, para que el equilibrio de poder entre las dos *leff-s* fuera simétrico, era necesario que una de las fracciones se dividiera en dos mitades.

La tribu de Beni Urriaghel (Ait Waryaghar, en Tarifit) tenía cinco fracciones: 1) Ait Yusef u Ali y Ait Ali; 2) Ait Abdal-lah; 3) Ait Hadifa; 4) Ait Bu Ayyach; y 5) Imrabden (Morabitin, en árabe). En el caso de los Beni Urriaghel, los *leff-s* internos (dentro de la tribu) comprendían dos facciones. La facción A: Ait Ali, Ait Abdal-lah y Ait Adiya (de Ait Bu Ayyach); y la facción B: Ait Yusef u Ali (con Ait Tawrit), Ait Hadifa (con Ait Arus), Ait Bu Ayyach e Imrabden. En cuanto a los *leff-s* ajenos a la tribu, la facción A incluía la

fracción de Tugrut, de la tribu vecina de Termsaman y la de Ait Akki, de la tribu vecina de Beni Tuzin. La facción B incluía a la facción Yyaaunen, de la tribu de Beni Ammart, aliada por un *leff* a la de Ait Hadifa. Podemos deducir que la facción B era internamente más fuerte que la facción A, tanto por su número de fracciones como por su peso demográfico. También podemos observar que la alineación de *leff*-s no es aplicable a la estructura de fracciones (*ajmas*, plural de *jums*) ya mencionada, sino que tendía a cortarlas, ya que dentro de dos de ellas se oponían fracciones y subfracciones dentro del conjunto de *leff*-s tribales, aunque las fracciones restantes permanecían intactas. De todo esto se deduce también que el sistema tribal de los Beni Urriaghel se basaba más en su sistema territorial que en el segmentario.

También podemos considerar otra división de los Beni Urriaghel en los segmentos superiores, que iba más allá de las fracciones o clanes. El segmento superior I era el de los Ait Khatab, y estaba formado por los Ait Yusef u Ali (con los Ait Ali) y los Ait Abdallah, mientras que el segmento II estaba compuesto por los Ait Bu Ayyach (con los Ait Adiya) y los Ait Hadifa. Si los subsegmentos o subclanes de estos dos se alineaban con sus *leff*-s, el equilibrio de poder se igualaba. Si la balanza se inclinó a favor de las fracciones *leff* o facción B fue debido a los Imrabden (Morabitin), que se han alineado a lo largo de los Ait Yusef u Ali. En cuanto al *leff* o facción A, recuperó de nuevo el equilibrio estableciendo alianzas con clanes o fracciones de tribus vecinas, Temsaman y Beni Tuzin. La facción o *leff* B buscó al mismo tiempo una alianza con una fracción de la tribu vecina de Beni Ammart. La desigualdad de las alianzas internas se compensaba con alianzas externas a la tribu, con el fin de restablecer el equilibrio.

A diferencia de sus segmentos inferiores, la tribu rifeña carecía de instituciones políticas precisas y de un jefe único. Una de sus características era tener varios jefes. Blanco Izaga definió la sociedad tribal rifeña como una "anarquía organizada", ya que, si en todas las tribus había muchos jefes de fracción o subfracción, en el nivel más alto de la tribu el gobierno era acéfalo.

La teoría segmentaria, apoyada esencialmente por antropólogos anglosajones (británicos y estadounidenses) tiene en general muy poca aceptación entre franceses y marroquíes. Su principal objeción es que no tiene en cuenta la estratificación social, es decir, considera la tribu como un todo homogéneo en el que no había diferencias de clase. Sin embargo, sí existían diferencias de clase. Había, por un lado, una minoría de propietarios agrícolas, los llamados *imgharen* (sing. *amghar*) o "miembros importantes de la comunidad", y, por otro, una mayoría de campesinos sin tierra que trabajaban las tierras de los *imgharen* como jornaleros agrícolas o aparceros, llamados *jamâmis* (sing. *jamâs*), porque trabajaban la tierra a cambio de una quinta parte de la cosecha. Aunque en el Rif no había grandes terratenientes y la propiedad de la tierra era más bien pequeña o mediana, existía sin embargo una división entre quienes poseían tierras y quienes las trabajaban en régimen de aparcería. Estaban los *imgharen* y la "gente pequeña". La familia de Abd-el-Krim pertenecía a la primera categoría. Poseían tierras no sólo en Axdir, sino en otros lugares de Beni Urriaghel, como Ait Kamra, Suani e incluso Tugrut, una fracción de la tribu vecina de Temsaman, donde trabajaban aparceros para ellos. También tenían sirvientes a su servicio, otra prueba de su estatus social superior. Hay que señalar, sin embargo, que las relaciones entre los *imgharen* y

la "gente pequeña" no eran especialmente conflictivas. Las de los amos con sus aparceros y criados se caracterizaban por un cierto paternalismo, inherente a la sociedad patriarcal tradicional, en la que los primeros aparecían como protectores de los segundos, a los que trataban como si fueran miembros de la familia.

De jefe de la *harka* a jefe del movimiento de resistencia rifeño

El pueblo de Axdir estaba habitado por miembros de tres linajes: los Ait Mesaud u Yusef, los Ait Aru u Aisa y los Ait Zaraa. Mohamed ben Abd-Krim El Jattabi² pertenecía a este último. El poder en Axdir estaba controlado por cuatro familias: la del *faqih* Abd-el-Krim; la del Haj Moh Cheddi; la de Moh Abocoy y, por último, la de Sidi Bucar. Cada familia estaba formada por varias personas, no necesariamente parientes, aunque algunos lo eran de hecho. La palabra "familia" tiene aquí el significado de personas que siguen al mismo jefe, es decir, "familia" era el equivalente de "partido" o "facción". Todos los miembros de cada familia pertenecían a la categoría de lo que las autoridades españolas de Melilla y los dos peñones llamaban *moros pensionados* o *moros adictos*, es decir, *moros*, como solían llamar los españoles a los marroquíes o musulmanes en general, que recibían una paga mensual a cambio de prestar determinados servicios a los españoles. En las listas correspondientes a las cuatro "familias" aparecen los nombres de quienes formaban parte de cada "familia" y la cantidad de dinero que recibía cada miembro. Los miembros de la "familia" del *faqih* Abd-el-Krim eran 24, y el dinero recibido al mes ascendía a 2.035 pesetas. Con 500 pesetas al mes, era el mejor pagado de todos los miembros de su "familia", y también de los cuatro cabezas de "familia"³.

Los españoles querían que las cuatro "familias" mantuvieran buenas relaciones entre sí, pero siempre hubo fricciones, sobre todo entre la "familia" del *faqih* Abd-el-Krim y la de Moh Cheddi, que estaba celosa de la primera porque estaba mejor pagada. De hecho, cuanto mayor era la cantidad recibida, mayor era el prestigio del cabeza de "familia". El *faqih* Abd-el-Krim era indiscutiblemente en Axdir quien gozaba del mayor prestigio y, por tanto, quien era objeto de los mayores ataques. Sabemos que Cheddi solía ir con frecuencia al Peñón de Alhucemas, y para desacreditar a Abd-el-Krim inventó multitud de historias falsas sobre él, a las que dio crédito Roberto Gavila, Comandante Militar de Alhucemas, mientras que Francisco Gómez Jordana, Comandante General de Melilla, no las creyó en absoluto, por lo que siguió considerando a Abd-el-Krim como el más valioso colaborador de los españoles en Axdir⁴. Aunque Cheddi era su favorito, Gavila reconoció, sin embargo, que Abd-el-Krim era un "hombre culto e inteligente".

² El verdadero nombre de Abd-el-Krim era Mohamed, mientras que Abd-el-Krim era el nombre de su padre, por lo que era Mohamed ben Abd-el-Krim, es decir, Mohamed hijo de Abd-el-Krim. Para distinguirlos, utilizamos el término *faqih*, para el padre, y el término *cadí*, para el hijo.

³ Archivo General Militar de Madrid (AGMM), Comandancia General de Melilla, Documentos de Abd-el-Krim, leg. 1, carpeta 1, película 738.

⁴ Carta de Gavila, comandante general de Alhucemas, a Francisco Gómez Jordana, Alto Comisario español en Marruecos, AGMM, Ibid.

La Primera Guerra Mundial tuvo importantes repercusiones en el Rif, especialmente tras la entrada de Turquía en la guerra el 31 de octubre de 1914. La animosidad hacia Francia, que ocupaba la mayor parte del territorio marroquí, se intensificó, mientras que su rival, Alemania, despertaba la simpatía de las tribus del Rif. Sin embargo, Alemania, como potencia europea, podía pretender sustituir a Francia en Marruecos, mientras que Turquía era un Estado islámico al que todos los musulmanes tenían el deber de apoyar frente a Francia.

A finales de 1914, el *faqih* Abd-el-Krim empezó a dar muestras de distanciamiento de España. Cuando Abd-el-Malek Mohy ed-Din, nieto del emir argelino Abd-el-Kader y líder del movimiento de resistencia argelino contra el colonialismo francés en el siglo XIX, huyó de Tánger y buscó refugio entre las tribus rifeñas, la efervescencia y los disturbios aumentaron considerablemente en la zona española. Ante las recriminaciones que se le hacían, el padre de Abd-el-Krim se defendió argumentando que el movimiento que se estaba produciendo en el Rif no iba dirigido contra España, sino sólo contra Francia. Sea como fuere, el comandante militar de Alhucemas envió mensaje tras mensaje a Melilla, denunciando las actividades pro-turcas de Abd-el-Krim.

No sólo el padre de Abd-el-Krim fue acusado por las autoridades militares de Alhucemas de trabajar contra los intereses españoles. Su hijo Mohamed (que será conocido como Abd-el-Krim) también fue acusado de ser una especie de agente alemán en Melilla, donde era oficialmente cadí (juez), nombrado por las autoridades españolas. Se trataba de una acusación muy grave contra alguien que en aquel momento era funcionario de la administración española. Para conocer mejor su pensamiento al respecto, Gavila decidió enviar a Melilla al capitán Vicente Sist, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas de Alhucemas, para que mantuviera una conversación con Abd-el-Krim y explorara sus ideas.

El capitán Sist se entrevistó con el cadí Abd-el-Krim el 15 de agosto de 1915. Abd-el-Krim habría hecho, según Sist, una serie de declaraciones afirmando que odiaba a los franceses y que buscaría todos los medios posibles para combatirlos, aspirando a la grandeza del pueblo musulmán y anhelando la independencia del Rif no ocupado. El conflicto europeo, una vez resuelto, podría cambiar asimismo las condiciones del Protectorado español, reduciendo la Zona asignada a España al territorio ya ocupado. Añadía que el Partido de los Jóvenes Turcos trabajaba por el levantamiento de todos los musulmanes contra los Aliados, a modo de Yihad contra todos los que buscan la opresión del islam. Él y su padre habrían abrazado con entusiasmo esta idea, que se podía llevar a cabo estableciendo un Majzen en el territorio no ocupado; una vez establecido, podría acordar con España que el primer resultado de sus acciones sería el restablecimiento de la multa general⁵ en Beni Urriaghel y en las demás tribus del Rif. Se suponía que los rifeños solo hostigarían a las tropas españolas si estas avanzaban,

⁵ Nota de los editores. Entendemos que la autora se refiere aquí a lo que David M. Hart define como *n-haqq n-taqbitsh*, es decir un *haqq* (multa) de tribu: “se imponía una multa tribal a gran escala en el céntrico mercado dominical de Thisar, en caso de algún suceso lo suficientemente grave como para justificarla (como un asesinato en el que estuviera implicado un hombre de otra tribu)” (Hart, 1976: 458), y la multa se repartía a partes iguales entre los cinco quintos de la tribu.

es decir, que esperaban que al final del conflicto europeo se acordase la independencia del Rif no ocupado. Añadió que su padre no volvería a Alhucemas, ni a Melilla a visitar al Comandante General y que la ocupación de Beni Urriaghel significaba para él la muerte de su pueblo; y, por último, que España debía conformarse con los territorios ocupados y renunciar al resto⁶. Abd-el-Krim no podría haber hablado más claro. Esto es lo que he llamado el primer manifiesto anticolonial del futuro líder de la resistencia rifeña.

En el informe sobre su conversación con el cadí Abd-el-Krim, el capitán Sist añadió una serie de comentarios que hacían hincapié en los elementos que más podían perjudicar a su interlocutor. Las declaraciones de Abd-el-Krim fueron consideradas de extrema gravedad por el general Aizpuru, nombrado en julio de 1915 Comandante General de Melilla en sustitución del general Gómez Jordana, designado Alto Comisario de España en Marruecos.

Estas declaraciones, junto con una carta de varios jefes de Beni Urriaghel, en la que acusaban al *faqih* Abd-el-Krim de "trabajar contra la nación española", fueron los dos cargos principales en los que se basaron las autoridades españolas para encarcelar a su hijo Abd-el-Krim. El Alto Comisionado decidió destituir al cadí Abd-el-Krim de todos sus cargos. Tras registrar su casa y confiscar toda su documentación y correspondencia, fue detenido. El 7 de septiembre de 1915 fue encarcelado e incomunicado en el fuerte de Cabrerizas Altas. Las autoridades españolas esperaban que, manteniendo a su hijo en prisión, el padre abandonaría sus actividades contra los intereses españoles y volvería a colaborar con España. El cadí Abd-el-Krim se convirtió entonces en una especie de rehén.

Tras las conclusiones del juez, el 5 de noviembre de 1915, el auditor militar emitió su dictamen jurídico, en el que decidía que, a pesar de la simpatía de Abd-el-Krim por Alemania y los Jóvenes Turcos, junto con su odio a los franceses, no había nada punible en estas ideas según la legislación española. El auditor militar también señaló que, al no poder verificarse ninguna de las acusaciones contra él, no había elementos de información para continuar la investigación. Finalmente, decidió archivar el caso, aunque se preguntó si el cadí Abd-el-Krim, al conspirar contra Francia en Marruecos, no estaba conspirando, de rebote, contra España como país europeo que compartía con Francia el Protectorado en Marruecos.

Dado que se había archivado la causa contra el cadí Abd-el-Krim, cabía esperar que fuera puesto en libertad, pero el Alto Comisionado Gómez Jordana decidió mantenerlo en prisión por "conveniencia política". De hecho, su decisión dependía del comportamiento del padre de Abd-el-Krim: su hijo sería liberado cuando su padre decidiera colaborar de nuevo con las autoridades españolas. Para Gómez Jordana, teniendo en cuenta que la familia Jattabi gozaba de gran prestigio e influencia en su comunidad, era conveniente no cortar la relación con esta familia ya que en un futuro próximo los españoles podrían necesitar recurrir a ellos.

⁶ AGMM, Documentos de Abd-el-Krim, leg. 2, carpeta 19, casilla 1531.

Profundamente afligido por el encarcelamiento de su hijo, el *faqih* El Jattabi escribió varias cartas al Comandante General de Melilla Luis Aizpuru y al Alto Comisario Gómez Jordana, recordándoles todos los servicios prestados y sacrificios realizados en favor de España, por los que ellos, él y su hijo, no merecían ser tratados de tal manera.

De hecho, los españoles tenían en la familia de El Jattabi un excelente colaborador para ayudar a ocupar el territorio incluso antes de que se estableciera el Protectorado en 1912, y el Imperio jerifiano se dividiera en dos zonas. No fue hasta finales de 1918 cuando el *faqih* Abd-el-Krim empezó a dar muestras de distanciamiento de España. Se dio cuenta de que los beneficios que esperaba obtener de su larga colaboración con España le estaban causando más sufrimientos que alegrías. Decidió pedir a su hijo mayor, Mohamed, que se uniera a él en Axdir, lo que hizo en diciembre de 1918, con la excusa de descansar entre los suyos y ocuparse de sus asuntos. El siguiente paso fue el regreso a casa de su hijo menor M'hamed, que se encontraba en Madrid pasando los exámenes obligatorios de ingreso en la Escuela de Ingenieros de Minas. En enero de 1919, M'hamed estaba de vuelta con su familia en Axdir.

Durante algunos meses, los jattabíes mantuvieron una actitud distante hacia las autoridades españolas, pero sin atacarlas ni mostrar el menor signo de hostilidad hacia ellas. Simplemente se negaron a seguir colaborando con los españoles. Pasó más de un año antes de que abandonaran su actitud aparentemente "neutral" para levantarse abiertamente contra España. Según un telegrama de la base de Alhucemas a Melilla, el 27 de febrero de 1920, el cadí Abd-el-Krim y su tío Abd-es-Selam habían abandonado Axdir para unirse a la *harka* que luchaba contra los españoles (Ayache, 1981: 293). Finalmente habían dado el paso de ponerse del lado de lo que los nativos del país llamaban el "partido de la gente humilde".

Esta *harka* estaba acuartelada en el territorio de la tribu de Tafersit (Rif central) y se formó contra un peligro exterior. No era la primera vez que se formaban coaliciones tribales en el Rif para oponerse a un peligro exterior, y que se disolvían en cuanto el peligro desaparecía. Estas *harkas* tribales tenían varios jefes, pero estaban estrechamente asociadas al movimiento de resistencia contra la ocupación extranjera. Eran grupos de combatientes (*muyâhidîn*) organizados de forma provisional, cuyos miembros de la misma tribu o de varias tribus se renovaban constantemente. Cuando se disolvía una *harka*, siempre había guardias apostados en puntos estratégicos del territorio, cuya tarea era vigilar cualquier posible movimiento del enemigo que pudiera requerir la organización de una nueva *harka* o la reactivación de una ya existente. El número de miembros de una *harka* variaba, aunque generalmente ascendía a unos 600 o 700 hombres. Podría reducirse a 100 o 200 hombres o aumentarse a 2.000 o incluso 3.000. Cuando una *harka* era demasiado grande, podía dividirse en dos o más grupos que operaban bajo diferentes comandantes en dos o más frentes. En general, el número de *harkas* que operaban en el territorio era superior a uno. Tradicionalmente, una *harka* solía estar estacionada en el territorio de Metalza, al igual que en los territorios de otras tribus, como Beni Tuzin, Tafersit y Tamsaman, cuyos contingentes variaban según las circunstancias y con la posibilidad de transferencias de hombres de una *harka* a otra.

La presencia del *faqih* Abd-el-Krim El Jattabi y de sus hijos en la *harka* de Tafersit molestó sobremanera a las autoridades españolas, que no perdieron la esperanza de recuperarlos. El comandante general de Melilla, general Fernández Silvestre, escribió el 10 de julio de 1920 un telegrama al coronel Morales, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas, pidiéndole que trabajara "políticamente" para conseguir que el *faqih* Abd-el-Krim fuera presentado al Alto Comisionado con ocasión de su próxima visita a ese territorio. Diez días después, un "informador" al servicio de las autoridades españolas declaró que el *faqih* Abd-el-Krim se había quedado solo, acompañado únicamente por algunos notables. Esta información confidencial difería de otra, según la cual el "faqih Jattabi" había regresado de Tafersit, donde sólo quedaban tres de Axdir, uno de ellos herido por un accidente. Sin embargo, el 23 del mismo mes, un tercero informó de que el *faqih* Abd-el-Krim había tenido que ser llevado "gravemente enfermo" y que la mehal-la (tiene aquí el mismo significado que *harka*) se había quedado sin gente. Tenemos aquí una primera noticia sobre el regreso del padre a su tribu porque se sentía enfermo, aunque según otras informaciones el 28 del mismo mes, Abd-el-Krim había regresado con su *harka* a Beni Urriaghel debido a la reanudación de las luchas internas en su tribu. Otro informante comunicó el 29 de julio que Abd-el-Krim se había marchado sin especificar el motivo. Es posible que las luchas internas en Beni Urriaghel se hubiesen intensificado. Los informes de los informantes variaban, como hemos visto, pero una cosa permanecía: el *faqih* Abd-el-Krim había abandonado la *harka* de Tafersit, cuyos combatientes procedían en su mayoría de Temsaman, cuyo número, según una información del 17 de julio, ascendía a 240, mientras que los de Beni Urriaghel eran sólo 50. Así pues, la contribución a la *harka* de la tribu más populosa de todo el Rif central era más bien modesta. Se debió, por supuesto, a los esfuerzos del "partido español" por contrarrestar la formación de *harkas* hostiles a los españoles. Pero, independientemente de los problemas internos que habían hecho necesario el regreso a su tribu, la marcha del *faqih* Abd-el-Krim de la *harka* se debió principalmente a motivos de salud. Murió el 7 de agosto de 1920, según anunció el comandante militar de Alhucemas en un telegrama del día 8, según el cual el *faqih* falleció a consecuencia del "calor" sufrido durante su estancia en la *harka*. Si nació en 1863, tenía 57 años. Con motivo de la muerte de su padre, los dos hermanos El Jattabi recibieron una calurosa carta de condolencias de Cándido Lobera, director del periódico *El Telegrama del Rif*, con el que el cadí Abd-el-Krim había colaborado con un artículo diario en árabe de 1907 a 1915. Lobera aprovechó la ocasión de esta carta para expresar su simpatía por su padre intentando convencer a los hermanos de que volvieran a colaborar con España. Los dos hermanos contestaron a Lobera agradeciéndole sus condolencias, pero en cuanto a su sugerencia de una posible nueva colaboración, argumentaron que la ofensiva militar española hacia el Rif central y la ocupación de nuevos territorios no ayudaban a crear las condiciones adecuadas. Aunque tuvieron palabras de agradecimiento para España, no estaban dispuestos a desviarse del nuevo camino que habían decidido seguir, a menos que las cosas cambiaran de tal manera que fuera posible un entendimiento entre ambas partes.

La muerte del padre de Abd-el-Krim significó la disolución de la *harka* de Tafersit, y en agosto de 1921 las fuerzas españolas al mando del general Fernández Silvestre ocuparon la tribu de ese nombre. La formación de una nueva *harka* para oponerse al

avance de las tropas españolas requería establecer contacto con los principales miembros de la tribu capaces de reclutar combatientes. Las tropas de Beni Urriaghel para la formación de una nueva *harka* eran menos de 50, un número demasiado pequeño para ese fin. A principios de 1921, volvieron a circular noticias sobre los intentos del cadí Abd-el-Krim de organizar una *harka*. Según una nota del Servicio de Inteligencia del Sector Muluya, fechada el 9 de febrero, miembros de las tribus de Beni Urriaghel y Tamsaman intentaron formar una *harka* para lanzar un ataque repentino contra uno de los puestos españoles de Beni Ulichek. Cabe recordar que uno de estos puestos fue el de Annual, ocupado por tropas españolas el 15 de enero de 1921. En la misma nota se decía que los miembros de la tribu de Beni Urriaghel estaban ocupados intentando aumentar su *harka*, cuyo jefe principal era "Si Mohamed ben Abd-el-Krim". Los Beni Urriaghel también tenían contingentes en Telata de Azilaf, y pretendían contribuir con 300 combatientes a la *harka* que los Beni Tuzin tenían previsto establecer. En Tugrut, fracción de la tribu de Tamsaman limítrofe con Beni Urriaghel, se estableció otra *harka*, y entre sus principales jefes se encontraba el caíd Al-lal Buaza. Una nota, fechada el 1 de marzo, había encargado a Mohamed bel Haj Amar, de Beni Tuzin, que tomara las medidas necesarias para establecer una *harka* en esta tribu. Todo ello dio lugar a enfrentamientos. Los jefes de Beni Urriaghel, partidarios de los españoles, querían expulsar al cadí Abd-el-Krim, acusado de apoyar una *harka* contra España. Al parecer, intentaba mantener activa una *harka* y, en este sentido, propuso que los fondos recaudados por los Beni Urriaghel en la *zawiya* se utilizaran para comprar armas y municiones para luchar contra los españoles. Como jefe indiscutible de la *harka* de Beni Urriaghel, Abd-el-Krim hizo circular una proclama en la que anunciaba a todos los miembros de la tribu que los que fueran a Argelia ese año irían por su cuenta y riesgo y, si eran capturados mientras cruzaban el territorio ocupado por los españoles, nadie se ocuparía de liberarlos. Abd-el-Krim pretendía desalentar la emigración estacional a Argelia, que restaba combatientes a la *harka*.

Otra medida adoptada por Abd-el-Krim como jefe de la *harka* de los Beni Urriaghel fue hacer circular un llamamiento a todos los *umanâ* (sing. *amîn*), especie de inspectores de impuestos o *habus* (plural, *ahbâs*), recaudadores de propiedades de su tribu, para que entregaran a la *harka* el dinero recaudado para comprar municiones⁷. Abd-el-Krim impuso su autoridad a través de una serie de medidas como impartir justicia en su calidad de juez y dirimir asuntos entre partes contendientes. Algunos de los asuntos eran de carácter político, como el caso de unos jefes que estuvieron a punto de pelearse con el caíd Al-lal de la fracción de Tugrut (Tamsaman) porque intentaron entrevistarse con las autoridades españolas y mostrarles su respeto. Abd-el-Krim resolvió el asunto diciéndoles que quien quisiera relacionarse con alguien del gobierno español sería despojado de sus bienes. Abd-el-Krim dio aún otras muestras de su autoridad: la *harka* mantenía detenidos a todos los colaboradores pagados por España que venían a visitar al Alto Comisario. También se les prohibía abandonar el lugar donde se había establecido la *harka*. Abd-el-Krim pretendía atacar a los españoles una vez terminada la cosecha. Mientras tanto, no había muchas tropas en la *harka*, sólo una guardia permanente a caballo. Consideró que la gente tenía hambre y que debían esperar a que se cosechara la cebada.

⁷ Confidencia del 25 de abril de 1921. AGMM, Documentos de Abd-el-Krim, leg. 2, carpeta 14 (1921), caja 1531.

En cuanto al comportamiento que debían observar los combatientes rifeños, Abd-el-Krim les prohibió terminantemente cometer robos o abusos de cualquier tipo contra los sospechosos de ser amigos de España, sin su conocimiento. Todo debía consultarse previamente con él, y sólo podían hacer lo que él ordenaba. De este modo, estableció unas normas de conducta que rompían con la tradición de represalias de los resistentes contra los colaboradores. Quizá era muy consciente de las penurias que había sufrido su familia por su larga colaboración con las autoridades españolas. Tal vez también esperaba ganar para la causa rifeña a los que aún eran agentes de España. En un tiempo, Abd-el-Krim compartió el mando de la *harka* con el *jeque* Mohand Tahar de Beni Ayyach (una facción de Beni Urriaghel), pero tras la muerte de este último, se convirtió en el principal jefe de la *harka*. Junto a él, el *faqih* Mohamed Ben Ali, de Beni Tuzin, desempeñó un importante papel al mando de la *harka* de los Yub, situada en la fracción de Tugrut (tribu de Tamsaman). Tras la caída de Annual y de todos los puestos militares de la Comandancia General de Melilla, Ben Ali fue el representante de Abd-el-Krim en la región de Guelaya.

Sobre los esfuerzos de Abd-el-Krim en favor de la unidad de las tribus rifeñas, el comerciante Al-lal ben Amar Senhadji, de Melilla, informante de las autoridades españolas, declaró que Abd-el-Krim había emprendido una "activa propaganda en favor de la unidad en su propia tribu y en las tribus vecinas". En este sentido, Abd-el-Krim aconsejó a los miembros de su tribu que olvidaran las rencillas que los dividían y lucharan tenazmente contra España. Fueron muchos los que le visitaron en su casa, atraídos por la propaganda destinada a persuadir a los Beni Urriaghel de que debían constituir una nación y gobernarse a sí mismos, para lo cual se establecería un cuerpo de policía en la tribu y se permitiría la explotación de las minas a una empresa - supuestamente la empresa minera SETOLAZAR- que aportaría grandes sumas para llevar a cabo este proyecto. La idea de constituir una nación que se gobernara a sí misma llevaba mucho tiempo en su mente, como medio para realizar su proyecto de un Rif independiente de la potencia colonial.

Abd-el-Krim preparó estos planes durante el periodo previo al primer enfrentamiento de la *harka* de Yub con el ejército español en Abarran. La noticia de la caída de este puesto militar (1 de junio de 1921) coincide con otros testimonios: Abd-el-Krim no se encontraba en ese momento en la *harka* de Yub de Tamsaman, sino en su casa de Axdir, y en cuanto supo la caída de Abarran se dirigió al lugar para proceder a la distribución del material de guerra arrebatado al enemigo, por el que la resistencia rifeña obtuvo sus primeros cañones. La toma de Abarran fue la primera victoria de la resistencia rifeña contra la ofensiva militar del general Fernández Silvestre. Su repercusión fue enorme, ya que contribuyó a elevar la moral de los combatientes. Tras este suceso, la propaganda de guerra se promovió por todos los medios con proclamas en los zocos y amenazando con fuertes multas a quienes no se unieran a las *harkas*. En las proclamas dirigidas a las tribus del territorio ocupado, se les decía que tenían que levantarse antes de la llegada de las *harkas*, o serían destruidas y saqueadas. Esta información coincide con otros testimonios, según los cuales la revuelta de las tribus sometidas tuvo lugar antes de la llegada de los contingentes de *harka*. Se envió un

gran número de cartas al interior del país, sin desperdiciar ningún medio para levantar los ánimos. Fue así, según el informante, cómo Abd-el-Krim pudo reunir un ejército de "fanáticos" que se dirigieron a Igueriben, segunda gran derrota española y antesala de Annual, poseídos por un loco "entusiasmo", como lo demuestra la furia con que atacaron esta posición y la determinación de hacerlos rendir por sed, siguiendo las órdenes de Abd-el-Krim. Según otros testimonios, el líder rifeño vería cumplido este propósito. En el ataque a Igueriben murió la mayoría de los sitiados, bien por heridas de bala o por deshidratación (Casado, 1923).

Lo ocurrido tras la caída de Igueriben coincide con la información de otras fuentes, entre ellas el *Expediente Picasso*⁸ y la *Comisión de Responsabilidades*⁹, en el sentido de que nunca hubo ningún ataque formal de *harka* contra Annual. No parece que estuviera en el pensamiento de los rifeños atacar esta posición, pero cuando vieron que era evacuada, y tras esto, todas las demás posiciones también fueron evacuadas, no cesaron en su desatada carrera hasta llegar a Beni Said, apoderándose en las posiciones de todo lo que se encontraba en estado utilizable. Fue el pánico de Annual, la precipitada evacuación en desorden lo que precipitó el derrumbe de las posiciones de la Comandancia General de Melilla, y no el ataque de la *harka*.

Un paso más en el reconocimiento de Mohamed ben Abd-el-Krim, no sólo como líder indiscutible de la *harka* más poderosa que luchaba contra los españoles, sino como líder de toda la resistencia rifeña, fueron las órdenes que dio para el reclutamiento de policías, a los que se pagaría dos pesetas al día, y las cartas dirigidas a las tribus, incluidas las vecinas de Tetuán, para que se prepararan para una acción decisiva contra España. A finales de agosto de 1921 ya era un hecho: todas las tribus habían decidido ponerse a las órdenes de Abd-el-Krim para luchar contra los españoles.

Si el reconocimiento de Abd-el-Krim como principal jefe de la resistencia armada de las tribus rifeñas constituyó un paso importante en la consecución de la unidad tribal, su proclamación el 1 de febrero de 1922 (14 de Yumâdâ II del año 1341 de la Hégira) como emir del Rif no fue menos importante. La investidura fue aprobada por todas las clases del pueblo sin distinción, según la declaración escrita, en la que once miembros destacados de la tribu habían estampado sus firmas. Esta proclamación legitimó su poder político que, para él como buen jurista, era muy importante. También permitió superar el concepto de pertenencia tribal y pasar a una unidad superior, la de "una nación", Marruecos, dentro de la *umma* (comunidad islámica).

⁸ El Expediente Picasso fue el extenso expediente que llevó el nombre del general Juan Picasso, encargado por la Real Orden del 4 de agosto de 1921 de investigar las circunstancias que concurrieron en los sucesos militares acaecidos en la Comandancia General de Melilla en junio y agosto de 1921. El General Picasso realizó un excelente trabajo recopilando información de jefes y oficiales militares, y también de soldados, y presentó sus conclusiones sobre cuáles podrían haber sido las causas del desastre de Annual.

⁹ Esta Comisión se constituyó a principios de julio de 1923, a propuesta de Álvarez Valdés, del Partido Reformista. Estaba compuesto por 21 diputados de distintos partidos políticos. Tenía la misión de reunir toda la información necesaria para decidir si era conveniente formular una acusación por la acción española en Marruecos. La Comisión escuchó las declaraciones de los altos mandos militares, incluido el Alto Comisario, general Dámaso Berenguer, y también de altos cargos civiles del Protectorado, pero el golpe de Estado del general Primo de Rivera impidió a esta Comisión presentar sus conclusiones ante la Mesa del Parlamento.

De Annual a la extensión de la guerra a la zona francesa

Abarran, Igueriben, Annual, y en pocos días todas las posiciones de la región oriental se derrumbaron como un castillo de naipes. Annual cayó el 22 de julio de 1921, inmediatamente después de Igueriben. Los restos de aquel maltrecho ejército encontraron refugio en el monte Arruit, donde resistieron hasta el 10 de agosto, cuando se rindieron y evacuaron la posición. Nador había caído el 2 de agosto y Seluan el 3. Todo el territorio conquistado a un alto coste en sangre y dinero se perdió en veintiún días. España volvió a encontrarse como en 1909.

El valor estratégico de la mayoría de las posiciones era bastante deficiente. Dominado por todos lados por las montañas circundantes, y el punto de agua a 3 km en un barranco, Annual fue batido desde el campamento enemigo. El teniente coronel describía a Annual como "una auténtica ratonera" (Pérez Ortiz, 1923: 9). Las fuerzas españolas concentradas en Annual ascendían a unos 5.000 hombres, incluyendo tropas nativas (Regulares y Policía Nativa). La *harka* rifeña hostigó la posición el día 21, pero no logró lanzar un ataque en toda regla. La falsa alarma del capitán Carrasco desencadenó todo el proceso: en absoluto había miles de combatientes avanzando hacia Annual, sino un grupo bastante numeroso de rifeños que habían celebrado una reunión esa mañana e iban a relevar a los guardias más tarde de lo habitual. Una cosa parece cierta: el puesto fue evacuado sin ser atacado, como ocurriría más tarde con la mayoría de los puestos del territorio. La retirada "por sorpresa" ordenada por Fernández Silvestre fue, de hecho, una auténtica sorpresa para los rifeños, que no se la esperaban. El primer sorprendido fue el propio Abd-el-Krim, que estaba lejos de sospechar que los acontecimientos se precipitarían tan rápidamente como lo hicieron.

La ofensiva militar de los españoles para recuperar los territorios perdidos en la región oriental no comenzó hasta el 12 de septiembre de 1921, es decir, cincuenta y seis días después del "desastre". A la ocupación de Suk el Arbaa el día 12 siguió la de Nador el día 17. La toma de esta posición fue considerada por el ejército como una gran victoria, como un primer paso importante hacia la recuperación del "prestigio y el honor". El 2 de octubre, las tropas españolas tomaron Sebt y el 5º Atlaten, sin que los rifeños opusieran mucha resistencia, gravemente dañados durante días por el intenso bombardeo de la aviación. Significativamente, las operaciones militares destinadas a recuperar los territorios perdidos fueron denominadas "Reconquista" por los españoles. La toma, el 10 de octubre, del monte Gurugú, donde se izó de nuevo la bandera española, y de Seluan, el día 14, fueron también nuevos hitos cargados de simbolismo. La "reconquista" del Monte Arruit tendría un significado mayor para la autoestima herida del Ejército.

En la "reconquista" de los territorios que habían estado bajo su control antes del "desastre de Annual", como se conoce hoy en día, el Ejército español practicó una política de "tierra quemada", que vació el territorio de sus habitantes, que huyeron en masa para refugiarse entre las tribus controladas por Abd-el-Krim, en la orilla izquierda del río Kert. Una vez tomado el monte Arruit, que abría el camino hacia Batel, el plan

del Alto Comisario General Berenguer consistía en intentar alcanzar la desembocadura del río Kert, después de haber limpiado de enemigos la zona del Gurugú y forzado la posición de Ras Medua, donde se había indicado la presencia de una gran *harka*. Sin embargo, este plan, previsto para finales de octubre, tuvo que retrasarse hasta el 3 de noviembre, debido al ataque rifeño, bajo el mando del hermano de Abd-el-Krim, contra numerosas posiciones ghomaras, con el consiguiente peligro de que se cortara la comunicación entre Chefchauen y Tetuán. La ofensiva militar, destinada a llevar a las tropas españolas sobre la línea del Kert, comenzó el 20 de diciembre. El 10 de enero de 1922, los españoles reconquistaron Dar Drius durante una operación militar en la que participaron fuerzas considerables. Los rifeños se habían retirado trayendo consigo la mayor parte del material retenido en esta posición desde julio. Con la ocupación de Dar Drius, los españoles se encontraron a horcajadas sobre el Kert, siguiendo más o menos los límites de la tribu de Beni Said. Tras cuatro meses de campaña militar, todas las tribus situadas entre el Kert y el Muluya estaban prácticamente dominadas de nuevo.

Tras la recuperación de los territorios perdidos durante el verano de 1921, en la región oriental del Protectorado español los frentes quedaron más o menos estabilizados, mientras que el fuego de la rebelión se extendió a lo largo de 1924 por Ghomara y Yebala, cuando el abastecimiento de las posiciones se hizo cada vez más difícil, y las bajas en los convoyes que intentaban abastecerlas cada vez más pesadas. En agosto y septiembre de 1924 los ataques a las líneas de comunicación y a las posiciones militares fueron continuos. A pesar de su superioridad numérica, las tropas españolas, confinadas en sus posiciones dispersas en Ghomara y Yebala, no consiguieron hacer frente a la ofensiva de las tribus que se habían unido al movimiento de resistencia rifeña.

La idea de abandonar la mayor parte de las posiciones militares y retirarse a la costa, preconizada por el dictador general Miguel Primo de Rivera, iba ganando cada vez más terreno. Iniciada por el abandono de la línea de Ghomara y del sector de Beni Aros (Yebala), la retirada, o lo que se conoce como "línea Primo de Rivera", fue seguida por el abandono del valle del Lucus. El número de puestos abandonados ascendió a unos 180. Pero la retirada más importante fue la de Chefchauen, ocupada por las tropas españolas en 1920 y alcanzada por las fuerzas rifeñas al mando de M'hamed, hermano menor de Abd-el-Krim, el 14 de diciembre de 1924. La ocupación de Chefchauen por los rifeños tuvo gran repercusión en toda la zona y contribuyó poderosamente a aumentar el prestigio de Abd-el-Krim.

Los éxitos de la resistencia rifeña en la zona española tendrían importantes repercusiones en la zona francesa, donde se observó cierta agitación a finales de diciembre de 1924. Abd-el-Krim deseaba sin duda evitar un enfrentamiento con los franceses, pero le resultaba muy difícil oponerse a las presiones de los jefes, que exigían la presencia rifeña en el valle del Wergha. Las fracciones de las tribus vecinas de ambas zonas, especialmente los Beni Zerwal y los Senhadja, se dividieron entre los partidarios de los franceses y los de Abd-el-Krim. En el caso de los Beni Zerwal, los partidarios de los franceses contaban con el *sharif* Abderrahman Derkawi, que desde su *zawiya* de Amjot irradiaba su gran influencia en la región y lanzó una poderosa

campaña contra Abd-el-Krim. Esto implicó que grupos de Beni Zerwal, hostiles a la presencia francesa, atacaran al *sharif* Derkawi en abril y mayo de 1924 con la ayuda de contingentes rifeños.

Cuando en los territorios de la parte norte del Wergha ocupados por el general de Chambrun, que tenía bajo su mando el grupo de operaciones de la región de Fez, ya no había contingentes rifeños, los enfrentamientos entre los franceses y Abd-el-Krim no eran previsibles. Ambos bandos trataron de evitarlos, lo que no impidió a Abd-el-Krim llevar a cabo una activa propaganda entre las tribus vecinas ocupadas por los franceses. Algunas tribus, la de Gueznaya, al norte de Taza, Senhadja de Srair, a lo largo de los puestos fronterizos con el Wergha, los de Metiua (no confundir con la tribu del mismo nombre en la zona española) y la fracción Beni Ulid de los Beni Zerwal, se sublevaron contra la presencia francesa. Las tropas encargadas de reforzar la posición de Bou Adel fueron atacadas el 6 de junio por estas tribus, dirigidas por rifeños. Repelidos tras sufrir numerosas bajas, volvieron a atacar hasta que se vieron obligados a retirarse. El *faqih* Bulahia (de la tribu Beni Tuzin, en la zona española) ordenó un nuevo ataque contra el campamento de Abou Adel el 8 de junio, pero el número de bajas fue tan elevado que los ataques cesaron al día siguiente, limitándose a partir de entonces a hostigar desde lejos a las tropas francesas y a las tribus sometidas mediante ataques a los *duares* (caseríos), seguidos de asaltos e incendios de cosechas.

Estas acciones se extendieron por toda la región de Taza, al norte de la zona francesa. Las fracciones de algunas tribus que habían hecho actos de sumisión a los franceses empezaron a sublevarse y a mostrar disidencia, mientras que las tribus no sometidas mostraban una movilización general. Frente a los puestos franceses, entre el Wergha y el M'sun, operaban cuatro grupos, el más importante de los cuales se concentraba al este, en el territorio de la tribu Gueznaya.

Aunque detrás de la agitación contra los franceses había elementos rifeños, las agresiones contra las posiciones militares francesas fueron cometidas por los propios miembros de las tribus. En realidad, se enfrentaron a los franceses, no a los rifeños. Sin embargo, sabemos que jefes rifeños como Boulahia y otros llevaron a cabo entre las tribus vecinas de ambas zonas una activa propaganda a favor de la causa rifeña.

A finales de 1924, varios "agentes de propaganda" de Abd-el-Krim pasaron por el territorio de Beni Zerwal. Corría el rumor de que una *harka* estaba a punto de llegar a Tazzuguert, con vistas a un ataque contra los Wergha, previsto para la primavera siguiente¹⁰. Por otra parte, Abd-el-Krim habría convocado a los notables del Alto Wergha en Axdir, y habría buscado el reclutamiento de contingentes para luchar contra los españoles. Ya en 1925, el *faqih* Mohamed Zghari, con el apoyo de los jefes rifeños destacados entre los Metiuas, prosiguió su propaganda destinada a obtener la adhesión de los Beni Zerwal a la causa de Abd-el-Krim. Se indicó la llegada de un grupo de 400 rifeños entre Ketama y Metiua, al norte y al este del Beni Zerwal. También corrieron rumores sobre la próxima instalación de contingentes rifeños en Tazzuguert

¹⁰ Archivos de Vincennes, Marruecos español, Caja 3H 100. Informe sobre la situación política y militar del 23 al 29 de diciembre de 1924, Bureau d'Affaires Indigènes de l'État et Service de Renseignements.

y de un ataque contra Amjot en la *zawiya* del *sharif* Derkawi, que intentaba recuperar su influencia para contrarrestar la propaganda rifeña.

Más al este, se pudo observar la llegada de contingentes rifeños para reforzar las posiciones de vigilancia distribuidas entre los Senhadja de Gheddo, en el lado opuesto del frente, desde el Alto Leben hasta Kifan. Los franceses reforzaron el sector de Taurirt, mientras que los rifeños respondieron aumentando los destacamentos de vigilancia. Además, se instalaron nuevas líneas telefónicas y se tendieron nuevas vías. Nuevas organizaciones defensivas aparecieron a lo largo de todo el frente francés: parcelas y refugios instalados por los rifeños¹¹, especialmente para protegerse de la artillería y del intenso bombardeo de la aviación.

La situación de las tribus limítrofes con la zona francesa parecía perturbada, especialmente en la tribu de Beni Zerwal, donde en algunas fracciones triunfaba la influencia del *sharif* Derkawi, mientras que en las fracciones orientales de la tribu el *faqih* Zghari continuaba su propaganda a favor de la causa rifeña. La propaganda más poderosa se hizo entre los Beni Zerwal, a quienes, M'hamed, el hermano de Abd-el-Krim, había anunciado su próxima llegada. La propaganda también era fuerte entre los miembros de la tribu Gueznaya¹².

Enero de 1925 transcurre sin grandes cambios en la situación. Los miembros de la tribu estaban preocupados sobre todo por la sequía que asolaba la región. En la tribu Ajmas, en la zona española, hubo una revuelta contra Abd-el-Krim, al parecer alentada por Raisuni. Un destacamento rifeño estacionado en ese territorio fue masacrado. El movimiento contra Abd-el-Krim intentó extenderse por toda Yebala, feudo tradicional del Raisuni, sin éxito, salvo en algunas tribus, donde los jefes reanudaron el contacto con los españoles¹³.

A finales de 1925, Ahmed Heriro, antiguo seguidor de Raisuni, que finalmente se unió a Abd-el-Krim, atacó con 400 combatientes el reducto de Tazarut, donde se había atrincherado Raisuni, que fue capturado. Trasladado al Rif, Raisuni falleció de muerte natural en abril de 1925, dos meses después de su captura.

Para fomentar el fervor entre las tribus disidentes, transmitirles sus órdenes y organizarlas, Abd-el-Krim envió a la zona francesa grupos de hombres ilustrados, procedentes principalmente de su propia tribu, Beni Urriaghel. Los contingentes reclutados por Abd-el-Krim se utilizaban generalmente en su propio territorio, que defendían ferozmente. En periodos de calma, volvían a sus ocupaciones, pero a la primera alerta, regresaban al frente.

El enemigo al que tuvieron que enfrentarse los grupos móviles franceses en el norte del Wergha estaba compuesto esencialmente por tribus disidentes que operaban en su propio territorio, contingentes de tribus vecinas que acudían en su ayuda y un

¹¹ Ibid. Situación política y militar del 10 al 16 de febrero de 1925.

¹² Ibid. Situación política y militar del 3 al 9 de marzo de 1925.

¹³ Ibid. Boletín periódico del 17 de enero de 1925. General-Residente francés en Marruecos, Oficina Militar del Comandante en Jefe.

pequeño núcleo de rifeños que lideraba el conjunto. El general Serrigny, Director de Servicios de la Secretaría General del Consejo Superior de Defensa Nacional, dijo en su informe al Primer Ministro y al ministro de la Guerra que los franceses no luchaban contra los rifeños propiamente dichos, sino contra las tribus, antes sometidas y luego disidentes, que los rifeños lanzaban contra ellos. Según el general Serrigny, las "bandas disidentes" utilizaban métodos bastante simples, pero sabían utilizar muy bien el terreno, cavar trincheras-refugios para protegerse de los efectos de la artillería francesa, mostraron en general un gran valor, resistieron en sus posiciones hasta el asalto y supieron hacer un uso preferente de las granadas de mano en el combate cuerpo a cuerpo. Los franceses pensaban que muchas de las tropas reclutadas entre las tribus del Wergha no luchaban por devoción al jefe rifeño, sino por miedo a las posibles represalias de los agentes de Abd-el-Krim y sus "métodos fanáticos"¹⁴.

No cabe duda de que entre los combatientes hubo algunos que, estimulados por su fervor, cometieron excesos, censurables a los ojos de Abd-el-Krim, preocupado por demostrar que respetaba las reglas de la guerra entre naciones civilizadas, pero cuyos métodos expeditivos no podía desaprobare a riesgo de perder su apoyo y adhesión. Los franceses esperaban que muchos de los contingentes reclutados por Abd-el-Krim en las tribus abandonaran la causa rifeña cuando la balanza dejara de inclinarse del lado del jefe rifeño. No se equivocaban demasiado, porque siempre fue una constante en el Rif, como en otras zonas, que cuando la correlación de fuerzas de una tribu no era ventajosa y se la colocaba en una posición de inferioridad, la tribu se sometía de forma simulada, esperando una mejor ocasión para rebelarse de nuevo. Consciente de su inferioridad militar frente a Francia, Abd-el-Krim no tomó la ofensiva con sus propias *harkas* rifeñas, sino en los límites necesarios para empujar a las tribus que quería sublevar contra los franceses y mantenerlas bajo su control.

La acción militar inicial de Abd-el-Krim consistió en la invasión con sus propias tropas del territorio de los Beni Zerwal, el 12 de abril de 1925. El avance fue fácil, ya que sólo encontró frente a él varios centenares de seguidores franceses. Esta acción se desarrolló entonces gradualmente en las tribus del norte del Wergha, donde los puestos franceses estaban sitiados. Posteriormente, Abd-el-Krim reclutó contingentes en las tribus implicadas, evitando exponer a sus propias tropas rifeñas, que sólo participaron en pequeño número para adiestrar y organizar a las tribus empujadas a la disidencia. La estrategia de Abd-el-Krim en la región ocupada por los puestos franceses le permitió luchar en condiciones de superioridad contando con la ventaja del terreno que sus hombres supieron aprovechar al máximo.

Los franceses estaban convencidos de que los planes de Abd-el-Krim no se limitaban a acciones locales en el valle del Wergha, sino que su objetivo era la sublevación de todo Marruecos, sin la intervención de las tropas rifeñas, pero creando condiciones favorables para que las propias poblaciones locales se sublevaran contra la ocupación francesa¹⁵. En este sentido, Abd-el-Krim llevó a cabo una fuerte ofensiva política, que los franceses denominaron "infiltración", que consistía en enviar al otro lado del río

¹⁴ Informe del General Serrigny. Archivos de Vincennes, Marruecos español, caja 3H 100.

¹⁵ *Ibid.*

Wergha y hasta Fez y el Atlas, emisarios solitarios con la misión de movilizar a las poblaciones e incitarlas a la revuelta. Los emisarios no sólo recogían todo tipo de información útil sobre la situación del territorio, sino que también llevaban a cabo una intensa labor de atracción, en la que a veces contaban con el apoyo de grupos de jinetes que cabalgaban de noche hasta las casas de los jefes tribales, cuya adhesión se perseguía, y que podían ser objeto de saqueos, multas y otras acciones violentas si se negaban a unirse a ellos y se pasaban a la disidencia. Si un gran número de puestos militares con pocas tropas era útil en tiempos de paz, no lo era si la situación cambiaba, ya que no podían garantizar la cobertura militar del frente. Eran puntos débiles, incapaces de oponerse a los intentos de "infiltración". Durante la ofensiva de Abd-el-Krim, de abril a julio de 1925, de sesenta puestos militares, los franceses perdieron cuarenta.

Como para Abd-el-Krim las fronteras del territorio de Beni Zerwal no habían quedado bien establecidas en el Tratado del Protectorado de 1912, intentó en varias ocasiones entablar conversaciones con las autoridades francesas del Protectorado, con el fin de definir su frontera con los territorios bajo control rifeño, pero los franceses siempre se negaron a estas conversaciones sobre el tema, porque significaría su reconocimiento como única potencia existente en la Zona Española.

A pesar de la difícil situación del Protectorado francés, el mariscal Lyautey se mostró reacio a cualquier colaboración con España. La idea de Lyautey era circunscribir la acción francesa al ámbito puramente local de los Beni Zerwal y otras tribus de la zona sublevada, evitando intervenir, salvo acciones puntuales, en la zona española. Esta no era la opinión del Estado Mayor francés ni la del mariscal Pétain y su entorno, que eran partidarios de una prolongación de la guerra, una "escalada" en colaboración con España, idea que compartían con algunos militares españoles (Rivet, 1976: 117).

Entre abril y mayo de 1925, en España se recordaba cada vez más la conveniencia de una colaboración franco-española. En mayo, el ministro francés de la Guerra, Louis Malvy, viajó a Madrid, y a principios de junio, el contralmirante Antonio Magaz, vicepresidente del Directorio, presidido por el general-dictador Miguel Primo de Rivera, anunció la celebración de una próxima conferencia franco-española para definir las formas de cooperación entre ambos países. La Conferencia de Madrid comenzó el 17 de junio y finalizó el 25 de julio. El desembarco en la bahía de Alhucemas, previsto para el 8 de septiembre, estaba en marcha. En él participaron unos 15.000 hombres, la mayoría pertenecientes a las fuerzas de choque y a "harkas amigas" al mando de oficiales españoles como Varela y Muñoz Grandes, y otros al mando de cabos colaboracionistas.

Es importante recordar que, para los militares franceses de la escuela de Pétain, la guerra rifeña fue un excelente campo de experimentación de nuevas armas, entre las que la aviación ocupaba un lugar privilegiado (Rivet, 1976). Su papel fue esencial no sólo en el desembarco de Alhucemas, con la participación de 136 aviones y 18 hidroaviones, además de seis bombarderos franceses, sino durante toda la guerra. Además de bombas explosivas e incendiarias, la aviación utilizó gas venenoso, que

causó miles de víctimas entre la población, y también contribuyó a minar la moral de los combatientes.

El plan combinado franco-español consistía en presionar el asedio de Abd-el-Krim con las tropas españolas avanzando desde Axdir y las francesas desde el sur. El 23 de septiembre, las tropas españolas alcanzaron la cima del monte Malmussi y el 2 de octubre entraron en Axdir, donde los legionarios saquearon la casa de Abd-el-Krim y, siguiendo su arraigada costumbre, realizaron varias incursiones.

Deportado a la isla de la Reunión, en el océano Índico, permanecería en el exilio hasta 1947, cuando el barco que lo trajo al sur de Francia hizo escala en Port Said (Egipto) y Abd-el-Krim solicitó asilo político a las autoridades egipcias, que se lo concedieron. En cuanto a la guerra del Rif, continuó con otros jefes, oficialmente hasta el 10 de julio de 1927, cuando el general Sanjurjo anunció el fin de la guerra. Pero esa es otra historia.

Bibliografía

AYACHE, Germain (1981): *Les origines de la guerre du Rif*, París-Rabat, Publications de la Sorbonne-SMER.

AZIZA, Mimoun (1992): “Contribución al estudio de la emigración rifeña a Argelia”, 1852-1956”, *Aldaba*, nº 19, pp. 165–182, disponible en <http://62.204.194.43/fez/view/bibliuned:Aldaba-1992-19-5055> [consulta: 15 de mayo de 2022].

AZIZA, Mimoun (2003): *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

BERENGUER FUSTÉ, Dámaso (general) (1923): *Campañas en el Rif y Yebala 1921-1922. Notas y documentos de mi diario de operaciones*, Madrid, Sucesores 3 R. Velasco.

BLANCO IZAGA, Emilio (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. Estudios introductorios y notas de David Montgomery Hart*, Melilla, La Biblioteca de Melilla.

CASADO Y ESCUDERO, Luis (teniente) (1923): *Igueriben. Relato auténtico por el único oficial superviviente*, Madrid.

COMISIÓN DE RESPONSABILIDADES (1931): *De Annual a la República*, Documentos relacionados con la información instruida por la llamada Comisión de Responsabilidades acerca del desastre de Annual.

DELBREL, Gabriel (2009): *Geografía General del Rif 1909-1911*, edición facsímil del original de 1911, Melilla, La Biblioteca de Melilla.

HART, David Montgomery (1970): "Clan, lineage, local community and the Feud in a Rifian Tribe (Aith Waryaghar, Morocco)", en SWEET, Louise E.: *Peoples and Cultures of the Middle East*, Vol. II, Nueva York, Natural History Press, pp. 3-75.

HART, David Montgomery (1976): *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Tucson, University of Arizona Press.

MADARIAGA, María Rosa de (2008): *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla - UNED.

MADARIAGA, María Rosa de (2009): *Abd-el-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial.

MADARIAGA, María Rosa de (2016): *En el Barranco del Lobo. Las guerras de Marruecos*, Madrid, Alianza Editorial.

PÉREZ ORTIZ, Eduardo (teniente coronel) (1923): *De Annual a Monte Arruit y diez y ocho meses de cautiverio. Crónica de un testigo*, Melilla, Artes Gráficas Post-Exprés 25.

PICASSO Y GONZÁLEZ, Juan (general) (1921-1922): *Información gubernativa instruida para esclarecer los antecedentes y circunstancias que concurrieron en el abandono de posiciones del territorio de la Comandancia General de Melilla en el mes de julio de 1921 (Expediente Picasso)*, Melilla.

RIVET, Daniel (1976): "Le commandement français et ses reactions vis-à-vis du mouvement rifain 1924-1926", en V.V.A.A.: *Abd-el-Krim et la République du Rif*, París, Maspero, pp. 101-135, disponible en <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb345579240> [consulta 15 de mayo de 2022].

RIVET, Daniel (1988): *Lyautey et l'institution du Protectorat français 1912-1925*, 3 vols., París, Éditions L'Harmattan.

RUIZ ALBÉNIZ, Víctor (1930): *La colonización en el Marruecos español*, Madrid.

SERVICIO HISTÓRICO MILITAR (1981): *Historia de las campañas de Marruecos*, 4 vols., Madrid.



La révolte des Rifains contre le Makhzen marocain (1958-1959)

The revolt of the Riffians against the Moroccan Makhzen (1958-1959)

Mimoun AZIZA

Université Moulay Ismail (Meknès-Maroc)

azizamimoun@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8807-2265>

Reçu. 19/1/2023. Accepté. 8/5/2023

Pour citer cet article : Mimoun AZIZA (2023) : « La révolte des Rifains contre le Makhzen marocain (1958-1959) » dans *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 57-77.

Pour accéder à cet article : <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.002>

Résumé

Ce texte aspire à apporter un nouveau regard sur la question des relations conflictuelles entre les Rifains et le Makhzen marocain au XXe siècle, en s'intéressant plus particulièrement aux contestations sociales de l'automne 1958. Nous analysons plus aspects de ces contestations, à savoir leur organisation, les revendications des manifestants et les négociations avec le Makhzen, l'analyse de l'intervention armée et de la répression du mouvement et le procès des rebelles.

Mots-clés : Rif, Makhzen, révolte de 1958-59, répression, procès des rebelles



Abstract

The text presented here aims to provide a new perspective on the issue of conflictive relations between the Riffians and the Moroccan Makhzen in the 20th century, focusing on the social protests during the autumn of 1958. Likewise, these social protests are analyzed, their organization, the demands of the demonstrators and the negotiations with the Makhzen, the analysis of the armed intervention and the repression of the movement and the trial of the rebels.

Keywords: Rif, Makhzen, revolt of 1958-59, repression, trial of rebels.

Resumen

El texto que aquí se presenta aspira a aportar una nueva mirada sobre el tema de las relaciones conflictivas entre los rifeños y el Majzén marroquí en el siglo XX, centrándose en las protestas sociales del otoño de 1958. Asimismo, se analiza estas protestas sociales, su organización, las reivindicaciones de los manifestantes y las negociaciones con el Majzén, el análisis de la intervención armada y la represión del movimiento y el juicio de los rebeldes.

Palabras clave: Rif, Majzén, revuelta de 1958-59, represión, juicio de los rebeldes.

Introduction

Ce texte aspire à apporter un nouveau regard sur l'aspect conflictuel qui a marqué les relations entre le Rif et le Makhzen depuis longtemps. Les contestations sociales de 1958 attestent d'une tradition de révolte dans un territoire considéré marginal. Nous essayerons de fournir des détails inédits en nous basant essentiellement sur une précieuse documentation d'archives. Les archives espagnoles et françaises regorgent d'informations concernant ces contestations¹. En même temps, nous tenons à signaler le peu d'intérêt que cette question a suscité chez les historiens marocains. À ce jour, nous ne disposons pas d'une bibliographie actualisée susceptible d'aider à comprendre en profondeur la réalité socio-économique et politique du Rif dans les années cinquante (Aziza, 2017: 387).

Toutefois, avant d'analyser ses causes et d'examiner ses effets, il nous paraît intéressant de remonter aux origines de la conflictualité qui distingue cette relation, ce qui nous pousse à dire que depuis bien longtemps, le Makhzen surveille le Rif comme le lait sur le feu. De cette relation, la mémoire collective a retenu quelques événements sanglants, considérés comme symboliques, tels que l'expédition punitive

¹ Il s'agit des correspondances et des rapports des consuls français et espagnols au Maroc consultés aux : Archivo General del Ministerio de Asunto Exteriores, Archivo de la Fundación Nacional Francisco Franco (Madrid), ainsi que le Centre des Archives Diplomatiques de Nantes.

de Bouchta al-Baghdadi en 1898², ou encore le soulèvement de 1958 contre les autorités de Rabat qui fut sévèrement réprimé. Ces exactions de l'État marocain ont laissé certainement des séquelles. Pendant plus d'un demi-siècle, il était interdit d'évoquer cet épisode douloureux de l'histoire nationale. Une fois cet interdit levé, on constate la résurgence d'une histoire que l'on a voulu enterrer. La société a commencé depuis un certain temps à effectuer un travail en profondeur de réappropriation d'une histoire rifaine occultée. Quant aux historiens, ils n'ont pas encore mis la main à la pâte.

Quant aux causes de cette rébellion, elles sont directement liées, d'une part, à la nouvelle situation socio-économique difficile que traversait la région et, d'autre part, à la lutte pour le pouvoir. Ainsi, on pourrait dire qu'elle s'inscrit dans une série de révoltes éclatées juste après l'indépendance du Maroc, telle que la révolte de Addi Ou Bihi dans le Tafilalet.

La mobilisation sociale a commencé lors du processus d'intégration des deux anciennes zones du Protectorat. Il s'agissait en fait d'intégrer le Rif au reste du Maroc à travers un certain nombre de mesures étatiques, telles que l'unification monétaire, la libre circulation des personnes et l'unification linguistique³. Par conséquent, l'élite locale hispanophone a été marginalisée au profit des administrateurs francophones venus des autres régions du Maroc. L'indépendance a mis à nu la situation de cette région, elle a mis en évidence les disparités économiques et sociales existant entre les deux zones. Cette unification s'est traduite, pour le Rif, par un processus d'annexion au profit du « centre » (Nahhass, 2016 : 247). En passant en revue les différentes réalisations économiques qu'a connues cette région durant les premières années de l'indépendance, on s'aperçoit qu'elles n'ont pas suffisamment étendu et développé l'héritage de la période coloniale.

Afin de mieux saisir les motifs des mobilisations sociales de 1958, je voudrais revenir sur le passé des relations du Rif avec le Makhzen.

1. Rifains et Makhzen : méfiance et défiance

A partir du XIX^e siècle, le Rif va être confronté aux problèmes posés par sa marginalisation. Sa relation avec le *Makhzen* devient de plus en plus conflictuelle, surtout après l'intervention militaire des Espagnols dans la région. Le cas du Rif est l'un de ceux qu'on cite volontiers pour illustrer la théorie qui limite les pouvoirs du Sultan, au seul pays « *Makhzen* », à l'exclusion du pays de « *siba* » où les tribus, tout en reconnaissant au souverain une autorité religieuse, rejetaient son pouvoir temporel et refusaient de lui payer l'impôt. Vers la fin du XIX^e siècle, Henri de La Martinière (1894 : 331) signale à propos de la relation du Rif avec le Pouvoir Central : « Nous ne

² Un caïd de Moulay Abdelaziz qui a organisé en 1898 une expédition punitive contre les tribus du Rif central.

³ Le français a remplacé l'espagnol à l'école et dans l'administration.

connaissions rien des détails de l'administration du Makhzen marocain au Rif. Nous avons toutes les raisons pour croire que la région du Rif est assez semblable aux territoires du grand Atlas où le nom du Sultan n'est même qu'à demi respecté et seulement, parfois, comme chef religieux ».

Selon Ayache, le Sultan marocain avait tout intérêt à respecter une organisation qui répondait si bien, localement, aux besoins de ses peuples, tout en le dispensant d'administrer lui-même, pourvu que s'accomplissent son dessein et le leur. Le Sultan a toujours eu au Rif un gouverneur pour le représenter. Il y entretenait aussi, d'un bout à l'autre de la région, une demi-douzaine de Casbahs, des casernes fortifiées, avec leur garnison. Comment un Rif indépendant ou insoumis aurait-il supporté chez lui ces deux signes de l'autorité du Makhzen ? se demanda Germain Ayache (1981 : 4).

Cette relation avec le Makhzen se compliquera davantage avec l'arrivée des Espagnols dans la région. Sous la direction d'Abdelkrim el-Khattabi, les Rifains mènent une grande résistance contre l'occupation espagnole entre 1921 et 1927. En juillet 1921, les Rifains infligent une énorme défaite à l'armée espagnole à Anoual. En 1925, Abdelkrim déclare officiellement la Confédération des Républiques du Rif. Il envoie des représentants diplomatiques à Londres et à Paris pour essayer d'établir des liens diplomatiques avec l'Europe. Cela ne fonctionne pas très bien à cause de la peur des Français face à la montée en puissance de la jeune république d'Abdelkrim, qui est alors en mesure d'envahir la zone d'occupation française. Le 14 juillet 1926, la France rassemble sous l'Arc de Triomphe la coalition des vainqueurs de la guerre : Aristide Briand, président du Conseil, entouré d'Édouard Herriot, Paul Doumergue et Philippe Pétain, du dictateur espagnol Primo de Rivera et du Sultan du Maroc Moulay Youssef. Par cette occasion, le Sultan marocain prononça un discours dont il félicita la France de sa victoire : « C'est avec une grande gratitude que nous nous permettons de répondre à l'invitation du gouvernement de la généreuse république de venir en France après la victoire écrasante des armées françaises et nos troupes, et qui ont mis un terme à la rébellion qui menace nos deux pays, et rétablir la sécurité et la paix à l'empire chérifien »⁴. Ce geste d'allégeance du Sultan pour la France n'a fait qu'accentuer la méfiance des Rifains envers le Makhzen, il a été retenu par la mémoire collective comme une trahison. Ce sentiment de défiance constante d'une bonne partie des Rifains à l'égard du pouvoir central a été consolidé et nourri par les douloureux souvenirs de la révolte de 1958 et son écrasement brutal par l'armée marocaine. Par des colloques scientifiques et des ouvrages, les figures d'Abdelkrim et des leaders de la rébellion de 1958 reviennent dans l'espace public, et le passé n'a pas cessé de faire irruption dans le présent avec des enjeux nouveaux.

⁴ *Afrique Française*, Année 36, n° 7, juillet 1926.

2. Que s'est-il passé en automne 1958 : soulèvement, révolte ou rébellion ?

Il convient de préciser que les chercheurs ont du mal à déterminer la nature de ce mouvement de contestation, c'est peut-être pour cette raison qu'ils ont multiplié les dénominations, comme, par exemple, la rébellion (*tamarroud*), l'insurrection, la protestation (*ihtijaj*), la dissidence (*infiçal*), la désobéissance, le soulèvement ou encore l'intifada (Hart, 2006 ; Al-Amrani, 2014 ; Aarab, 2019). Les agents consulaires espagnols avaient tendance à le considérer comme un mouvement séparatiste, ce qui nous semble extrêmement exagéré.

«Un mouvement de type séparatiste se dessine clairement parmi les dirigeants qui aspirent à constituer la République du Rif. Selon Santiago Sangro, l'État supposé comprendrait toute la zone de l'ancien protectorat espagnol, ainsi que d'autres territoires faisant partie de la zone française. Ces limites coïncideraient approximativement avec celles du territoire attribué à l'Espagne dans le projet d'accord hispano-français de 1902»⁵.

Quant à la presse officielle marocaine de l'époque⁶, elle utilisait le terme de la désobéissance (*al-Issian*) au Makhzen et à la monarchie. Ce qui fait que les chefs du mouvement ont été accusés de séparatistes par le gouvernement marocain. Quant aux Rifains, ils se souviennent de «*âam an-bouiqaban*» (l'année des casques)⁷ ou de « l'année de la montagne » et aussi «*âam u fadis*»⁸. De façon générale, on peut dire que la divergence au niveau de la terminologie utilisée explique, en grande partie, l'incompréhension entre le Rif et le pouvoir central. La rébellion dura exactement quatre mois et deux jours ; du 7 octobre 1958 au 9 février 1959. Elle fut réprimée de manière sanglante par les Forces Armées Royales, sous le commandement propre du prince Moulay al-Hassan (le futur roi Hassan II) et du colonel Oufkir. Les quatre mois de rébellion ont fortement marqué la mémoire collective des Rifains, probablement avec la même charge émotionnelle qu'a provoqué "l'épopée d'Anoual"⁹ dans les années vingt. C'est certainement pour cette raison que certains spécialistes, comme le politologue français Rémy Leveau (1985), la considèrent comme une « seconde révolte du Rif » après la révolte menée par Abdelkrim el-Khattabi¹⁰ dans les années vingt. A

⁵ Correspondance de Santiago Sangro intitulée « Situation actuelle et perspectives du soulèvement du Rif », Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores à Madrid (ci-après A.G.M.A.E.). Boîte R.5033, dossier 8.

⁶ Il s'agit essentiellement de la presse du parti de l'Istiqlal : le quotidien *Al-Alam* en arabe et l'hebdomadaire *Istiqlal* en français.

⁷ En se référant aux soldats des Forces Armées Royales chargés de mater la rébellion, ces derniers portaient des casques.

⁸ Fuyant les représailles de l'armée, les dirigeants du mouvement se sont réfugiés dans la montagne (Jbal Hamam), et lorsqu'ils ont manqué de ravitaillement ils ont mangé une herbe qui pousse dans les montagnes du Rif appelée « *Fadis* ».

⁹ C'est le nom donné à la bataille d'Anoual dans les récits nationalistes marocains.

¹⁰ Connue dans l'historiographie marocaine comme la révolution rifaine (*al-Thawra al-Rifia*).

notre avis, elle constitue un élément clé susceptible de nous aider à comprendre l'aspect conflictuel des relations entre le Rif et le pouvoir central.

Il convient également de noter qu'il y a eu un immense silence pendant plus d'un demi-siècle, sur les atrocités commises par l'armée marocaine contre les civils. Après la création de l'Instance Équité et Réconciliation (IER) en 2005, les victimes ont pris la parole pour la première fois. En même temps le documentaire intitulé *Briser le silence*¹¹ a généré une littérature militante assez partisane qui contient beaucoup d'informations historiques. Hormis cette abondante littérature qu'il convient d'aborder avec une certaine prudence, nous disposons de peu de documentation fiable qui nous permette d'approfondir nos connaissances sur ce sujet ; d'autant plus que nous n'avons toujours pas accès aux sources d'archives marocaines. Les archives militaires et judiciaires marocaines, par exemple, ne sont pas encore accessibles aux historiens. Pour cette raison, nous nous appuyons principalement sur les archives diplomatiques espagnoles et françaises. En effet, cette documentation d'archives fournit de précieuses informations, non seulement sur la situation sociale et économique du Rif mais également sur l'organisation de la rébellion et sur ses leaders (Mohamed Hach Sellam Ameziane, Hadou Akchich, etc.). Elle met essentiellement l'accent sur l'intervention du Makhzen et sur les négociations du général Meziane avec les chefs de la rébellion. Les sources espagnoles mettent l'accent sur la dimension internationale de cette révolte, supposant l'implication d'autres pays comme l'Espagne, l'Égypte ou encore le F.L.N algérien. Mais en même temps, il y a un manque immense d'informations concernant les répressions de masse commises par l'armée¹². C'est d'ailleurs pour cette raison que nous ne pouvons ni confirmer ni infirmer quelques idées qui circulent sur les réseaux sociaux concernant le bombardement de certains villages rifains par le napalm. Nous disposons de peu de données quantitatives sur plusieurs questions clés, telles que le nombre de décès ou d'arrestations et les conditions de détention. Ce manque de données a souvent donné lieu à des interprétations exagérées et fictives. En même temps, je voudrais attirer l'attention sur l'apport de sources orales en ce qui concerne les exactions de l'armée et les conditions terribles de détention des rebelles. Dans la ville d'Al-Hoceima, jusqu'aujourd'hui encore certains habitants du quartier «*Diour al-Malik*» se souviennent du centre de détention installé dans leur quartier. On parle aussi des fosses communes où étaient enterrés les morts, situées à l'intérieur de l'actuel lycée Imam Malek. Du moment que nous ne disposons pas de preuves tangibles, nous ne pouvons pas confirmer ces informations.

Juste après la mort du roi Hassan II en juillet 1999, le Makhzen a entamé le processus de réconciliation avec le Rif. Cependant, la société civile reste très réticente à propos

¹¹ Le documentaire du cinéaste Tarik el-Idrissi « *Briser le silence* » (2014), est une vision des événements survenus dans le Rif dans la période 1958-59 à partir des témoignages et analyses de différents personnages. Une façon de briser le silence entretenu pendant les 50 ans. Selon les mots de el-Idrissi, «le documentaire tente de panser des blessures encore ouvertes, d'évoquer des traumatismes d'un passé recouvert du voile épais du silence forcé, aux histoires d'incompréhension qui habitent les territoires du Rif. Le documentaire vise également à montrer la douleur qui est encore très présente chez les gens du Rif". Voir le lien suivant : <http://blog.rtve.es/somosdocumentales/2016/02/rif-58-59-rompiendo-el-silencio-un-documental-de-tarik-el-idrissi-.html>.

¹² Officiellement, elles sont appelées « opérations de rétablissement de l'ordre ».

de la dite réconciliation. Elle revendique une véritable reconnaissance des crimes commis par le Makhzen au cours du siècle dernier. Ces exactions sont bien vivantes dans la mémoire collective qui rappelle à la fois l'expédition du caïd Bouchta al-Baghdadi, envoyée par le Sultan Moulay Abdelaziz en 1898 pour punir les Rifains, ainsi que la répression par les F.A.R lors de la rébellion de 1958-1959. En même temps, on constate qu'il y a aujourd'hui un intérêt croissant par rapport à cette dernière question, à tel point que les leaders du mouvement *Hirak* de 2016-2017 la considèrent comme un symbole de la lutte contre la marginalisation du Rif.

3. Les origines et les causes de la rébellion

Le mouvement de protestation a commencé pendant le processus d'intégration des deux anciennes zones du protectorat. Selon Ramón Gómez Cantoya, attaché d'informations au Consulat Général d'Espagne à Tétouan, les nouveaux dirigeants francophones tentent de faire disparaître l'espagnol en utilisant le français dans tous les formulaires officiels, « vu qu'ils considèrent les habitants de cette région comme hispanophiles et peu fidèles au Sultan, ils les traitent avec une grande dureté »¹³.

L'indépendance a contribué à exposer les disparités sociales et économiques entre les deux régions. Les sources, tant espagnoles que françaises, abondent pour décrire la situation économique et politique précaire dans le Rif pendant les premières années de l'indépendance. Ainsi, de manière générale, on peut dire que la cause principale de la rébellion est l'abandon dans lequel le gouvernement marocain a maintenu le Rif après l'indépendance. Les anciens caïds originaires du Rif ont été remplacés par caïds venus d'autres régions du Maroc, ils sont souvent membres du parti de l'Istiqlal (Madariaga, 2010 : 7 ; Ybarra, 1997 : 338). La politique suivie par ce parti a suscité une grande hostilité à son égard, à tel point que les femmes des rebelles ont chanté des chants de guerre : « Enfants du Rif, arrêtez de boire dans vos verres, montez dans les montagnes combattre. « *L'Aar* »¹⁴ si vous ne conquériez pas Fès et que vous rameniez Allal (el-Fassi) pour que tout le monde travaille comme des serviteurs »¹⁵.

Ramón Gómez Cantoya décrit en détail l'hostilité qui existait dans de nombreuses tribus du Rif, principalement à Ait Ouriaghel, envers le gouvernement marocain. Une hostilité connue des gouvernants eux-mêmes, qui éprouvent une grande méfiance et ne trouvent aucun moyen pour soumettre ces gens à leur discipline. Selon Ramón Gómez, ces tribus jouissent d'un grand prestige, en raison de leur tradition guerrière, et parce qu'elles ont toujours maintenu une organisation autonome, et sont fières de

¹³ Rapport émis par l'Attaché d'Information à Tétouan (1957), Archivo de la Fundación Nacional Francisco Franco (ci-après A.F.N.F.F), document n°10583.

¹⁴ « *L'aar* » dans ce contexte signifie « je t'en supplie ».

¹⁵ Correspondance du Consul général d'Espagne à Tétouan (Santiago Sangro) en date du 2 décembre 1958, A.M.A.E. Boîte R. 5026, dossier 51.

n'avoir dépendu d'aucun sultan. « Parmi ces personnes, il serait facile, aujourd'hui, de provoquer un soulèvement armé contre le gouvernement de Rabat »¹⁶.

Il est à noter que les rapports du consul d'Espagne à Tétouan soulignent ce motif, et révèlent en même temps les relations amicales qui unissent les rebelles à l'Espagne :

« Les autorités marocaines de la zone nord sont aujourd'hui presque entièrement, des éléments de l'Istiqlal et de la zone sud, qui ont repris leurs postes gouvernementaux avec la mission spécifique de mettre fin à tout ce qui donne des caractéristiques particulières à la zone nord, revendiquant la nécessité d'unification de toute la nation marocaine »¹⁷.

Le 30 novembre 1958, Enrique Arques, un fervent franquiste qui était chargé d'information au consulat d'Espagne à Tétouan, adressa au ministère des Affaires étrangères une note d'information sur la situation dans le Rif dans laquelle il tenta d'expliquer les raisons de cette révolte. L'auteur fait une étrange comparaison avec le coup d'État militaire contre le gouvernement républicain espagnol du 18 juillet 1936 :

« Les gens du Rif qui établissent le contact avec nous, soutiennent que les causes qui les poussent à se révolter sont les mêmes qui ont forcé l'Espagne à se soulever contre les outrages d'un État anarchique et inquiétant. Jamais le Rif n'avait autant enduré les sultans. Ils disent avoir eu la même raison de se soulever contre l'État arbitraire de Rabat. Ils sont allés dans les montagnes défendre la raison suprême de leur existence, car ils allaient mourir de faim et ne pouvaient pas non plus subir les méthodes criminelles du parti au pouvoir à Rabat »¹⁸.

Juan Luis Maestro de León, consul d'Espagne à Fès, considère que les causes de cette rébellion sont très diverses et complexes, elles peuvent être divisées en deux grands groupes : politico-social et économique. Les causes politico-sociales consistent en la volonté du gouvernement d'imposer des hommes du parti Istiqlal à tous les postes publics et d'autorité. A cela s'impose la tradition des Rifains qui refusent d'être gouvernés par les « fassis » en qui ils ne voient que des exploiters de leur misère, et que leurs autorités traditionnelles soient éliminées de la vie politique¹⁹.

De même, « l'unification administrative sur la base du pouvoir central sous l'influence du parti de l'Istiqlal signifie, pour ces populations montagnardes, la disparition de leurs modes de vie traditionnels et l'élimination de leurs chefs naturels, n'obtenant aucune compensation, sinon plus de misère »²⁰.

¹⁶ Rapport datant de 1957 émis par l'Attaché d'Information au Consulat Général d'Espagne à Tétouan, A.F.N.F.F. Document n°10583.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Note d'information sur la situation dans le Rif envoyée de Tétouan au ministère des Affaires étrangères par Enrique Arques, 30 novembre 1958, A.F.N.F.F., document n°2297.

¹⁹ Rapport en date du 12 novembre 1958, adressé par le consul d'Espagne à Fès à l'ambassade d'Espagne à Rabat sur l'agitation berbère, A.M.A.E. Boîte R. 5033, dossier 8.

²⁰ *Ibid.*

Quant aux causes économiques, elles consistent, selon les mêmes sources, en la misère, le chômage, des impôts excessifs auxquels ils n'étaient pas habitués et qu'ils ne peuvent pas payer. Les Rifains sont blessés et ont un niveau de vie inférieur à celui de l'époque du Protectorat. Les promesses et les espoirs ont été nombreux et peu ou rien n'a été réalisé²¹.

4. Le déroulement de la révolte

En nous basant sur des correspondances consulaires françaises et espagnoles, nous tenterons de reconstituer les moments clés de cette rébellion, depuis son début octobre 1958 jusqu'à sa fin en février 1959.

La révolte débute la première semaine d'octobre 1958 avec les incidents d'Ait Hdifa, dans la tribu d'Ait Ouriaghel. Le 6 octobre 1958, le siège du parti de l'Istiqlal est complètement démoli. Ce qui est curieux dans cette affaire, c'est que les autorités du Makhzen soupçonnaient l'implication du caïd de cette tribu (Abdessalam Ben Lyazid) qui se trouvait dans le souk lors des manifestations. Ce dernier a prévenu très tardivement les autorités provinciales. Selon le commissaire de police de Tétouan, toutes ces hypothèses suggèrent que ce caïd était impliqué dans le mouvement. Il a été, tout de suite, suspendu de ses fonctions par le gouverneur d'Al-Hoceima. Il est précisé que l'armée a rencontré des difficultés pour arrêter plus de 200 rebelles qui ont fui vers Jebel Hamam, une montagne d'accès difficile. Le 10 octobre, plus de 300 personnes se sont rassemblées sur cette montagne, et une grève générale a été annoncée à Tétouan le 12 octobre 1958 pour protester contre les arrestations effectuées à Ait Hdifa. Les Rifains qui résidaient à Tétouan ont certainement joué un rôle important dans ce mouvement de solidarité. Aussi, l'arrestation de plusieurs dirigeants de l'Armée de libération marocaine, comme le Docteur el-Khattib, le capitaine Mahjoubi Aherdane et Abdellah Senhaji, ancien gouverneur de Nador, n'a fait qu'attiser le feu.

A partir de ce moment-là, le Rif entrera dans un processus de mobilisation et de protestation contre la politique du gouvernement. La zone d'Al-Hoceima était l'épicentre de ce mouvement qui couvrira une bonne partie de la zone nord et la province de Taza, puis dans une moindre mesure la région orientale. Les Ait Ouriaghel ont sûrement joué le rôle principal dans cette rébellion, puis ils ont été suivis par d'autres tribus rifaines : Gueznaya, Bakoya, Ait Amart, Béni Boufrah, Tamsamane, Ait Touzine, Metalsa, Guelaya, Ait Bou Yahyi... etc.

Il faut aussi noter que cette révolte a eu un écho, d'abord dans la presse internationale puis dans la presse nationale. En effet, le 20 octobre, l'envoyé spécial du journal français France Soir écrivait : « Le Rif bouge et on ne sait pas qui dirige l'insurrection ». Au début, le mouvement avait le caractère d'une résistance pacifique et, à l'exception de quelques incidents isolés, il n'y avait pas de situations de violence. Les rebelles se

²¹ *Ibid.*

sont limités à aller dans les montagnes - certains avec de la nourriture et du bétail - abandonnant leurs travaux agricoles habituels, c'est pourquoi l'ensemencement a été pratiquement paralysé en cet automne 1958. Les hommes ne se rendent pas dans les souks habituels et également la fréquentation des femmes diminue de jour en jour. Les hommes ont monté dans la montagne, manifestant ainsi leur « rébellion » et ont donc été considérés comme des maquis ou des rebelles par le gouvernement marocain.

Cependant, à partir de fin octobre, plusieurs actes de violence ont eu lieu à Ait Ouriaghel, comme c'est le cas des hommes de la fraction Ait Abdellah qui ont attaqué la *Mejaznia* (forces auxiliaires) en retirant leurs armes, comme cela s'est également produit dans le souk de Larbaâ Taourirt. Or, selon l'anthropologue américain David Montgomery Hart (2006 : 820) on ne peut pas parler de révolte armée, d'autant plus que les rebelles ne disposaient pas d'armes réelles. Certains rebelles avaient des fusils, mais la plupart se sont défendus avec des armes blanches. Selon le consul d'Espagne à Fès, Juan Luis Maestro de León, il y avait des groupes armés dans le nord de Taza et particulièrement dans la région d'Aknoul et de Boured :

« Dans l'agitation et la rébellion de type statique, les rebelles ne s'opposent généralement pas aux autorités locales par les armes, mais simplement n'obéissent pas et ne paient pas d'impôts. Il y a eu des affrontements sanglants et on prétend que deux officiers formateurs français appartenant à l'armée royale ont été tués, ainsi que certains chasseurs européens ont été dépouillés de leurs fusils de chasse » (Hart, 2006 : 820).

En même temps, le mouvement de contestation quitte la ville d'Al-Hoceima et s'étend vers Nador²². Ainsi, le 25 octobre 1958, dans la région d'Ain Zohra, un douar entier de 700 personnes s'est réfugié dans la montagne de Bousakour, et le siège local du parti de l'Istiqlal a été contraint de fermer ses portes et ses membres de monter dans la montagne. Le gouverneur de Nador contacté par le commissaire de police a reconnu la gravité de la situation. Le 29 du même mois, les Ait Touzine ont bloqué la route afin d'empêcher les gens de se rendre au souk, et dans la nuit du 30 octobre, 300 personnes se sont réfugiées dans les montagnes au sanctuaire de Sidi Abdellah. Le caïd de la tribu est allé négocier avec les rebelles mais n'a pas réussi à les convaincre de rentrer chez eux. Quant à la chute de Tamsamani, il procéda à des arrestations de rebelles.

En novembre, le mouvement de protestation s'est étendu à l'ouest et au sud-ouest, atteignant les tribus suivantes : Beni Iteft, Beni Bou Frah, Beni Guemil et Beni Bechir. Selon le gouverneur de la province d'Al-Hoceïma, la situation dans le Rif s'aggrave à partir du 19 novembre à tel point que les insurgés cherchaient la sortie vers la Méditerranée : « Actuellement, ils sont près d'Ajdir et se rapprochent d'Al-Hoceima. Ils sont à moins de 12 km du siège de la province. Fonctionnaires et forces de l'ordre sont démoralisés, le Makhzen n'arrive plus à faire face à la situation. Il y a aussi un afflux de réfugiés »²³. En même temps, dans la tribu des Ait Ouriaghel, Hach Hamadi, qui avait été arrêté, s'est évadé de prison. Il a été blessé par balle, et admis à l'hôpital dans un

²² Consul général d'Espagne à Tétouan, Santiago Sangro, sujet : situation dans le Rif le 3 décembre 1958, A.G.M.A.E. Boîte R. 5033, dossier 51.

²³ *Ibid.*

état grave. À la suite de quoi, il y a eu une grande réaction dans la ville, sous forme d'une grève générale et la fermeture totale des établissements commerciaux²⁴.

Au début de décembre 1958, les rebelles de Tamsamani occupent la côte du *Cap Quilates* au souk el *Arbaa na-trugout*, situé à droite de l'embouchure de la rivière Nekour. Il y aurait plus d'un millier d'hommes à attendre la livraison des armes par l'ouest²⁵ :

« Le 10 décembre, la nouvelle arrive qu'un beau-frère de l'ancien leader Abdelkrim, nommé Amar Allouch, a lancé un raid avec sept mille hommes quittant Bekoya pour se rendre à Puerto Capaz²⁶, où se trouvaient des émissaires de tous les tribus de Ghomâra, afin de le rencontrer. Apparemment, il voulait arriver jusqu'à les alentours de Tétouan pour inciter les indécis à rejoindre le mouvement rifain »²⁷.

En effet, les rebelles sont arrivées jusqu'à Puerto Capaz, où ils ont été informés de l'adhésion des habitants de la région au mouvement et ont ensuite envoyé des émissaires aux tribus de Ghomara telles que Mtioua, Beni Hedrin, Beni Guedir, Meni Manzor et Beni Selman. Dans le même temps, ils ont établi des contacts avec les rebelles en des tribus de Beni Khaled. Le lendemain, les rebelles sont arrivés à Beni Said (région de Jbala) pour profiter du souk de Tlata à Oued Lau, où ils ont invité la population à se joindre à la révolte. Santiago Sangro rappelle que le chemin suivi par les insurgés et les procédures utilisées sont identiques à ceux utilisés par Abdelkrim en 1922, après la bataille d'Anoual qui a pris fin avec l'occupation de Tazrout (Beni Arous), la pression du Raisouni et la soumission de Jbala²⁸.

Le mouvement de riposte s'est accéléré tout au long du mois de décembre :

« De Tétouan à Nador, exactions, sabotages, enlèvements, lettres de menaces, boycott des souks, refus de payer le tertib²⁹, rassemblements de rebelles dans les montagnes, marquent la volonté de la dissidence d'entretenir une agitation dans toutes les régions que les autorités déclarent incapables de calmer. Il semble que peu à peu, les rebelles s'organisent en se divisant en groupes de 10 à 50 hommes dirigés par des chefs »³⁰.

A noter également qu'à partir de ces dates, le mouvement s'étend au sud d'Al-Hoceïma et atteint certains bureaux des douanes de Taounate. La zone Est a été de plus en plus impliquée ; les rebelles sont apparus dans les souks de Saka et dans la tribu d'Ait Bou Yahyi, voisin de Beni Snassen, où des signes de troubles ont également été détectés. "Du nord de Fès, au sud de Nador, l'état mental des tribus montagnardes

²⁴ Consul général d'Espagne à Tétouan, Santiago Sangro, sujet : situation dans le Rif le 3 décembre 1958, A.G.M.A.E. Boîte R. 5033, dossier 51.

²⁵ A.G.M.A.E. Boîte R. 5033, dossier 8.

²⁶ Il s'agit de l'actuelle el-Jebha.

²⁷ A.G.M.A.E. Boîte R. 5026, dossier 51.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Impôt agricole supprimé en 1961.

³⁰ Informe del Cónsul General de España en Fez, C.A.D.N, boîte M.C. 1156.

semble favorable à la dissidence"³¹. A noter également que le 23 décembre, une concentration d'environ trois mille personnes a eu lieu dans les montagnes d'Ait Sidel, à quelques kilomètres de Nador. Dans la tribu de Metalsa, le refus de payer le *tertib* est général et la population s'abstient de recevoir les semences distribuées par les autorités locales. Le 25 décembre, le souk d'Ain Zohra est boycotté. Les forces de l'ordre envoyées obligent les rebelles à remonter jusqu'au Jebel Bousakour.

Dans la province d'Al-Hoceïma, la constitution du nouveau gouvernement Marocain de Abdellah Ibrahim le 24 décembre a créé un certain mécontentement au sein de la population sur lequel Mohamed Haj Sellam Ameziane gagne en autorité. En même temps, les forces de l'ordre et les Forces armées royales ressentaient la lassitude et le découragement.

5. Les revendications des Rifains et les négociations avec le Makhzen

La presse marocaine du 28 octobre 1958 a publié une note d'information de grande importance en rapport avec le mouvement de protestation dans le Rif. Le Haut comité de la défense nationale s'est réuni au Palais royal de Rabat le 27 octobre, sous la présidence du roi Mohamed V, du prince héritier Moulay el-Hassan, chef d'état-major des forces armées royales, ainsi qu'Ahmed Balafrej, président du Conseil et ministre des Affaires étrangères, Abderrahim Bouabid, vice-président du Conseil et ministre de l'Économie, et Ahmed el Lyazidi, ministre de la Défense nationale. Interrogé sur la nature des mesures prises concernant la situation dans le Rif, un porte-parole de la présidence du conseil a déclaré :

« Le Roi a déclaré avoir placé toutes les autorités civiles et militaires des provinces du nord sous les ordres d'Ahmed el Lyazidi, afin de coordonner une action gouvernementale déterminée contre les éléments indisciplinés qui ont manifesté dans ces régions. Ainsi, pour assurer l'efficacité maximale de la dite action, tous les pouvoirs ont été concentrés dans une main afin de mettre fin au plus vite à cette agitation inspirée par de mauvais conseillers et dont l'influence étrangère n'est pas totalement absente »³².

Le 11 novembre 1958, une délégation composée de plusieurs chefs de la révolte, a présenté un programme en 18 points au roi Mohammed V. En général, la liste comprend les préoccupations des Rifains, allant de l'évacuation des troupes étrangères du Rif, jusqu'au retour d'Abdelkrim el-Khattabi au Maroc et la création d'emplois, la représentation politique et la réduction des impôts.

D'après le rapport du Consul général d'Espagne à Tétouan datant du 3 décembre 1958, le ministre de la Défense nationale Ahmed Lyazidi a eu un entretien avec le chef des

³¹ Note d'information du 5 novembre 1959, intitulée : « Situation dans la province de Nador », C.A.D.N., M.C. 1156.

³² A.F.N.F.F. Document n° 6121.

rebelles d'Ait Ouriaghel, qui entouraient la ville d'Al-Hoceima, Mohamed el Haj Sellam Ameziane. Au cours de cet entretien, il lui a assuré que le roi est disposé à recevoir une commission des rebelles rifains et traiter directement avec elle. Le chef de la rébellion lui a remis une liste des membres qui seraient déplacés, parmi lesquels figurent, entre autres : Abd el Sadaq Charrat el-Khattabi, Rachid el-Khattabi³³ (fils de M'hamed el-Khattabi), Mohamed Ben el-Hach Ali el-Abdelaoui, Abdesalam Ben Mohamed Akchich, Caid Mesaoud Akchich, Cheikh Mohamed Ben el Haj Hadou Ben Moh Ameziane et Dris Ben Abdesalam Cuiles³⁴. Les autres composantes de cette délégation, jusqu'à un total de vingt et un, sont de moindre importance que celles mentionnées, mais toutes ont subi des humiliations depuis l'indépendance.

Selon une correspondance de Enrique Arques envoyée au ministère des Affaires étrangères le 30 novembre 1958, les revendications des rebelles rifains étaient les suivantes :

« Cessation immédiate du Gouvernement de Rabat, puisque ses ministres et autorités sont tous issus du Parti de l'Istiqlal ;
Que l'Istiqlal ne domine pas la nation ou ne soumette pas le sultan, qui apparaît devant le pays comme l'Istiqlal qui ont commis de telles injustices, exactions et même crimes dans le Rif ;
Que toutes les autorités et fonctionnaires du Makhzen soient originaires du Rif, afin d'éviter les suprématies étranges et en raison de la connaissance de la langue rifaine ;
Que le Rif aie une préférence pour subvenir à ses besoins et parce que c'est un pays pauvre ; Liberté de commerce avec l'Espagne, comme c'était traditionnellement le cas ; Réduction de toutes taxes et droits de douane »³⁵.

Le 1^{er} décembre 1958, le ministre de la Défense, le général Meziane et la délégation royale chargée d'enquêter sur la situation dans le Rif arrivent par avion à l'aérodrome d'Al-Hoceima. Le Ministre et le Général sont repartis à deux heures de l'après-midi en avion, restant à Al-Hoceima la délégation composée d'Abderrahmane Anegai, Fakih Si Daoud, Ahmed El Aniani, Si Abdelkader Chokof et Mohamed el Medbouh, qui ont commencé leur travail. Après une semaine d'enquête, la délégation a remis un rapport sur la situation dans le Rif au roi Mohamed V. Malheureusement, jusqu'à présent, nous n'avons accès ni à ce rapport ni aux autres documents liés à ce mouvement.

Le 9 décembre 1958, le journal *Sahara Marocain* publie un communiqué d'Allal al-Fassi sur la situation dans le Rif :

« Il y a des manifestations qui, ça et là, prétendent avoir des revendications à formuler.

³³ Nous tenons à signaler que la participation à cette délégation de Rachid el-Khattabi, neveu du leader rifain Abdelkrim el-Khattabi, n'est pas confirmée.

³⁴ « Situation dans le Rif », rapport de Santiago Sangro du 3 décembre 1958, A.G.M.A.E. Boîte R. 5033, dossier 8

³⁵ A.F.N.F.F. Document n° 2297.

Que S.M. le Roi et son gouvernement se livrent donc à l'examen de ces revendications et ouvrent des enquêtes sur leurs auteurs. Si ces revendications tendent à réformer, à instituer la justice, à assurer l'ordre et à répandre le savoir, nous les faisons nôtres ; mais si par contre, elles tendent à la désobéissance et aux provocations, nous devons les affronter conformément aux règles de la justice et aux exigences du maintien de l'ordre. Quant à ceux qui prétendent parler au nom des manifestants, qu'on s'assure d'abord qu'ils font réellement partie des pétitionnaires et qu'ils ne sont pas des intrus. On doit en outre examiner leur passé en ce qui concerne leurs relations avec les services de renseignements espagnols au Maroc, et leurs activités à l'époque où ils étaient au Caire.

Les Rifains constituent un peuple de militants musulmans, attaché au Maroc et au Roi, et qui mérite toute notre sollicitude. On doit les protéger contre les tyrans et contre tous ceux qui exploitent quelques menus incidents pour servir de gros intérêts étrangers.

La patrie exige la fermeté. Elle ordonne de châtier sévèrement les oppresseurs et ceux qui conspirent avec l'étranger ».

Le 5 décembre 1958 le journal *Al-Ahd Al-Jadid* publia le communiqué du ministère de l'Intérieur intitulé « Après le Ministère des Travaux Publics, le Ministère de l'Intérieur se justifie à son tour ». Son porte-parole a déclaré : « Que veut-on de plus que ce qu'a fait le Ministère, malgré tous les obstacles qu'il a rencontrés ? Voici l'œuvre accomplie par ce ministère entre le 8 mai, date de sa constitution, et la fin novembre 1958 : Le Ministère de l'Intérieur a totalement appliqué, en ce qui concerne, le programme d'épuration administrative décidé par le gouvernement. Il a licencié ceux de ses fonctionnaires qui avaient un passé douteux ou qui avaient porté atteinte aux intérêts de l'Etat (...) Il a révoqué 3 chefs de cercle, 4 pachas, 21 caïds, 7 secrétaires généraux, 19 khalifas de caïd. Il a suspendu 9 khalifas et 471 cheikhs ».

A noter également que le général Meziane a été nommé par le roi Mohamed V, chef des Forces armées royales de la zone Nord. Selon des sources espagnoles, la population rifaine a bien accueilli cette nomination en raison du prestige du Meziane. Nous remarquons que les sources espagnoles mettent l'accent sur le rôle joué par le général Meziane dans les négociations avec les caïds et les chefs de la rébellion, alors que les sources françaises sont très discrètes à propos de ce personnage. Sûrement ce grand intérêt de la part des espagnols est dû à ses bonnes relations avec l'Espagne³⁶. Le 4 décembre 1958, Santiago Sangro envoya une lettre au ministre espagnol des Affaires étrangères au sujet du ce personnage : « La figure du général Meziane prend une importance croissante dans tous les événements qui se sont déroulés dans la région Nord. Sa politique de la non-violence contre les rebelles les incline à penser qu'il est plutôt enclin à leur égard »³⁷.

³⁶ Mohammed ben Meziane (1897-1975), appelé par les Espagnols « el Mizzian ». Il entre à l'Académie d'infanterie de Tolède en août 1913, où il poursuit ses études jusqu'en juin 1916, il est promu sous-lieutenant et affecté à Melilla. Il a combattu Abdelkrim el-Khattabi durant la guerre du Rif (1921-1926). Il a également participé à la guerre civile espagnole. En juin 1953, il atteint le poste de lieutenant général. En 1955, il fut nommé capitaine général des îles Canaries. Lors de l'indépendance du Maroc en 1956, il a été chargé par le roi Mohamed V d'organiser la nouvelle armée marocaine.

³⁷ A.G.M.A.E. Boîte R. 5026, dossier 50.

Lors de son entretien avec les notables Ait Ouriaghel début novembre, « ils lui ont dit entre autres : tu es notre frère et si tu veux bien nous aider, nous serons à tes côtés pour mourir, mais si tu es avec eux, vas-y et souviens-toi qu'ils te tueront un jour. Le général ne fit aucun commentaire et il se borna à serrer la main de tout le monde en silence »³⁸.

Des sources espagnoles mettent en évidence le malentendu qui est survenu entre le général Meziane d'une part, et le prince Moulay el-Hassan et le ministre de la Défense nationale, Ahmed el Lyazidi, d'autre part. La raison en serait que le général Meziane auraient obstinément refusé d'utiliser la force contre leurs compatriotes révoltés. « Le point de vue du Ministre, soutenu en cela par le Prince, est que le seul moyen de sauver le pays et d'éviter qu'il ne tombe entre les mains des spéculateurs et des réactionnaires du Mouvement Populaire est l'usage de la force »³⁹.

Quant au général Meziane, il apparaît dans diverses sources espagnoles comme partisan des moyens persuasifs. Son attitude envers le prince Moulay Hassan et le ministre de la Défense est plutôt celle d'un défenseur des rebelles. Un cas intéressant de cette médiation, c'est quand le général Meziane a appelé Cheikh Mohamed Hadou Ameziane⁴⁰ pour servir d'intermédiaire avec les rebelles réfugiés dans la montagne vers la fin novembre. Cheikh Mohamed Hadou Ameziane a marché jusqu'à Al-Hoceima et s'est déplacé vers le lieu de la concentration des rebelles et il n'a pu en faire venir, à la conférence, que quelques représentants⁴¹.

Cependant, à notre avis, on ne peut pas parler du rôle de médiateur du général Meziane pendant tout le temps qu'a duré la révolte. D'autant qu'à partir du moment où le Roi a décidé d'intervenir militairement, Meziane a changé de position, ce qui signifie clairement qu'il n'était pas un défenseur des rebelles du Rif. Cette idée semble purement une invention des agents consulaires espagnols.

6. Intervention armée et répression

Dans ce qui suit, nous procédons à la description de l'intervention militaire dont l'objectif principal était de réprimer la rébellion et de punir les Rifains. Pour ce faire, nous nous appuyons essentiellement sur la documentation consulaire précitée.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ A.G.M.A.E. Boîte R. 5033, dossier 8.

⁴⁰ Cheikh Mohamed Hadou Ameziane, originaire d'Ait Bouayach, fraction d'Ait Ouriaghel. Il était, en 1958, professeur à l'Institut d'études religieuses de Tétouan. Cheikh Meziane est le neveu de Mohamed Haj Sellam Meziane, chef de l'opposition.

⁴¹ Note d'information envoyée par Enrique Arques de Tétouan sur la situation dans le Rif, le 30 novembre 1958, A.N.F.F.F., document n°2297.

Il nous semble important de préciser que le bombardement du Rif a eu lieu à partir du 7 janvier 1959 sous le gouvernement d'Abdellah Ibrahim⁴². Cependant, il convient de signaler que le Parti de l'Istiqlal a soutenu cette action. En plus de cela, il a demandé la suppression physique des chefs de la rébellion. Le journal *al-Alam* de 8 décembre 1958 écrit : « Vous ne pouvez mettre fin à ces gens qu'en les supprimant, car ils seront toujours des éléments de subversion et de sédition. Ils continueront tant qu'il y auront un souffle de vie pour qu'ils agissent au service du colonialisme, sous l'étiquette du patriotisme, pour parvenir à leurs fins ».

Le processus d'intervention armée a commencé en novembre et s'est accéléré au fil du temps. Il avait comme objectif principal mettre fin à la rébellion d'une façon drastique. En décembre, le consul d'Espagne à Nador parlait de 1.200 détenus et pointait également, dans le même rapport, le manque de place dans les cellules des commissariats d'Al-Hoceima et de Nador. Face à cette situation, les détenus doivent nécessairement être sous l'autorité militaire de la zone⁴³.

Avant la fin des négociations avec les rebelles, les autorités de Rabat commencent à préparer un plan militaire pour mettre fin à la rébellion. Après l'ultimatum lancé par le roi Mohamed V, le 5 janvier, dans un discours diffusé à la radio, il a donné 48 heures aux rebelles pour « descendre de la montagne et rentrer chez eux ». De là, le Roi décide de mettre fin aux manifestations de manière violente : bombardements aériens, utilisation de chars, etc. Dès le lendemain, d'importants contingents de troupes de l'Armée Royale, sous le commandement du prince Moulay el-Hassan, ont été débarqués à Tanger et à Al-Hoceima, compte tenu de la difficulté d'atteindre le Rif par voie terrestre. Dans le même temps, le prince, accompagné du colonel Oufkir, établit son quartier général à Fès afin de mieux diriger les opérations. Le même jour, un convoi de véhicules civils, escorté par la police, a été attaqué par les rebelles à Ait-Hdifa. Au cours de l'échange de coups de feu, plusieurs civils ont été tués et 4 Marocains (3 morts, 1 blessé), 5 Espagnols (blessés) et un Français (assassiné), Pierre Cricier, employé, dans la société de transports et travaux publics BRIFFE et Cie. de Casablanca et quelques Marocains assassinés. De retour à Targuist, les troupes subissent une nouvelle attaque, 28 soldats sont blessés.

En même temps, de fortes résistances ont continué à se manifester les 8 et 9 janvier à Ait Ouriaghel. Selon le gouverneur de la province d'Al-Hoceima (Bel-Larbi), la soumission n'était pas aussi importante que la presse et la radio l'ont annoncé. Sur le plan opérationnel, le colonel Oufkir a fait d'importants progrès le 8 janvier pour atteindre de nuit le pont sur Oued Nekour, à une vingtaine de kilomètres d'Imzouren. A noter qu'en même temps qu'il recevait une certaine soumission d'Ait Touzine (rive droite de Nekour), les Ait Ouriaghel (rive gauche de Nekour) lui témoignaient une forte hostilité qu'il devait affronter avec des armes. Dans l'après-midi du 9 janvier, le prince Moulay el-Hassan, qui a survolé le théâtre des opérations, n'a pas pu atterrir sur l'aérodrome d'Imzouren (12 km au sud-est d'Al-Hoceima). Un affrontement avec les rebelles a fait quatre morts et sept blessés au sein de l'armée marocaine.

⁴² Le gouvernement d'Abdellah Ibrahim est le quatrième gouvernement du Maroc depuis son indépendance en 1955. Formé le 24 décembre 1958, il a été dissous le 21 mai 1960.

⁴³ A.G.M. A. E. Boîte R. 5026, dossier 51.

Le 9 janvier, alors que le groupe d'Oufkir continuait d'avancer vers Al-Hoceima, la résistance d'Ait Bouayach a continué de se manifester. En revanche, il y a eu la concentration de neuf fractions de Bekoya à l'ouest d'Al-Hoceima, et le lieutenant Yacoubi a été fait prisonnier par les rebelles le 5 janvier, avant d'être libéré dans l'après-midi. Quant à la journée du 10 janvier, elle a été essentiellement marquée par l'opération menée par trois colonnes qui ont convergé vers l'aérodrome d'Imzouren, appuyées par l'escouade aérienne des Forces armées royales. Dans la matinée, un avion a été touché par des balles et a dû effectuer un atterrissage forcé à quelques kilomètres de l'aérodrome. Le pilote, Pierre Jacquet, blessé d'une balle à la jambe, a été immédiatement évacué vers l'hôpital Marie-Feuillet de Rabat. Le prince héritier, qui a dirigé l'opération dans un petit avion, a pu atterrir à l'aérodrome vers 13h.45 et a immédiatement poursuivi sur la route d'Al-Hoceima. Quelques heures plus tard, il y a eu un nouvel affrontement qui a causé des pertes des deux côtés : 2 morts et 6 blessés au sein des Forces armées royales, et entre les rebelles, 9 morts, 5 blessés et 50 prisonniers. Cependant, en fin de compte, les Forces armées royales ont réussi à s'implanter solidement sur l'aérodrome et à libérer la route de Nador à Al-Hoceima⁴⁴.

Le 14 janvier et après les opérations menées personnellement à Tétouan et à Al-Hoceima par le prince Moulay Hassan, la situation dans la province d'Al-Hoceima semble avoir perdu son caractère alarmant. Cependant, les rebelles poursuivent leur résistance, notamment à Ait Ouriaghel, tandis que les Forces armées royales ripostent avec des avions, des véhicules blindés, de l'artillerie et des armes automatiques.

7. Le procès des rebelles

A notre avis, tant que nous n'aurons pas accès aux archives des Forces armées royales marocaines, nous ne pourrions pas connaître avec précision, ni l'implication de cette armée dans la répression de la rébellion, ni le nombre de morts, ni celui des personnes arrêtées. Cependant, nous pouvons nous appuyer sur les informations fournies par les agents consulaires français et espagnols, malgré leur caractère partiel et éparés, pour donner une idée de ce dispositif militaire et aussi de l'ampleur de la répression. Dès le début du mois d'octobre 1958 et pendant les quatre mois qu'a duré la rébellion, les agents consulaires français fournissaient des informations détaillées sur le mouvement d'opposition et l'intervention de l'armée marocaine.

En premier lieu, nous signalons qu'il y a eu des procès à Fès et à Tétouan, bien que nous ne sachions pas s'il y en a eu à Al-Hoceima et à Nador. Pour cette raison, nous décrivons deux procès importants qui ont eu lieu à Tétouan et à Fès. En nous basant sur un rapport du Consul général de France à Fès le 11 juillet 1959, nous pourrions affirmer que le procès le plus important a eu lieu au Tribunal militaire de Fès, il a duré plus de quatre mois. Il a commencé le 10 février 1959, après la fin des opérations de «

⁴⁴Correspondance de l'ambassade de France à Rabat, intitulée «Recueil d'informations, province d'Al-Hoceima», janvier 1959. C.A.D.N. Boîte M.C, 1156.

rétablissement de l'ordre », et s'est terminée en juillet⁴⁵. Selon les termes du consul de France à Fès, la Cour a ouvert l'instruction des faits inhérents à l'atteinte à la sûreté de l'Etat dont étaient accusés un certain nombre d'habitants des provinces de Taza, Al-Hoceima et Nador. Cette enquête a été menée en toute discrétion, elle a duré environ deux mois, au cours desquels les 1.600 détenus arrêtés par les Forces armées royales lors des opérations ont été classés. Enfin, 120 des 1.600 détenus sont inculpés, traduits devant le tribunal militaire et jugés tout au long des 13 audiences tenues du 29 avril au 7 juillet 1959.

Le tribunal était installé dans la salle d'honneur de la gendarmerie de Fès, aménagée à cet effet. Selon le rapport précité, à aucun moment l'ordre n'a été perturbé tant dans la salle d'audience qu'à l'extérieur, où aucune concentration n'a été indiquée.

Les rapports publiés par la presse révèlent la gravité constante des accusations du commandant Kerdoudi, représentant du parquet, et de son adjoint, le commandant Benkirane, qui ont constamment réclamé des peines plus lourdes (souvent 20 ans de détention). Ce dernier a regretté, lors de l'audience du 2 juillet, de ne pas pouvoir exiger la peine de mort pour le chef de la rébellion Mohamed Haj Sellam Ameziane, peine exclue par le code pénal en cas de mobile politique. La défense des accusés a été assurée par 19 avocats, dont 2 Français et 10 juifs.

Concernant les personnes les moins engagées, les allégations se fondaient sur les dispositions de l'article 100 du code pénal français, toujours en vigueur dans cette juridiction, qui acquitte « quiconque n'a exercé aucune direction ni aucune fonction et ne s'est pas opposé à la résistance par les armes ». Il a été tenu compte du fait que de nombreux accusés ont été arrêtés lorsqu'ils ont comparu devant les autorités pour déposer les armes, tandis que d'autres, plus prudents, ne l'ont pas fait et n'ont donc pas été inculpés. Pour les patrons, c'est-à-dire les caïds, les défenseurs tentent de remettre en cause l'exercice réel de ces fonctions et argumentent la pression populaire à laquelle sont soumis leurs clients.

Le tribunal semble avoir pleinement pris en compte les arguments de la défense pour rendre ces verdicts. On note qu'un quart des accusés ont été acquittés, que la plupart des peines (76) allaient de 5 à 7 ans de détention et que la peine la plus sévère, celle des travaux forcés à perpétuité, a été prononcée contre le leader de la rébellion Mohamed Haj Sellam Ameziane, qui a été condamné par contumace.

Selon le rapport cité plus haut, les débats ont été dominés par une volonté d'apaisement, et les peines prononcées peuvent être considérées comme des peines minimales. « C'était sans doute pour satisfaire le souhait exprimé par le commandant Kerdoudi demandant aux journalistes de ne pas utiliser les termes « rebelles » et «

⁴⁵ La composition du Tribunal était la suivante : Président, Hassan Kettani. Les juges civils, Abdelatif Daoudi, du Tribunal régional de Fès, Mohamed Drissi, du Tribunal de Sadad de Fès. Juges militaires : Lieutenants Ben Aissa Rougui, Hadou el Menouar, Abdessalam Laâmarti. Parquet : Lieutenant Kerdoudi et Lieutenant Benkirane.

prison » dans leurs reportages et de les remplacer par « accusé » et « internement »⁴⁶.

L'attitude de la cour semble obéir aux orientations générales données par le roi depuis la fin de la rébellion. Il faut cependant noter que contrairement à certains espoirs, les condamnés ne sont pas amnistiés et que le Roi, lors de son voyage dans le Rif⁴⁷, s'est limité à gracier une vingtaine de notables de la tribu des Ait Ouriaghel, particulièrement impliqués dans la rébellion.

Il apparaît que les interrogatoires menés par le président Kettani étaient méticuleux et laborieux, principalement parce qu'ils avaient besoin d'un interprète de la langue rifaine. Ils ont également mis en évidence la puissante influence sur cette population montagnarde exercée par les chefs traditionnels. La population craignait plus ces chefs que les autorités locales désignées par le Makhzen et souvent hors de la région⁴⁸.

Nous avons également la preuve d'une autre condamnation qui a eu lieu à Tétouan le 8 février 1960 au tribunal régional de cette ville. L'audience a été consacrée au procès des rebelles du Rif, qui ont participé au soulèvement de janvier 1959. La première personne à comparaître devant le tribunal était celle du nom de Layachi Tahar Nali, qui aurait été l'instigateur de la rébellion des habitants de village de Beni Razin dans la région de Ghomâra, et les a incités à se réfugier dans les montagnes pour manifester leur opposition au gouvernement. Au cours des débats, le Procureur du Roi a remplacé l'accusation d'atteinte à la sûreté intérieure de l'État, passible de la peine de mort, par celle de rébellion armée locale, passible uniquement d'une peine de 2 à 5 ans de prison. L'avocat a demandé l'application de la grâce que le roi avait promise aux rebelles du Rif. De même, il tente de montrer qu'il ne s'agit pas d'une rébellion, mais d'une simple retraite vers les montagnes d'une population qui se sent lésée et menacée, et qui a rentré chez elle juste après avoir entendu l'appel lancé par le Roi. Considérant qu'il s'agissait simplement d'une rébellion non armée, le tribunal a condamné l'accusé à 10 mois de prison et 5.000 francs d'amende. En revanche, il considérait que le pardon que le roi avait promis ne lui était pas applicable, car il ne s'étendait qu'à ceux qui s'étaient enfuis dans les montagnes induits en erreur par les agitateurs.

Le lendemain, c'était au tour de 2 jeunes étudiants qui avaient lancé à Tétouan, en janvier 1959, un engin explosif qui n'avait fait ni dégâts matériels ni victimes. L'accusation d'atteinte à la sécurité intérieure de l'État, pour eux aussi, a été remplacée par le mépris et l'insulte à la force publique. Finalement, les deux étudiants ont été condamnés à 12 et 6 mois de prison et à une amende de 12 et 6.000 francs⁴⁹.

⁴⁶ « Procès des rebelles rifains ». Rapport du Consul général de France à Fès, 11 juillet 1959, C.A.D.N., boîte M.C 1156.

⁴⁷ Le 10 juin 1959, le roi Mohamed V effectua sa première visite officielle à Al-Hoceima. Selon David Hart (2006 : 824) le monarque espérait se réconcilier avec les Rifains et principalement les Ait Ouriaghel.

⁴⁸ « Procès des rebelles rifains ». Rapport du Consul général de France à Fès, 11 juillet 1959, C.A.D.N., boîte M.C 1156.

⁴⁹ Rapport du Consul général d'Espagne à Tétouan : « Ouverture de l'audience criminelle du tribunal espagnol », 10 février 1960, C.A.D.N., boîte M.C 1156 (Rif).

Conclusion

En analysant les facteurs qui sont intervenus dans ce mouvement de contestation, on observe que la situation sociale et économique du Rif indépendant était le principal facteur qui a donné lieu à cette rébellion, même si cette contestation a rapidement acquis une dimension politique assez claire.

Si l'on regarde de près la liste des revendications, on se rendra compte de l'importance des enjeux politiques, d'où les insurgés ont clairement appelé à la cessation immédiate du gouvernement de Rabat, à la punition des autorités du Makhzen, et des chefs de parti de l'Istiqlal. Et ils ont également exigé que toutes les autorités et fonctionnaires du Makhzen soient originaires du Rif.

Ce qui a attiré notre attention, c'est que les dirigeants de cette rébellion avaient un niveau d'éducation assez poussée. Certains ont même poursuivi des études supérieures au Caire où ils avaient l'occasion de rencontrer le leader rifain Abdelkrim el-Khattabi. La plupart parlaient couramment l'espagnol, ce qui explique, dans certaine mesure, leur refus d'introduire le français dans la nouvelle administration. Il me semble également important de souligner qu'ils ont parfois occupé des postes de responsabilité dans l'administration coloniale⁵⁰.

Je voudrais terminer cette intrusion dans l'histoire postcoloniale du Rif par quelques mots de l'anthropologue américain David Hart : « Les Ait Ouriaghel ont quitté la montagne involontairement, ressentant un mélange de sentiments de tristesse, de colère et de haine. C'est exactement la même expérience qu'ils ont eue lors de la reddition d'Abdelkrim el-Khattabi. L'autorité s'est déclarée prête à payer une récompense financière à tous ceux qui ont aidé à ramener le chef du soulèvement mort ou vivant, et l'a condamné à mort par contumace » (Hart 2006 : 822).

La même année, la province d'Al-Hoceïma a été déclarée, par décret, zone militaire, et depuis lors, le Rif a été exclu des projets de développement économique et social pendant presque un demi-siècle.

Bibliographie

AARAB, Mustapha (2019) : *Al-Rif wa sulta al-marqazia, mukaraba tarikhiya li as-bab atawator* (Le Rif et le pouvoir central, approche historique des raisons du conflit), Rabat, Imprimerie Rabat-Net.

AL-AMRANI, Said (2014) : *Intifida 58-59 bi al-Rif kama rawaha li abi* (Intifada 58-59 du Rif telle que mon père me l'a racontée), Tanger, Imprimerie Slaiki Akhawayne.

⁵⁰ Nous citons à titre d'exemple : Allouch ben Hamou ben Haj Aissa qui était caïd de Louta dans les dernières années du protectorat ; Maki Souliman el-Khattabi, dernier pacha de la ville d'Al-Hoceïma avant l'indépendance.

AYACHE, Germain (1981) : *Les origines de la guerre du Rif*, Paris-Rabat, Editions de la Sorbonne-SMER.

AZIZA, Mimoun (2017): « Balance historiográfico de la bibliografía marroquí sobre la independencia de la zona norte, o Protectorado español de Marruecos », dans MARTÍN CORRALES Eloy, PICH MITJANA, Josep (dir.): *España frente a la Independencia de Marruecos*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 387-397.

HART, David Montgomery (2006): *The Aït Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Texas, Arizona Press (version arabe), traduction de M. OUNIA, A. AZOUZI, A. RAIS, Association la Voix des Démocrates Marocains en Hollande.

LA MARTINIERE, Henri de (1894): *Document pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain*, Lille, éd. L. Daniel, pp. 330-331.

LEVEAU, Rémy (1985) : *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Les Presses de Sciences Po.

MADARIAGA, María Rosa de (2010): « El Rif y el poder central: un perspectiva histórica », *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, Universidad Autónoma de Madrid, n° 9, disponible en <https://revistas.uam.es/reim/article/view/829> [consulte: 27 de abril de 2023].

MAURER, Gérard. (1976) : « L'environnement géographique rifain », dans *Abd el-Krim et la république du Rif*, Paris, Maspero, pp. 15-24, disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3331709k/f29.item> [consulte: 27 avril 2023].

NAHHASS, Badiha, (2016) : « Un musée pour gouverner la marginalité. Les conflits de patrimonialisation dans le Rif », dans HIBOU, Béatrice, BONO, Irene (dir.): *Le Gouvernement du social au Maroc*, Paris, Karthala, pp. 231-276.

NOIN, Daniel (1970) : *La population rurale du Maroc*, Paris, PUF.

VILLAGÓMEZ, Rafael Alfonso, (1930): « Descripción geográfica de la zona del Protectorado español en Marruecos », *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, LXX, pp. 87-102.

YBARRA ENRÍQUEZ DE LA ORDEN, María Concepción (1997): « Rebelión del Rif (1958-1959) », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, t. 10, pp. 333-347.

Sigles

A.F.N.F.F.: Archivo de la Fundación Nacional Francisco Franco.

A.G.M.A.E.: Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores.

C.A.D.N. : Centre des Archives Diplomatiques de Nantes.



The 1984 uprising in Nador: more than just a bread revolt

El levantamiento de 1984 en Nador: más que una revuelta del pan

Ángela SUÁREZ-COLLADO

Universidad de Salamanca

ascollado@usal.es

<https://orcid.org/0000-0003-2288-8867>

Received. 13/1/2023. Accepted. 19/5/2023

To cite this article: Ángela SUÁREZ-COLLADO (2023): "The 1984 uprising in Nador: more than just a bread revolt" in *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 78-95.

To link to this article: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.003>

Abstract

This article analyzes the origin, evolution, and consequences of the 1984 uprising in the case of Nador province, in the Rif region of Northern Morocco. By focusing on the structural causes that affected this mobilization at the local level, the sectors of the population that participated in it, and the framework of the demands expressed during the protest cycle, this study finds that not only the economic constraints, but also the peripheral situation of the region and its weak integration into the structure of the state constitute explicative factors of the outbreak of this revolt in the Rif.

Keywords: protest, 1984 revolt, Rif, Nador, Morocco, political repression.



Resumen

Este artículo analiza el origen, evolución y consecuencias de la revuelta de 1984 en el Rif, particularmente en la provincia de Nador, situada en el norte de Marruecos. Para ello se presta atención tanto a las causas estructurales que afectaron a esta movilización a nivel local, como a los sectores de la población que participaron en ella y al marco de las reivindicaciones expresadas durante el ciclo de protesta. En el estudio se constata que las limitaciones económicas, la situación periférica de la región y su débil integración en la estructura del Estado constituyen factores explicativos del estallido de esta revuelta en el Rif.

Palabras clave: protesta, revuelta de 1984, Rif, Nador, Marruecos, represión política.

Introduction

The 1980s in Morocco was a period of economic restructuring and social crisis that prompted various outbreaks of popular protests, such as those that took place throughout January 1984 in different parts of the country. These uprisings, commonly known as the "bread revolts" or the "hunger revolts", had their origin not only in the suspension of subsidies for basic commodities or the reduction of state budgets in social benefits as it is popularly believed but also in the immobility of the political system and its unwillingness to ensure social reproduction and the circulation of elites (Desrues and Moyano, 1997). In the case of the Rif, these problems (El Ouariachi, 1981) were aggravated by the peripheral situation of the region and its weak integration into the economic and political structure of the state.

The Rif region as a periphery has sustained a relationship with the central power that has been characterized by the tension produced by the center's attempts to gain control over the periphery through the processes of state and nation-building, and the resistance of the periphery to this expansionism. These dynamics have helped to give rise to different "stages of escalation of peripheral aims" (Rokkan and Urwin, 1983). In the case of the Rif, this escalation has evolved from integrating petitions in the early years after independence to economic and cultural claims in the seventies and eighties and the final demand for political autonomy, broadly taken up after Mohammed VI took the throne in 1999. In this evolution, in addition to the 1984 revolt, other episodes of confrontation between the center and the periphery have occurred during the post-

colonial period, such as the 1958-1959¹, 1987², 2005³, and 2016-2017⁴ uprisings, showing the persistence of rooted long-standing grievances related to the region's cultural, social, economic, and political marginalization.

Against this background and the research objectives proposed in this special issue, this article aims to analyze to what extent the distinctiveness and the particular situation of the Rif influenced the origin, process, and consequences that the January 1984 uprising had in the case of Nador province. Focusing on the structural factors that affected this mobilization at the local level, the sectors of the population that participated in it, and the framework of the demands expressed during the protest cycle, this study seeks to answer two central questions: Did the 1984 Rif revolt have any distinct features compared to the protests occurred in other parts of the country? Did past local episodes of mobilization influence its form and development?

To do so, firstly, I will address the economic, social, and political context of Nador province at that time to frame and analyze its role and influence in the emergence of protests. Secondly, I will examine the genesis, evolution, and impact of the uprising in Nador, as well as the typology of actors involved in it, their position in the prevailing power structure, and the framework of their claims; finally, I will discuss the changes and continuities of this protest cycle from previous episodes in the Rif and concurrent ones in other parts of the country, as well as its impact on other subsequent mobilization experiences at the local level.

The methodology used in the investigation is based on the analysis of primary and secondary sources, including the memories of political activists and organizations, and Professor Jean-François Clément's research archive on urban revolts in Morocco, composed by the documents generated by him during his fieldwork in the country. Concerning the memories of activists and organizations of that period, were collected during the fieldwork I carried out for my doctoral thesis between 2007 and 2011 in the Rif. In the case of this article, I have considered interviews with activists belonging to political organizations that participated in the revolt, as well as with individuals who, as

¹ This revolt occurred between October 1958 to January 1959 and it was related to the combination of different factors that contributed to widespread general dissatisfaction in the aftermath of Morocco's independence: the collapse of the regional economy; the slow pace of integration with the southern zone; relative neglect by the state during the early years of independence; the under-development of education, infrastructure, and employment in the region; and the assignment of official positions to people from outside the region, most of them French-speaking Istiqlal Party supporters – the party in government – from the southern area (Ashford, 1961; Hart, 1976).

² In 1987 a new revolt erupted in Imzouren after the death of two young people by security forces. The disturbances were followed by numerous arrests, especially of members of the Marxist-Leninist movement in the region (Suárez-Collado, 2013).

³ Between April and October 2005, a cycle of protests took place in the village of Tamassint, where 1,900 families were still affected by the destruction caused by the earthquake of February 24, 2004. During these months there were numerous clashes between the population and the security forces, as well as injuries and arrests (Suárez-Collado, 2013).

⁴ The so-called Hirak movement emerged between October 2016 and July 2017 in the wake of the death of Mouhcine Fikri, a young fishmonger crushed by a rubbish truck after he had climbed in to retrieve goods seized by the police. This episode generated a wave of protests and confrontations with the authorities that evolved from rallies demanding justice for Fikri's death to a cycle of mass protests making socioeconomic and cultural claims (Suárez-Collado, 2017).

high school students at that time, participated in the protest. Thus, narratives of activists have been incorporated to examine how protesters frame their experiences, articulate their goals, and make sense of their actions to challenge dominant narratives and historical accounts. Moreover, material produced by political organizations involved in the 1984 uprising has also been examined, in particular the one produced by the Amazigh association *Intilaka Atakafia* and organizations of the Moroccan Marxist-Leninist Movement. Various existing chronologies on mobilizations and protests in North Africa and Morocco, general and specific academic literature on revolts and social movements in the country of research, and the history and politics of the Rif, as well as written and online press, were also consulted and analyzed. Process tracing (Collier, 2011) was used as a methodological tool to identify the relationships between the factors causing the mobilization and the mechanisms leading to the given outcome of the uprising in the particular context of the Rif, and more precisely in Nador province.

Nador before the 1984 riots: a periphery fraught with economic and social challenges

Since the country's independence in 1956, the Eastern Rif, the geographic region where Nador province is situated, had been affected by its peripheral location vis-a-vis the country's political and economic centre. At that time, it was one of the areas with the greatest deficits in terms of accessibility and communication in the kingdom (Guitouni, 1995), conditioning the region's development capabilities and strengthening its dependence on activities that were outside formal economic channels. Thus, smuggling, local trade and emigration were its main sources of wealth, as well as important transformative forces.

Firstly, smuggling with Melilla represented a central economic activity for the city and the province of Nador, as up to 15% of the population made a living off it (Santucci, 1984: 900)⁵. It also allowed the introduction of a wide variety of products into Nador, which contributed to the strengthening and expansion of local commerce. In this regard, by the mid-1980s, 68% of the city's jobs were linked to the tertiary sector and more than 20% of total employment was in the commercial sector, well above the national average of about 9% (Berriane and Hopfinger, 1999: 94-95). Both dynamics had helped to consolidate Nador city as the economic engine of the province and as an important pole of attraction for the population of nearby rural areas. As a result, the city had undergone important socio-demographic transformations, experiencing a substantial increase in its population⁶, and promoting the appearance of new population settlements and the creation of the urban conurbation known as "The Great Nador".

⁵ This percentage included both the younger segments of the population - up to 60% of smugglers were under 35 - and traders with big capital and professional smuggling networks (Berriane and Hopfinger, 1999: 100).

⁶ The population of Nador city grew from 17,583 in 1960 to over 60,000 in the early 1980s.

Throughout the 1960s and 1970s the province of Nador had emerged as one of the main centres of emigration from Morocco to Europe. In the early 1980s, the province of Nador was the first labour exporting province in the country, having almost 50% of its active population abroad (El Ouariachi, 1981: 246), and its diaspora became an important local economic agent. This situation produced important transformations in the city, as it became a “transit station” for the emigrant families from the rural areas. This population movement was intended either to facilitate the possible departure of other family members, or to provide them with better conditions of accommodation and education (Berriane and Hopfinger 1999: 41). In any case, this migratory behaviour also had its impact on the spatial and economic structure of the town. On the one hand, migrant remittances had bolstered the urban growth of Nador and the transformation of small suburban areas into new urban centres (Berriane and Hopfinger, 1999: 50), not only contributing to the revitalization of the building and trade sectors, but also to the increase in land prices, which was much higher than in bigger cities such as Casablanca or Rabat⁷.

On the other hand, remittances from migrants had helped to increment household budgets, expanding purchasing power and transforming the consumption habits of those sectors of the local population with relatives abroad. This dynamic managed to generate strong dependency relationships, to the point that local resources could only satisfy one third of the consumption of these sectors (Clément, 1987: 140), as well as important internal inequalities between those families who had and those who did not have resources from abroad (Berriane and Hopfinger, 1999: 75). Similarly, the difficulty of finding jobs that were reasonably well paid within the province also caused wages to depreciate, both in relative and absolute terms, while the cost of living became more expensive (Seddon, 1986).

Beyond these wealth sources, the region's economy had major weaknesses affecting both agriculture and industry. From one side, the concatenation of several years of drought since 1979 had caused an enormous decrease in the agricultural yield, being extremely low in 1983 (Mcmurray, 2001: 174). From the other side, the provincial industrial activity had entered a recession, affected by the delay in the opening of the SONASID steel plant (Troin, 2002) and by the decrease in the SEFERIF mining production, due to the competition in the markets and the fall in the price of iron. This situation had led to the dismissal of most of its workers during the first half of the 1980s and the emergence of a tense social climate of shutdowns and strikes (Berriane and Hopfinger, 1999; Hilmi, 2008; Clément, 1987). In short, the 1984 Nador was a growing city that had undergone important socio-economic transformations, but still insufficiently prepared to face the new educational, social, and cultural demands of a population that, younger and better educated than previous generations, suffered from a severe situation of unemployment and limited social mobility in the region (El Ouariachi, 1981: 228).

From the state perspective, the situation was not better as since the early 1980s the country's economy had been suffering the consequences of an adverse set of

⁷ In 1984 the price per m² for the construction of single-family houses in the Casablanca-Rabat corridor was 1,200 dirhams and 1,500 dirhams for multi-family properties, while in Nador it was 2,000 and 3,000 dirhams, regardless of land use (Mcmurray, 2001: 162-163).

circumstances: a development policy excessively dependent on capital investment, the fall in phosphate prices, the strengthening of the dollar, the increase in competitiveness and protectionism by the European common market, and the cost of the war in the Western Sahara, which consumed between 40 and 45% of the state budget (McMurray, 2001; Seddon, 1984; Diouri, 2000). By then, the external debt was already at \$11 trillion, the balance of payments had turned negative, and the trade debt had worsened greatly over the previous decades (Seddon, 1984: 15). Neither the income from remittances nor the tourism revenues were sufficient to cover the economic deficit, and the country became dependent on foreign aid and credits (Seddon, 1984: 15).

It was against this backdrop that the IMF approved in 1983 a reform programme that Morocco had to implement in order to obtain new loans. These included a progressive devaluation of the dirham, the renegotiation of a part of the external debt, large cuts in public expenditure (including investment) and the elimination of subsidies on commodities (Seddon, 1984: 15). In response to international pressure, Morocco decided in August 1983 to address some of these demands by adopting several measures, including the devaluation of 10 per cent of the national currency, the imposition of a 500 dirham border tax on anyone crossing to Ceuta and Melilla, as well as the decision to reduce the contribution of the Public Treasury to the Compensation Fund and the suspension of commodity subsidies. The implementation of these measures resulted in a significant rise in prices and a sharp loss of purchasing power among the poorest sectors of the population. Thus, between July and October 1983, the food price index rose up to 10.6% and the general cost of living index climbed to 8% (Seddon, 1986). By December, the price of basic products had already risen by 30% for oil, 35% for flour, 18% for sugar, and up to 67% for butter (Clément, 1986), which was the final spark that triggered protests throughout January of the next year.

The outbreak and evolution of the popular uprising in Nador

Social unrest had begun at the local level in August 1983, when a border tax of 500 dirhams was established for anyone wishing to cross into Ceuta and Melilla. This measure had greatly reduced frontier traffic, leading to a price increase and a shortage of goods in the province's souks. This situation provoked several clashes at the border over the fall and great unrest among the population that arose once the protests began.

In the case of Nador, the mobilizations were initiated twelve days after they erupted in Marrakech and six days later than in the neighboring province of Al Hoceima. Actually, it was the violent repression that the armed forces exercised against the protesters in Al Hoceima (Diouri, 2000: 115) that drove the organization of the first marches in Nador⁸. There, the revolt evolved in two different phases: from January 17 to 19, with the conquest of the streets by the demonstrators; and from January 19 to 24, a period during

⁸ بالأوباش الثاني الحسن وصفه الذي الريفي الشعب انتفاضة ذكرى. 1984 يناير 19 أحداث ⁸ *Sawtechaabe*, January 18th 2014. Available at <http://sawtechaabe.com/?p=311> [Access: June 2nd 2016].

which the violent repression of the state succeeded in deactivating the protests in the city and the rest of the province.

Furthermore, the mobilizations presented particular spatial dynamics, in which the peripheries, both urban and rural, played a leading role in the dynamization and continuity of the protests. At an urban level, the neighborhoods located on the outskirts of the city acted as catalysts for the marches during the first days. Likewise, these were the areas to which the demonstrators retreated when the repression increased in the city center. This was the case of the Aviation, Laari Cheikh, and Oualad Mimoun neighborhoods, areas located on the edges of the urban center that had expanded anarchically at the rhythm of population growth and under the influence of international migration and rural exodus (Berriane and Hopfinger, 1999: 37), as well as the Poblao neighborhood, where the poorest Moroccans had settled since the time of the Protectorate. These were the zones where the effects of remittances (pressure on land prices), rural emigration (rapid growth of the urban population), and the downturn of smuggling (with the Oualad Mimoun souk as the main place to buy goods from Melilla) had been most strongly felt.

Similarly, the bordering towns of the “Gran Nador” conurbation and other rural zones in the province served as an escape route for protesters when the repression and control exerted by security forces in Nador city increased. Thus, the 1984 riots in Nador described a pendulum movement from the periphery to the center and from the center to the periphery over both the urban space of Nador city and the territory of the province.

The first two days of protest in the city of Nador were led by high school students, as had been the case in other parts of the country. The agitation here started in schools located in the outskirts, such as the Al Matar High School in the Aviation district -near the airport-, whose students were suffering from its precarious conditions. Therefore, they not only assumed the general demand of abolishing the increase in high school fees but also incorporated their own: a better bus connection between the city center and the high school; the restoration of water; and better school supplies (Clément, 1987: 134). The marches were progressively extended to other schools and lycées in the city center, which began to be occupied by the army on Wednesday, January 18. This situation prompted the earliest open confrontations between demonstrators and the security forces deployed in the city and the first civilian casualty (Clément, 1987: 135).

Thursday, January 19 was the most violent session of the uprising in Nador and marked the beginning of five days of brutal police repression. The day began with the decision of the students of Al Matar and Alkyndi high schools not to return to classes and to continue with the protests in other neighboring towns. The number of Royal Gendarmerie and security force units had expanded in the city, making it safer to mobilize in other sites. It was then decided to use the weekly calendar of souks in the province to organize new mobilizations, as had been done in Al Hoceima (Clément, 1987). This modified the protest pattern in two directions: on the one hand, there was a decentralization of the dissent towards other nearby towns and rural areas; and on

the other hand, it fostered the incorporation and involvement of more population groups.

The first destination of the students was Zeghanghane's Thursday market, where barricades were set up to prevent the arrival of the security forces. It was in this town, about 7 kilometres far from Nador, where the first riots and injuries of the day occurred, also involving the peasants who were in the souk protesting against the rising cost of potato seeds (Clément, 1987: 135-136). The targets of the protesters were the market shops, whose owners refused to close down, and the local iron ore mining facilities, which had been severely affected by the many layoffs in previous years.

The protests moved throughout the day from the neighbouring towns of Nador to the city center, as new sectors of the population became involved. Until the early afternoon, schoolchildren and high school students continued leading the protests, gathering as many as 10,000 in the center of Nador. The mass of young people began to be joined by different groups of adults, particularly smugglers, impoverished by the closure of the border, the most disadvantaged strata, and unemployed people, until reaching 12,000 demonstrators. They gathered in the center of the city and managed to corner the security forces around the central police station and the administration buildings. From that moment on, the slogans ceased to denounce the rising cost of living and the increase in school fees and incorporated regionalist and anti-Moroccan regime proclamations: "Down with Hassan II!, Long live Abdelkrim!"; "Long live Abdelkrim! Long live the Republic!"⁹ (Clément, 1986, p. 181); "Too many prisons and palaces"; "To go to the war, you remember us, whereas, for living, you ignore us" (Clément 1987: 138).

In this spirit, some sources refer to more concrete proclamations of independence by the northern Berbers and the burning of flags by protestors (McMurray, 2003). Both issues were, according to several testimonies, reported in a document prepared by Mansouri Ben Ali and presented to Hassan II. The report underlined the risk that the mobilization could turn into an armed movement and the need to end it. This alleged intervention by Ben Ali was connected to the intensification of the repression in Nador during the following days¹⁰.

The violent actions on Thursday were directed towards state buildings (government headquarters), symbols of Western life and upper classes (beauty salons and Western clothing stores), the influence of immigrants (the city's most sophisticated cafés and the Royal Air Maroc office), urban equipment (telephone lines, street lights) and signs of economic inequality and the rise in the cost of living (shops, banks, pharmacies) (Clément, 1987: 138-140). In addition, lootings happened in the neighbourhoods of Laari Cheikh and Poblao.

⁹ Abdelkrim was the leader of the Rif War, a conflict that took place between 1920 and 1927 in the Rif confronting the forces of the Spanish colonial administration and the indigenous Rif tribes. During this period the Republic of the Rif was established and enjoyed some international recognition and support.

¹⁰ "Les événements de 1984 dans le Rif. Le soulèvement d'un peuple que Hassan II a qualifié d'«awbach»", *Tabrat*, January 20th 2016. Available at <http://www.tabrat.info/?p=3699> [Access: March 20th 2017].

The control of the street by the demonstrators ended at 4 p.m. when reinforcements for the security units on the ground arrived in the city. From then on, around 3,000 men, with more experience¹¹, launched a two-hour hard and fast counteroffensive (Clément, 1987: 141). This new scenario forced the protesters to retreat to the outskirts of the city, such as the hill in the Poblao neighborhood, and to other locations near the border, such as Farkhana and Beni Ensar, with the idea of trying to escape and reach Melilla (Clément, 1987: 142).

The journey of Thursday, January 19 finished with almost 400 arrests in the province, mainly among students, which incremented over the following days. In this regard, Clément (1987: 142) refers to information concerning another one hundred arrests on Friday January 20th in the surroundings of the old iron mines of Taouima, where over twenty years later a common grave was found with about 15 bodies that investigations date back to the revolt analyzed in this article¹².

The cycle of mobilizations in the country started to wane on Sunday, January 22, when King Hassan II addressed the nation to explain and assess what the protests had been in the country. In his speech, he blamed certain sectors for the disorder caused during the previous days, frightened the population, and gave orders to the government and justice for prosecuting those responsible for the unrest. Thus, far from accepting that the protests could be due to difficult and deeply rooted problems (Seddon, 1986), the monarch attributed the riots to a triple conspiracy "Zionist, Marxist-Leninist and Khomeinist". During his speech, the king expressly addressed the Rif to warn its inhabitants, whom he referred to as "awbach" (savages, despicable people): "You have known me as a prince, better not to know me as a king". He also prevented the teachers and students, whom he considered to be the cause of the price increase, from the consequences that could arise if they continued with their behavior: "It is because of them that the cost of living has grown (...) If I reduce half the education budget, I could lower the price of basic agricultural commodities (...) I am therefore speaking about the young people, who are manipulated by others: the order has been given that they are punished in the same way as adults" (Rollinde, 2003: 230). However, the monarch also announced the suspension of the economic measures that had been adopted and the implementation of some initiatives to fight fraud and speculation¹³.

Hassan II's firmness and threats of repression, which were broadcast and reproduced over the next two days in all Moroccan newspapers, had an impact on the limited compliance with the general strike that had been announced for January 23¹⁴. However,

¹¹ According to Clément (1987:139-141) most of the soldiers who had been displaced in Nador in the first few days were too young and inexperienced, and faced the riots and protesters with fear. In front of them, the protesting masses did not hesitate to continue with their actions, so that until the arrival of reinforcements, the security forces were unable to take over the situation.

¹² "Morir con las bolas puestas", *El Mundo*, May 16 2008. Available at <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/05/16/cronicasdesdeafrika/1210936890.html> [Access: August 13 2017].

¹³ ABC, January 24 1984.

¹⁴ ABC, January 25 1984.

Nador was an exception to the national trend, as more than 90 percent of commercial establishments and industries kept their doors closed, as well as primary schools¹⁵.

Both the riots and the actions of the security forces continued in Nador for two more days. On Monday 23, demonstrations took place in different towns of the "Great Nador" conurbation, including Zaio, Midar, Zeghanghane, and Selouane¹⁶. The army maintained its surveillance of the city of Nador and surrounding areas deploying tanks and overflying the security zone with a helicopter, from which people who remained on the streets, were shot, according to the international press and local sources¹⁷. In addition, during the last few days, the Spanish press reported the arrival in Melilla of members of a supposedly secret organization called the Riffian Liberation Movement, which would have expressed its intention to create an independent Islamic Republic in the Rif¹⁸. However, members of other Islamic movements who had also arrived in the Spanish enclave denied this plan and attributed the diffusion of this news to the Moroccan regime's attempt to pass on this information to European countries and legitimize its repressive measures¹⁹.

On Tuesday, January 24, the streets were still empty and the Administration closed, but only 30% of the factories and shops continued involved in the strike by this time (Clément, 1987: 145). In fact, since Saturday 21, some normalizing measures had already been adopted to resume economic and commercial activity, such as the opening of the border with Melilla. Thus, on the 21st, foreigners -with the exception of journalists- were again allowed to transit, and on the 23rd smuggling between the two parts was restored to normal (Clément 1987: 145), after the tax was discreetly withdrawn (McMurray, 2001: 174).

The aftermath of the protest: losses and gains

The first and most obvious consequence of the revolt in Nador was the different forms of repression experienced in the region during the uprising. According to the Prime Minister, the number of casualties in the province had been 16 deaths, in addition to 37 people wounded, 5 of whom were members of the security forces. These numbers were always questioned, both by the press and academia, since the information blockade imposed by the Moroccan regime and the various practices of information concealment by the state²⁰ made it difficult to quantify the real human losses. Therefore, in the case

¹⁵ *El País*, January 24 1984.

¹⁶ *ABC*, January 24 1984.

¹⁷ Both *Le Monde* and *Telegrama de Melilla* published information referring to those military actions. See Diouri (2000: 117) and "Offensive du Makhzen contre le Rif en 1958/59 et 1984", October 17 2014. Available at <http://www.agoravox.fr/actualites/international/article/l-offensive-du-mekhzan-contre-le-158164> [Access: August 10 2017].

¹⁸ *El País*, January 24 1984.

¹⁹ *ABC*, January 24 1984.

²⁰ Several testimonies have referred to various practices of victim concealment including burials in clandestine mass graves, the disappearance of hospital registration files, or the post-dating of victims' dates of death in the records. See "Les événements de 1984 dans le Rif. Le soulèvement d'un peuple que

of Nador, according to unofficial sources, the death toll could vary between the 25 fatalities according to the French press, the 20 deaths counted by Spanish diplomatic sources, the 40 estimated by the Spanish newspaper *El País*, and the 60 reported by other Spanish journalistic sources and associations of Moroccans in France (Clément, 1987: 115). Twenty-one years later, the report of the Equity and Reconciliation Commission (IER) estimated the number of victims in Nador province at 17 (16 in the provincial capital and 1 in Zaio)²¹. In terms of the number of arrests, although there are no official data, Clément (1987: 145) registered up to 483 arrests in the province of Nador. Other practices should be pointed out, which would show the irregularities and abuses committed by the security forces during the protests and in the following days. In this regard, several local testimonies referred to kidnappings, detention of people not present at the protests, intimidation, and blackmail - of up to 50,000 dirhams to the wealthiest families in exchange for not arresting their children - and incriminations obtained on the basis of verbal declarations signed under duress²². Despite these results, the mobilization also had its gains in the short term, especially regarding the elimination of the national and local triggering causes (the economic adjustment measures and the border tax with Melilla), although the structural roots remained unaddressed.

In the mid-term, the most relevant social impact was the judicial and criminal repression exercised by the state against the arrested demonstrators. There was a total of 80 judicial proceedings, 26 death sentences, 38 life sentences, and 25 centuries of imprisonment for all prosecuted at the national level (Clément, 1987: 113). In the case of the city and province of Nador, according to unpublished studies by Clément (1989), judicial repression was more severe than criminal repression, so that, although the number of people prosecuted was the highest in the whole country with 474 people brought before the courts, the final sentences were less harsh than in other Moroccan cities. Thus, 384 prison sentences and 90 acquittals were handed down in the trials at first instance, resulting in a total of 8772 months of imprisonment and reaching 171,000 dirhams penalties. Of the death sentences dictated, none was imposed on the detainees in Nador (Clément, 1989: 6). In the second instance, the number of sentences was reduced to 65, as well as the months of imprisonment, which remained at 3504, representing an average of 54.75 months per prisoner. As a result, in comparison with other parts of the country, the final sentences were less harsh in Nador than in Casablanca, Tetouan, Oujda, and Al Hoceima, despite being the province most punished in terms of the number of arrests after the riots.

Another direct consequence of this repression was the political and social paralysis in which the city and the province were submerged during the 1980s. As McMurray (2003: 143) states, both students and teachers were for years under an atmosphere of paranoia and forced apathy, which reduced socio-political activity to a minimum. In the years

Hassan II a qualifié d'«awbach»", *Tabrat*, January 20 2016. Available at <http://www.tabrat.info/?p=3699> [Access: March 20, 2017].

²¹ See "Síntesis del informe final de la IER", *Instancia Equidad y Reconciliación*, Rabat: Publicaciones del Consejo Consultativo de Derechos Humanos, 2006.

²² See "Les événements de 1984 dans le Rif. Le soulèvement d'un peuple que Hassan II a qualifié d'«awbach»", *Tabrat*, January 20 2016. Available at <http://www.tabrat.info/?p=3699> [Access: March 20 2017]

immediately following the revolt, student demonstrations, which had occurred with great frequency before, were hardly held.

Finally, in the long term, the consequences were more profound, since both the repression exercised by the state and the attitude of the monarchy towards the Rif had an important impact on center-periphery relations. Both contributed to strengthening the mistrust that the region has had towards the central power since independence up to now. The revolt intensified ethnic tension (McMurray, 2003: 143) and reinforced the narrative about the Moroccan regime's deliberate punishment and neglect of the Rif. Clément (1987: 144) collected some testimonies and local interpretations in this sense: "The king does not govern this part of the country, he owns it but there is no relation (with us)"; "It is not by coincidence if there are more deaths here than in Marrakech [...] that we were colonized by the Arabs is not a serious problem because they are all Muslims. What is serious is that there is nothing to do here, nothing... only hashish and smuggling". This type of understanding and vision of the central state has remained in the popular and regionalist discourse that strengthens in the Rif's political sphere from the early 21st century (Suárez, 2015), as will be discussed in the next section.

Even though the consequences of the protest were dramatic in terms of repression, subsequent social and political paralysis, and exacerbation of the distance between the region and the central power, the cycle of mobilization at the national level also managed to achieve some gains, such as the already mentioned suspension of the economic measures previously adopted and the implementation of some initiatives to fight fraud and speculation.

Changes, continuities, and significance of the 1984 revolt within the Rif's contentious politics

Beyond the aforementioned effects, the 1984 revolt in the Rif should be read from a historical and comparative perspective, since it not only shares and presents its characteristics and dynamics regarding the social mobilization and the protest cycle that develops synchronously in other parts of the country and North Africa, but it is also embedded in a sequence of regional mobilizations, from which it draws and to which it also contributes with its specificities.

The first half of the 1980s was a period of great upheaval throughout North Africa, resulting from the social crisis that economic adjustment programs and austerity policies caused in the region. The revolts that unfolded during January 1984 are framed within this context and form part of a cycle of protests that, during a decade, emerged in response to the shortage of life and the increase in the price of basic commodities, as occurred in Egypt in 1977, 1984, 1986 and 1989, in Morocco in 1981 and 1984, in Sudan in 1985, in Algeria in 1988, in Tunisia in 1984 and 1986 or Jordan in 1989 (Jiyad, 1997: 192).

Food subsidies have played a central role in the economies of North African countries, so their volatility concerning demographic changes and state adjustment policies has been one of the causes of the multiple urban revolts of the region. Furthermore, the persistence of certain dynamics, such as social inequality, corruption, nepotism, authoritarianism and the incompetence of the regimes in the area to respond to the needs and aspirations of their citizens should be added to the list of factors that ignited social mobilization over the 1980s. In the case of the January 1984 protests, which began in Tunisia and continued in Morocco, two main dynamics converged: on the one hand, the rise in the cost of living caused by the measures adopted by both states to confront the pressures exerted by the International Monetary Fund and the World Bank for economic stabilization and expenditure control (Seddon, 1984); on the other hand, the immobility and inability of the two regimes to guarantee social reproduction, including not only material conditions and the production of wealth but also educational and cultural conditions appropriate for the population.

In Morocco, the social outburst began on January 11 in response to the rise in high school and university fees, prompting several student mobilizations in cities such as Marrakech, Agadir, Safi, Rabat, and Meknès, which quickly spread to other regions of the country and other sections of the population. The virulence and speed with which the protests propagated were directly connected to a concentration of half of the 25,000 units of Moroccan security forces in Casablanca between January 16 and 19, when the first Islamic summit of Heads of State and Government was being held.

Protests started on January 17 in Nador, as has been seen, and although the basic demands were shared, the uprising there presented its particularities, in terms of actors, demands, and forms of mobilization, which highlighted the existence of specific structural pressures. Thereby, it seems clear that the immediate specific causes of the riots (the increase of fees and prices) cannot exclusively explain the feelings and disaffection expressed during the upheaval period at the local level, which were more connected to other central problems, such the impact of international migration and smuggling on the regional economic and social sphere and the state's peripheralization policy towards the northern part of the country.

Contrary to what occurred in other Moroccan towns, where the sectors mobilized were mainly students, in the case of Nador there was a greater diversity in the groups that joined the protest. Especially relevant was the participation of smugglers, together with the unemployed and the most depressed sectors of the population, as well as militants from opposition groups, in particular from *Ila l-Amam*. On the one side, the high participation of smugglers revealed the importance of the underground economy for the maintenance of social peace in the region and its situation of underdevelopment. Together with them, the incorporation of peasants into the protests when the mobilization moved to the rural areas constituted another specific feature of the 1984 uprising in Nador. In this sense, the plurality of the actors involved as well as the scenarios on which the protest spread out challenge the most extended view of the 1984 contentious cycle in Maghrib countries as urban riots to transcend the urban-rural imaginary and show the impact that the 1980s economic adjustment had in rural peripheries, which were also part of the mobilization. On the other side, the significant

involvement and presence of young people and adolescents in the riots showed the effects that emigration had caused on the family structure in the Rif. As Clément (1987: 140) observed, many of Nador's students did not have their parents with them at that time. In cases where both parents were absent, the children either had to fend for themselves or were placed in boarding schools or with other relatives (Clément, 1987: 140). Likewise, when they remained with their mothers, significant problems had been detected in the family units, derived mainly from the absence of the father figure and a complicated relationship with the rest of their family (Clément, 1987: 140).

Finally, another remarkable feature of the 1984 protest in Nador was the noteworthy presence of people ideologically tied to *Ila l-Amam*²³, as the chronicles of the time reported²⁴. In the case of Nador, this connection could have been related to the close ties that Nadori students had with organizations of the Moroccan left, which included not only *Ila l-Amam* but also the Organization of Democratic Popular Action (OADP), the Socialist Vanguard Party (PADS), the Party of Progress and Socialism (PPS) and the Socialist Union of Popular Forces (USFP) (Suárez, 2013). All these political organizations were, in one way or another, present in the city's associative network, especially within the *Intilaka Atakafia* association, which since 1978 had led the city's youth political and cultural activism, being a space for the articulation of new forms of resistance (Suárez, 2013). What is clear is that the 1984 revolts in Northern Morocco did have an impact on *Ila l-Amam*, as reflected in the piece *Les Luttres de Classes au Maroc depuis l'Indépendance*, written by Abraham Serfaty, leader of the organization, under the pseudonym of Majdi Majid. Thus, it was not only recognized the intensity of the contention in this part of the country recognized, but from that moment on the area began to be considered as one of the decisive regions for its revolutionary strategy (Majid, 1987: 179).

Further specificities of the protest in the Rif and Nador can be found in the channels used to mobilize the population. Notable among these was the role of the souks as spaces for circumventing the information blockade imposed by the state, circulating information on the development of the revolt, and activating politically the population. Both dynamics allowed the mobilizations to be widely supported and spread beyond the province's urban areas. As a result, up to 12,000 demonstrators were counted in the city of Nador and 2000 more in rural areas (Clément, 1987: 152), in contrast to other parts of the country, where the revolts had mainly taken place in urban environments.

In terms of the identity framework, as seen in the previous section, the revolt at the local level developed a protest narrative in which the ethnic-regional component played a prominent role. It presents the economic, political, and physical repression exercised against the population as a product of the country's ethnic divisions (Arab-Berbers) and the tension in center-periphery relations (the Rif versus the state). This distance

²³ *Ila l-Amam* was an organization linked to the Moroccan Marxist-Leninist movement, being the majority force in the country's universities during the 1970s. Its militants were widely repressed by the regime from the mid-seventies, which greatly weakened its capacity for mobilization. It is the seed of the current political party *Annahj Addimocrati*.

²⁴ The newspaper *Diario 16* wrote about the strong involvement of the organization in the riots: "This is the name [*Ila l-Amam*] that runs through the Rif" (Serfaty, 1998).

between the population and the state was also seen in the state's inability to end the riots through traditional channels, such as the intermediation of local notables. The various mediation attempts that were undertaken on 18 and 19 January failed, highlighting the deficits of the regime's power structure at the local level: that is, regional political elites who were not only dependent on national ones, but who also had limited legitimacy among the population, restricting their ability to negotiate and dissuade the mobilized sectors.

Analyzing the 1984 revolt in the Nador from a diachronic perspective, both changes and continuities can be observed regarding the dynamics of regional contention politics. Firstly, the relations with past experiences became very obvious, both on the part of the protester sectors and on the part of the Moroccan regime. On the one hand, the leaders of past revolts were invoked ("Long live Abdelkrim!"), while periods in the history of the Rif, which could be considered as questioning monarchical legitimacy ("Long live the Republic!"), were exalted to confront the state politics towards the region. On the other hand, the history of hostilities between the region and the central power was equally remembered by the Moroccan throne to warn of the consequences that state repression could have. To this end, there was no hesitation in mentioning the direct involvement of the king, prince at the time, in the suppression of the 1958-59 revolt in the Rif ("You have known me as a prince, better not to know me as a king").

Secondly, there was also continuity in the use of the souks as spaces for mobilizing the population and in the socio-economic basis of the demands, which continued to underlie the region's dissatisfaction with the state: the collapse of the regional economy; a slow integration with the southern zone; the neglect by the state; and the under-development of education, infrastructure, and employment in the region (Suárez-Collado, 2015).

However, the 1984 revolt also presented some differences in comparison with previous protest experiences. Both in the 1921 and 1958 revolts, the leadership of the uprisings was in the hands of rural notables and educated elites, mainly teachers, merchants, and some military sectors. In contrast, students, smugglers, and the most disadvantaged sectors were the ones who assumed the leadership of the uprising in 1984, groups that no longer claimed for the integration of Riffian elites into the state's inner workings, but rather against it and its economic and social policies.

The intensity of the confrontations and the state repression during the 1984 revolt marked the memory of the Rif. In this vein, not only popular culture remembers those "shot down by the Makhzen"²⁵, but also local activists and politicians once the following king, Mohammed VI, launched his initiative of reconciliation, the so-called Equity and Reconciliation Instance (IER), as the "Rif Declaration" (2005) reflects. This declaration contained a series of demands considered essential for achieving a real reconciliation with the past between the state and the Rif: from a political and symbolic viewpoint, the apology from the state for its repressive practices committed against the Rif population in 1958-1959, 1984 and 1987, the economic reparation of victims and the respect and recognition of the region's political, social and cultural rights; from an economic

²⁵ Verses of a famous song by Thidrin.

viewpoint, the demand of a total development plan to stop the decades of deliberate regional marginalization by the Moroccan state in "historical debt". The resistance identity of the region has been built on a cumulative experience that includes the periods of state violence and repression of the Rif, such as the 1984 revolt, which resurfaces in the different cycles of protest that have afflicted the region in recent decades, up to the most recent one of the Hirak movement. Thus, the polytraumatization of Rif's memory has been a central element in the strengthening that regionalism, as a political tendency and as a social movement, has experienced over the last decade in the political sphere of the region. Within this frame, the 1984 revolt in the Rif has become a key episode in the strengthening of the awareness of Riffian society that they come from a uniquely distinctive region that merits recognition and has a history of repression that must receive political compensation.

Bibliography

ASHFORD, Douglas Elliott (1961): *Political Change in Morocco*, New Jersey, Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400878505>

BERRIANE, Mohamed and HOPFINGER, Hans (1999): *Nador (Maroc). Petite ville parmi les grandes*, Tours, Urbama.

CLEMENT, Jean-François (1986): "Les révoltes de la faim au Maroc", *Programme citadinités, Anthropologie des activités économiques de la vie citadine*, n° 1, pp. 190-200.

CLEMENT, Jean-François (1987): "Stratégies répressives et techniques du maintien de l'ordre: les révoltes urbaines de janvier 1984 au Maroc", *Mouvements sociaux*, n° 5, pp. 3-46.

CLEMENT, Jean-François (1989): "Introduction à une étude géographique de la répression judiciaire des révoltes urbaines de janvier 1984 au Maroc" (unpublished).

CLEMENT, Jean-François (1992): "Les révoltes urbaines", in SANTUCCI, Jean-Claude (éd.): *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition?*, Paris, CNRS, pp. 393-406, available at <https://books.openedition.org/iremam/2435?lang=es> [access : September 12, 2017].

COLLIER, David (2011): "Understanding Process Tracing", *PS: Political Science & Politics*, 44, pp. 823-830. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1049096511001429>

DAOUD, Zakya (2007): *Maroc. Les Années de Plomb 1958-1988. Chroniques d'une résistance*, Houilles, Éditions Manucius.

DESRUES, Thierry and MOYANO, Eduardo (1997): "Gobernabilidad y procesos de democratización en el Magreb", in DESRUES, Thierry and MOYANO, Eduardo (coord.):

Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb. Una reflexión desde las dos orillas, Córdoba, CSIC, pp. 1- 34.

DIOURI, Mohamed (2000): *Mémoire d'un peuple. Chronique de la Résistance au Maroc (1631-1993)*, Paris, L'Harmattan.

EL OUARIACHI, Kais Marzouk (1981): *Le Rif Oriental: transformations sociales et réalités urbaines*, Thèse, Paris, École des Hautes en Science Sociales.

GUI TOUNI, Abdelkader (1995): *Le Nord-Est Marocain. Réalités et potentialités d'une région excentrée*, Oujda, Ben Mimoun Frères Imprimerie.

HART, David Montgomery (1976): *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Tucson, The University of Arizona Press.

HILMI, Abdelhamid (2008): *Le Nord de l'Oriental Marocain: Une Région Frontalière*, Thèse, Tours, Université François-Rabelais de Tours.

JİYAD, A. M. (1997): "Social Balance sheet of privatization in the Arab Countries", in SABOUR, M'hammed and VIKØR, Knut S. (eds.): *Ethnic encounter and cultural change*, Bergen, Nordic Society for Middle Eastern Studies, pp. 179-208.

LIPSET, Seymour and ROKKAN, Stein (1967): *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, Toronto, The Free Press.

MAJID, Majdi (1987): *Les luttes de classes au Maroc depuis l'indépendance*, Rotterdam, Editions Hiwar.

MCMURRAY, David A. (2001): *In and Out of Morocco: Smuggling and Migration in a Frontier Boomtown*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MCMURRAY, David A. (2003): "The Recognition of State's Authority as a Cost of Involvement in Moroccan Border Crime", in PARNELL, Philip C. and KANE, Stephanie C. (eds.): *Crimes' Power. Anthropologist and the Ethnography of Crime*, New York, Palgrave MacMillan, pp. 125-144. DOI: https://doi.org/10.1057/9781403980595_6

RACHIK, Abderrahmane (2010): *Nouveaux mouvements sociaux et protestations au Maroc*, Casablanca, IRES, available at https://www.ires.ma/images/Publications/nouveaux_mouvements_sociaux_et_protestations_au_maroc.pdf [access: January, 19, 2021].

ROKKAN, Stein and URWIN, Derek (1983): *Economy. Territory. Identity. Politics of West European Peripheries*, London, Sage.

ROLLINDE, Marguerite (2003): *Le mouvement marocain des droits de l'Homme*, Paris, Karthala Éditions.

SANTUCCI, Jean Claude (1984): "Soulèvements urbains, procès en chaîne et répression politique", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, nº 25, pp. 899–919.

SEDDON, David (1984): "Winter of Discontent: Economic Crisis in Tunisia and Morocco", *MERIP*, nº 117, pp. 7-16. DOI: <https://doi.org/10.2307/3010973>

SEDDON, David (1986): "Riot and Rebellion: Political Responses to Economic Crisis in North Africa (Tunisia, Morocco and Sudan)", *Discussion paper*, nº 196, Norwich, School of Development Studies, University of East Anglia, available at <https://la.utexas.edu/users/hcleaver/357L/357LSeddontable.pdf> [access: July 15, 2016].

SERFATY, Abraham (1998): *Le Maroc: du noir au gris*, Paris, Éditions Syllepse.

SUÁREZ COLLADO, Ángela (2013): *El Movimiento Amazigh en el Rif: Identidad, Cultura y Política en las Provincias de Nador y Alhucemas*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

SUÁREZ COLLADO, Ángela (2015): "Territorial Stress in Morocco: From Democratic to Autonomist Demands in Popular Protests in the Rif", *Mediterranean Politics*, nº 20, pp. 217-234. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629395.2015.1033908>

SUÁREZ COLLADO, Ángela (2017): "Le temps des cerises", in "Rif: Analysis of a Year of Protests in Northern Morocco", *Notes Internacionales*, nº 184, available at https://www.cidob.org/en/publications/publication_series/notes_internacionales/n1_184/le_temps_des_cerises_in_rif_analysis_of_a_year_of_protests_in_northern_morocco [access: October 2, 2018]

TROIN, Jean François (2002): *Maroc: régions, pays, territoires*, Paris, Maisonneuve et Larose.



La gestión de la crisis humanitaria y la movilización social: Ascenso y declive de la nueva elite rifeña en *longue durée*¹

Humanitarian Crisis Management and Social Mobilisation: Rise and Fall of the New Riffian Elite in *Longue Durée*

Rachid AARAB

Joaan Bin Jassim Academy for Defence Studies / Universitat Autònoma de Barcelona

ra.aarab@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9323-5073>

Recibido. 16/1/2023. Aceptado. 25/5/2023

Para citar este artículo: Rachid AARAB (2023): “La gestión de la crisis humanitaria y la movilización social: Ascenso y declive de la nueva élite rifeña en *longue durée*” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 96-123.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.004>

Resumen

Este artículo examina la respuesta de la población, las élites y el régimen marroquí a la crisis humanitaria generada por el terremoto de 2004 en la provincia de Alhucemas, en la región del Rif. El estudio revela que las reacciones de los actores dependieron de su posición en la estructura de poder y de los recursos de que disponían. La movilización y la protesta de la población y las élites locales tuvieron características y desarrollos

¹ Este artículo se ha realizado en el marco de la estancia de investigación en The Transregional Study of the Contemporary Middle East, North Africa, and Central Asia, Princeton University, dentro del proyecto “Revueltas populares en el Mediterráneo a Asia Central: Genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios” financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HAR-2012-34053).



diversos, con distintos niveles de negociación que oscilaron entre la flexibilidad y el radicalismo. La respuesta del régimen marroquí a la crisis humanitaria y a las demandas de los actores locales condujo a una estrategia de reposicionamiento en el Rif mediante la inclusión de una nueva élite rifeña en el círculo del poder, como fuerza intermediaria entre el Rif y el Estado. El trabajo comienza adentrándose, desde la perspectiva de *longue durée*, en el origen del ascenso de la élite activista en la nueva estructura de poder, y acaba analizando cómo se gesta un declive gradual que resulta en la fragmentación acaecida tras el estallido de las protestas sociales en el Rif en 2017. La marginación histórica del Estado y su enfrentamiento con el Rif han sido elementos clave para los actores locales a la hora de movilizarse y protestar contra la mala gestión de la crisis humanitaria.

Palabras clave: Alhucemas, Rif, Marruecos, Movilización social, Élite rifeña y poder, Estrés territorial, Crisis humanitaria.

Abstract

This article examines the response of the Moroccan population, elite and regime to the humanitarian crisis generated by the 2004 earthquake in the province of Al-Hoceima, in the Rif region. The study reveals that actors' reactions were a function of their position in the power structure and the resources available to them. The mobilisation and protestation of the local population and elite had diverse characteristics and developments, with different levels of negotiation oscillating between flexibility and radicalism. The Moroccan regime's response to the humanitarian crisis and the demands of local actors led to a strategy of repositioning in the Rif through the inclusion of a new Rif elite in the circle of power, as an intermediary force between the Rif and the state. From a *longue durée* perspective, the study delves into the rise of the activist elite in the new power structure; and ends by analyzing how a gradual decline that results in the fragmentation occurred after the outbreak of social protests in the Rif in 2017, came about. The historical marginalisation of the state and its confrontation with the Rif have been key elements for local actors in mobilising and protesting against the mismanagement of the humanitarian crisis.

Keywords: Al-Hoceima, Rif, Morocco, Social Mobilisation, Riffian elites and Power, Territorial Stress, Humanitarian Crisis.

1. Introducción: la crisis humanitaria y la movilización

El propósito de este trabajo es ahondar en el análisis del papel y de las respuestas por parte de los actores sociopolíticos implicados en la crisis humanitaria de Alhucemas de 2004. En él se presta especial atención a las respuestas de la población en general, a la de la élite local y a la reacción del polo monárquico, tanto a nivel nacional como provincial. Este trágico evento brindó una oportunidad única a los diferentes actores para reposicionarse en la estructura de poder, así como también para potenciar sus

capacidades y recursos. Además de tratar un tema escasamente abordado por la literatura académica como es la evolución de las relaciones entre el Estado marroquí y el Rif, el estudio de caso se centra en el análisis de las dinámicas centro-periferia de tensión y cooperación entre los distintos actores.

La contribución principal de este artículo radica en aportar una visión de *longue durée* a un objeto de estudio trabajado por el autor en otras investigaciones (Aarab, 2018 y 2022). En él se analizan los cambios históricos que afectaron al surgimiento de la nueva élite rifeña desde la perspectiva de la *longue durée*, teorizada por Braudel (1958). La concepción francesa de ver la historia marcada por los influjos de Braudel se concreta en una periodización larga y prolongada, que da profundidad a la explicación y al análisis de las transformaciones históricas y los procesos sociales. El trabajo comienza adentrándose en el origen del ascenso de la élite activista rifeña en la nueva estructura de poder, particularmente en los momentos previos al terremoto de 2004, y acaba analizando cómo se gesta un declive gradual que resulta en la fragmentación acaecida tras el estallido de las protestas sociales en el Rif durante el Hirak de 2016-2017. Este trabajo interactúa y complementa las investigaciones de Angela Suárez-Collado (2008, 2011, 2013, 2015, 2017) sobre el Rif, en los que aborda temas como la crisis humanitaria, la monarquía, la identidad amazigh, la élite rifeña, los movimientos populares y las protestas.

Tras la independencia de Marruecos en 1956, las relaciones entre el Rif y el Estado han estado marcadas por fuertes tensiones, resultado de la degradación de su población por la política de marginación sistemática del régimen de Hassan II. En 2004, las secuelas del terremoto de Alhucemas provocaron la movilización de la población y la élite local ante una catástrofe natural. Las asociaciones (ONGs) estuvieron en primera línea a la hora de movilizar a las élites locales para hacer frente a las consecuencias del seísmo, gestionar la ayuda humanitaria y denunciar la falta de adopción de planes de contingencia por parte de los poderes públicos.

Este artículo se estructura en tres apartados. En el primero se explican las consecuencias del terremoto y su impacto en el crecimiento de la tensión histórica entre el Rif y el *majzén*, en un contexto en que se proclama la entrada en una "nueva era" tras el ascenso al trono de Mohamed VI. En el segundo apartado se identifican a los principales actores implicados y los diferentes tipos de movilización desplegados por una población que reaccionó censurando la inadecuada respuesta del *majzén*. La Red Al-Amal, la Coordinadora de Entidades y la ONG Tamassint fueron las asociaciones más activas e influyentes a nivel local. Por otra parte, el polo monárquico respondió a la crisis humanitaria a través de la Fundación Mohammed V y de las Fuerzas Armadas Reales. En el tercer y último apartado, se analizan los procesos de negociación entre actores y los resultados que se generaron *a posteriori*; los más destacados fueron la estrategia de cooptación y el ascenso y declive de la nueva élite rifeña promovida por el régimen. El fracaso en la gestión de la tensión territorial² con el Rif (Naciri, 1999), y las movilizaciones de 2004, 2011 y 2017 pusieron en tela de juicio las iniciativas de

² Hace referencia a las dificultades del *majzén* para extender el pleno control sobre su territorio a lo largo del siglo XX.

reconciliación, regionalización y reconocimiento de la identidad amazigh llevadas a cabo por Mohamed VI (Aarab, 2011).

La metodología empleada en este artículo es de base cualitativa. Para ello, se realizó un estudio de la literatura académica sobre el desarrollo histórico y político del Rif hasta la actualidad. Asimismo, se hizo una recopilación de la documentación y las publicaciones de difusión relacionadas con el tema de estudio. El autor pudo acceder a gran parte del archivo de la coordinadora Al-Amal. En última instancia, y durante el periodo de trabajo de campo a lo largo del verano de 2016, se hicieron entrevistas en profundidad en la ciudad de Alhucemas. Las entrevistas tuvieron una duración de entre 1:30 y 2 horas. Posteriormente fueron transcritas y analizadas. Dichas entrevistas tuvieron lugar en dos fases: una primera fase piloto, importante dada la escasez de fuentes primarias, y una fase final. Los parámetros que se tuvieron en cuenta a la hora de seleccionar los actores para las entrevistas incluyeron su participación en la movilización y protesta tras la catástrofe natural de 2004 y la variedad en la tipología del entrevistado/a, en relación a los objetivos políticos, estrategia de actuación y posicionamiento ideológico a favor o en contra del *majzén*. Se realizaron un total de cinco entrevistas con informantes privilegiados -personas directamente implicadas en la crisis humanitaria- y otras veinte entrevistas y charlas con población de diferentes estratos sociales y localidades de la provincia de Alhucemas.

2. Tensión histórica centro-periferia

En enero de 2004 la creación de la "Instancia de Equidad y Reconciliación" (IER), lanzada por Mohamed VI en respuesta a las violaciones de los derechos humanos que tuvieron lugar en el Rif entre 1959 y 1999 (Feliu, 2011), fue un intento por parte del nuevo monarca de distanciarse del reinado de su padre Hassan II. Estas violaciones consistieron principalmente en desapariciones forzadas, detenciones arbitrarias y torturas, y golpearon duramente al Rif. En este contexto, el joven monarca Mohamed VI proclamaba la entrada de Marruecos en una "nueva era" de apertura política y reconciliación con el pasado.

La élite rifeña, aprovechando la iniciativa de reconciliación promovida por el nuevo rey, inició entonces una dinámica reivindicativa frente al Estado y se reposicionó en la estructura de poder local como actor clave en la reconfiguración de las relaciones entre el Rif y el Palacio Real. La "Declaración de Alhucemas", que vio la luz en vísperas del terremoto, proponía abrir un debate sobre los problemas económicos, políticos y socioculturales específicos del Rif, así como reapropiarse de la memoria histórica frente al Estado³.

³ Entre los organizadores de la reunión y firmantes de la declaración se encontraban: Abdesalam Bouteyeb y Ahmed Al-Balíchi (Gauche Socialiste Unifiée-GSU), Mohamed Mouha (Voie Démocratique) y Mohamed Ziani (periódico *Bades*), así como otras entidades sindicales y políticas. Durante la reunión de Alhucemas del 30 de enero de 2005 se adoptó otra "Declaración del Rif", que puso de manifiesto las divergencias entre los actores locales.

La remota ubicación de la provincia de Alhucemas dificulta su desarrollo y sus conexiones con el resto del país. Históricamente, la precariedad y la pobreza han llevado a miles de rifeños a emigrar a otras partes del país, aunque la emigración a Europa ha sido más significativa. Se calcula que los emigrantes rifeños rondan entre un millón y medio y dos millones de personas, procedentes especialmente de Nador y Alhucemas, y alcanzan alrededor del 35% del total de la población del Rif⁴. La actividad económica se basa en la agricultura de subsistencia, el cultivo y la venta de cannabis (*kif*), en las remesas de la diáspora europea, en el contrabando y en la pesca. Desde el punto de vista geológico, la región se caracteriza por una elevada sismicidad. Como consecuencia, Alhucemas ha sufrido periódicamente terremotos y temblores (especialmente en 1994, 2004 y 2015). El terremoto de 2004 tuvo lugar en la madrugada del 24 de febrero, a las 2:25 horas, y alcanzó una magnitud de 6,3 grados en la escala de Richter. El aterrador balance fue de 681 muertos y casi 1.000 heridos⁵, con daños materiales consistentes en más de 7.000 casas destruidas o dañadas y 15.000 personas que se quedaron sin hogar (Aarab, 2018).

3. Actores implicados y tipos de movilización

La marginación histórica del Estado y su enfrentamiento con el Rif fueron elementos clave para los actores locales a la hora de movilizarse y posicionarse en contra de la mala gestión de la crisis humanitaria. En este sentido, la politización de la identidad amazigh-rifeña proporcionó la base para la movilización y las protestas. La población y las élites locales tuvieron diferentes tipos de movilización; con características y desarrollos diversos y con distintos niveles de negociación que oscilaron entre la flexibilidad y el radicalismo. La población expresó su indignación y enfado con las autoridades por la falta de una respuesta rápida y por la ausencia de planes de emergencia; la rabia fue un factor psicológico determinante en la aleatoriedad de la movilización. Los actores sociales más activos dentro de la élite local fueron la Red Al-Amal, la Coordinadora de las Entidades y la asociación Tamassint. Las tres tuvieron un rol movilizador influyente en el curso de los acontecimientos después del terremoto. Los partidos políticos, por el contrario, tuvieron un papel secundario y fragmentado. El polo monárquico combinó el uso de la represión (fuerzas de seguridad y Ejército) con la negociación (Fundación Mohammed V) con algunos actores de la sociedad civil y la población. En la tabla 1 se clasifican los actores principales (población, élite local y polo monárquico) que intervinieron en la crisis humanitaria de Alhucemas así como la tipología de la movilización de estos actores y sus recursos de poder.

⁴ "Rif Al-Kabir: Tanmiya wa Tsyir Dhati", *AlHewar*, <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=567050> [consulta : 19 de mayo de 2023].

⁵ Comunicado del Coordinador de la Entidad de 21 de marzo de 2004.

Actores principales		Tipos de movilización y recursos de poder
Población	Habitantes de la provincia de Alhucemas	Movilización aleatoria
Élite local	Partidos políticos	Movilización política fragmentada
	Red Al-Amal	Movilización ejecutiva flexible
	Coordinadora de Entidades	Movilización instrumentalizada
	Asociación Tamassint	Protesta radical
Polo monárquico	Fundación Mohammed V	Estrategia de misión oportuna y movilización de los recursos del Estado
	Fuerzas de Seguridad y del Ejército	Concepción de misión compleja: ayuda y violencia

Tabla 1: Principales actores y tipos de movilización durante la crisis humanitaria de Alhucemas de 2004.
Elaboración propia.

3.1. Población y élite local: movilización y protesta

La población y la movilización aleatoria

Los habitantes de la provincia expresaron su indignación y enfado con las autoridades públicas ante la falta de una respuesta rápida y ante la ausencia de planes de emergencia, como ya había ocurrido en anteriores situaciones similares. Cabe recordar que la población rifeña se ha sentido históricamente víctima de la marginación política y económica. El terremoto dio lugar a un periodo de protestas y reivindicaciones con características diferentes según el lugar de la provincia en el que tuvieron lugar. La falta de información oficial sobre el alcance del seísmo durante las primeras horas y la minimización de sus consecuencias alimentaron la desconfianza de la población hacia los medios. La dinámica de esta movilización fue aleatoria y desorganizada. "Gobierno igual a cero"⁶ y "¿Dónde está la ayuda humanitaria?" fueron algunos de los lemas coreados por los airados manifestantes en Alhucemas. Las primeras manifestaciones en la capital de la provincia comenzaron el 26 de febrero. Unas 1.500 personas salieron a las calles de la ciudad para concentrarse frente a la *Wilaya*, donde tiene su sede la máxima autoridad regional, el *Wali*. Otras manifestaciones tuvieron lugar a la entrada del aeropuerto de Alhucemas, donde unas 100 personas bloquearon camiones que

⁶ Loubna Bernichi, "Le mardi noir", *Maroc Hebdo International*, n° 594 (27 de febrero-4 de marzo de 2004), <https://www.maghress.com/fr/marochebdo/59403> [consulta : 24 de mayo de 2018].

transportaban mantas y patatas, gritando: "¡La ayuda es nuestra!". En ambos casos, el ejército intervino para controlar la situación e impedir la apropiación de la ayuda, según afirma Al-Ballîchi⁷.

El desastre humanitario y material obligó a los habitantes de Alhucemas a permanecer en la calle por miedo a las réplicas. Esta situación se vio agravada por la falta de artículos de primera necesidad durante los tres primeros días, ya que la distribución fue escasa e insuficiente. Los primeros suministros de socorro procedentes de fuera de la provincia en camiones llenos de alimentos, mantas y otros artículos no llegaron a los afectados porque "había órdenes de dejarlos en el aeropuerto de la ciudad sin distribuirlos" comenta Al-Ballîchi⁸. Ante tal situación, la gente no podía permanecer pasiva y empezó a tomar cartas en el asunto, organizando manifestaciones, protestas, bloqueando las principales carreteras que unen Alhucemas con el resto del país y saqueando algunos camiones que transportaban ayuda. La población, sintiéndose desatendida e indignada, no pudo esperar más ante la insuficiencia de la respuesta oficial, situación que, según la prensa, legitimó y justificó el uso de la fuerza a la hora de atacar a los camiones de ayuda humanitaria: "Vimos en la televisión que todos los países han enviado ayuda, pero ninguno la recibe. Necesitamos tiendas y mantas. Nadie se atreve a dormir en sus casas"; "si se los quedan, nos veremos obligados a llevárnoslos"⁹.

El 25 de febrero, cientos de personas se manifestaron espontáneamente en localidades afectadas como Tamassint, Imzouren y Bni Abdellah, por la decepcionante gestión de la ayuda humanitaria para las víctimas. Los manifestantes denunciaron la falta de distribución de ayuda por parte de las autoridades y exigieron artículos de primera necesidad como alimentos, mantas y tiendas de campaña. En los días posteriores al terremoto, la población pasó la noche bajo las estrellas en un clima frío y lluvioso. Desesperación y rabia fueron los sentimientos de una población impotente ante semejante tragedia natural y una respuesta oficial estéril que dio instrucciones de no distribuir ayuda.

A diferencia de los residentes de la ciudad de Alhucemas, la población rural afectada empezó a protestar en la capital tres días después del terremoto. Al principio, los manifestantes denunciaron la falta de ayuda y luego protestaron contra las desigualdades en su distribución. Exigieron una distribución equitativa basada en criterios de prioridad; los habitantes de Alhucemas, ciudad apenas afectada por el terremoto y sin un solo muerto, recibieron más alimentos y tiendas de campaña que sus conciudadanos de las zonas rurales. Muchas familias afectadas permanecieron en tiendas de campaña durante meses, otras durante año y medio, y algunas no pudieron regresar a sus hogares hasta tres años después, teniendo que esperar hasta 2007 para recibir ayuda para la reconstrucción. Desde la tragedia del terremoto, las protestas han continuado con mayor regularidad e intensidad en Tamassint, mientras que en otras

⁷ Miembro fundador y coordinador de la Comisión Al-Amal durante la catástrofe. Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

⁸ Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

⁹ Rafael Méndez "El clan Elmuseui lo pierde todo", *El País*, 26 de febrero de 2004, disponible en <http://www.elpais.com/articulo/internacional/clan/Elmuseui/pierde/todo/elpepuint/20040226elpepiint/7/Tes>. [consulta: 21 de mayo de 2023].

localidades han tenido lugar en los aniversarios del terremoto o con motivo de otros acontecimientos en 2011, 2015 y 2016.

Los partidos políticos y la movilización fragmentada

Las ONGs fueron por delante de las élites locales en la movilización para contrarrestar los efectos del seísmo, gestionar la ayuda humanitaria, denunciar la insuficiente respuesta de la administración e implicarse en la negociación de los planes de reconstrucción y desarrollo. Estos actores sociopolíticos han desempeñado un papel clave. Entre estas ONGs se encuentran la Red Al-Amal, la Coordinadora de Entidades, la Asociación Tamassint y CECODEL (Centro de Estudios Cooperativos para el Desarrollo Local). Tomaron la iniciativa en la gestión de la crisis con su propio *modus operandi* durante los cuatro días siguientes al temblor: "Las ONGs fueron las primeras en intervenir, no el Estado, ni las instituciones locales, ni las organizaciones internacionales, ni la ayuda internacional. Fueron los primeros en reaccionar, por proximidad, por sensibilidad" (Suárez, 2008: 23). Varios observadores y testigos señalaron que la sociedad civil de Alhucemas fue capaz de responder rápidamente al terremoto, organizándose en dos grandes bloques para prestar una ayuda eficaz: la Red y la Coordinadora.

Los partidos políticos desempeñaron sobre todo un papel secundario a nivel local. Respondieron posicionándose unilateralmente o uniéndose a las dos principales agrupaciones creadas tras el terremoto. Por un lado, estaba la red Al-Amal de ayuda y apoyo a las víctimas, que agrupa a élites con trayectoria militante y reputación intelectual en la sociedad civil, bien implantada en el territorio. Por otro lado, estaba la Coordinadora de Entidades Civiles de Socorro y Seguimiento del Terremoto de Alhucemas. El Partido del Progreso y el Socialismo (PPS), el Partido Istiqlal (PI) o el Reagrupamiento Nacional de los Independientes (RNI) siguieron la agenda política marcada por sus respectivas direcciones centrales, que se alinearon con el gobierno central. Los partidos de izquierda, especialmente el PPS y la Voie Démocratique (VD), fueron los que mostraron mayor capacidad de movilizarse en la provincia. Los miembros de estos partidos se integraron en los órganos de coordinación de la ayuda. La VD, partido antisistema, fue el único que criticó duramente la respuesta insuficiente del Estado al seísmo, mientras que el PPS, que gobernaba entonces la ciudad de Alhucemas, optó por actuar desde la ONG CECODEL.

La dinámica de convergencia y divergencia de las élites locales en relación con estos acontecimientos se vio alterada en el momento de la negociación con el gobierno central por los desacuerdos sobre la agenda de reivindicaciones, la evaluación y gestión de las consecuencias y el plan urgente de reconstrucción de la zona.

La Comisión Al-Amal y la movilización ejecutiva flexible

La Comisión Al-Amal fue constituida 24 horas después del terremoto por un grupo de ONGs, fuerzas políticas y sindicatos, en un momento crucial para movilizar sus recursos y organizar la ayuda y el apoyo a las víctimas. La diversidad de los actores y su origen territorial permitieron a la Comisión tener una amplia cobertura geográfica de las zonas urbanas y rurales de la provincia. Su labor se basaba en una estructura piramidal, con el núcleo central y la dirección radicados en la ciudad de Alhucemas. El papel de la Comisión era coordinar la ayuda y los servicios de apoyo en los pueblos a través de sus asociaciones locales. En caso de aquellos lugares afectados sin presencia de la coordinadora, fueron creados subcomités para facilitar información sobre la situación humanitaria y las necesidades de la población de la zona. Para Al-Balîchi¹⁰, la "Declaración de Alhucemas", adoptada en vísperas del terremoto del 21 al 23 de febrero, constituye una de las bases de referencia del marco de intervención de la Comisión Al-Amal.

El trabajo realizado por la Comisión Al-Amal, gracias a su arsenal humano y organizativo, la llevó a transformarse en la Red Al-Amal. La Red se constituyó el 5 de abril de 2014 durante una asamblea general a la que asistieron sesenta y dos ONGs y personalidades cívicas. En el orden del día figuraban dos puntos: los estatutos y la hoja de ruta. Antes de la elección del Consejo de Administración de la Red, se disolvió la Comisión. A continuación, la Asamblea General eligió un Consejo de Administración compuesto por 15 miembros de distintas procedencias ideológicas y mayoritariamente progresistas, cuya función sería alcanzar y hacer cumplir los objetivos de la Red. Los cargos de coordinador general y vicecoordinador recayeron en Ahmed Al-Balîchi, antiguo coordinador de la Comisión, y en Abdelhakim Benchammas¹¹.

La Red Al-Amal se posicionó de manera rápida como un actor visible clave de Alhucemas por su participación activa y su llamamiento al Estado para que asumiera su responsabilidad en la catástrofe. La experiencia acumulada por sus miembros y sus alianzas a escala nacional e internacional la convirtieron en el principal oponente de la Fundación Mohammed V, el instrumento de coordinación desplegado por el *majzén* para atender a las víctimas de la catástrofe. La red combinó con flexibilidad la movilización de sus recursos para responder a la población con la protesta contra la gobernanza disfuncional de la región. Este papel convirtió a la red en un actor intermediario. Ahmed Al-Balîchi, coordinador y cofundador de la Comisión Al-Amal de Ayuda y Apoyo a las Víctimas, era uno de los principales dirigentes de la élite izquierdista local en el momento del terremoto. Su pasado como activista y antiguo preso político bajo el régimen de Hassan II, así como su larga experiencia de trabajo asociativo, le dieron un papel importante tanto en la coordinación de la gestión humanitaria como en la exigencia a las autoridades centrales reclamando una intervención decidida a la altura

¹⁰ Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

¹¹ Acta de la Asamblea General Constitutiva de la Red Al-Amal de 05/04/2004. Cofundador del Movimiento para Todos los Demócratas. De febrero de 2009 a febrero de 2012, fue secretario general adjunto del Partido Autenticidad y Modernidad (PAM). Entre 2009 y 2015, fue presidente del grupo parlamentario de este partido. Entre 2015 y 2021, fue presidente de la Cámara Alta marroquí.

de la catástrofe ocurrida. Es el principal oponente de Ilyas El Omari¹² en la carrera por la legitimidad popular en la región.

Gracias a su gestión flexible y a su capacidad de intervención rápida para dar esperanza a las víctimas, la Red Al-Amal adquirió gran visibilidad a escala local y nacional. Los objetivos de la red eran tres: a) implicar a todos los agentes civiles en la movilización y sensibilización de la opinión pública sobre las consecuencias del terremoto y la situación de las personas afectadas; b) establecer asociaciones de cooperación entre los miembros de la sociedad civil de la región para responder eficazmente a las cuestiones de desarrollo y c) promover los valores cívicos y sociales en diversos ámbitos. Al-Amal ha establecido una amplia red de solidaridad en distintas ciudades y países europeos a través de su agenda de contactos con redes nacionales y transnacionales de cooperación en el ámbito de los derechos humanos y el desarrollo con tendencias progresistas. La reputación y legitimidad de la Red Al-Amal, así como su posicionamiento reivindicativo hacia el poder central, llevaron a la Fundación Mohamed V a intentar contrarrestar su peso dando poder y recursos a la Coordinadora de Entidades, la otra organización nacida del terremoto.

La Coordinadora de Entidades y la movilización instrumentalizada

El 25 de febrero de 2004, se celebró una reunión en la sede de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) con el objetivo de fundar la Coordinadora de Entidades, con la participación de un número considerable de ONGs, que más tarde llegó a tener 74 miembros. Se elaboró un plan de trabajo urgente sobre el terreno centrado en la coordinación de las distintas acciones necesarias para prestar asistencia a los afectados, la elaboración de informes y la difusión de información así como en la reconstrucción de las zonas y asentamientos afectados (Al-Hijaji, 2012). La constitución de la Coordinadora de Entidades difiere de la de la Red Al-amal, su objetivo era crear un programa de socorro y ayuda para las localidades afectadas. El apoyo internacional fue considerado especialmente importante. La acción que llevó a cabo consistió principalmente en buscar ayuda de ONG's y organismos internacionales y distribuirla en los *douars* del mundo rural, especialmente en lugares de difícil acceso a los que se llegaba por medios tradicionales, principalmente burros (Suárez, 2008: 24).

Cuando el polo monárquico intervino en el Rif a través de la Fundación Mohammed V, prefirió contar con un aliado capaz de ejecutar sus planes sin que planteara grandes exigencias. La elección recayó en Ilyas El Omari, designado para dirigir entre bastidores el equipo de la Coordinadora, según afirma Al-Balîchi¹³. Desde entonces, la Coordinadora trabajó estrechamente con las autoridades para establecer mecanismos de coordinación con el fin de mejorar la asistencia y el apoyo a las víctimas. Los socios acordaron una "cogestión tripartita": se formaría una comisión de coordinación en cada municipio, que reuniría a autoridades públicas o miembros de la Fundación Mohammed

¹² Actor asociativo y activista por la defensa de la identidad Amazigh.

¹³ Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

V, a autoridades comunales locales y a miembros de la sociedad civil (Al-Hijaji, 2012). Los tres actores trabajarían juntos y en cooperación con los representantes de los pueblos y los ciudadanos interesados. A partir de entonces, la Coordinadora se convirtió en el principal socio y aliado de las autoridades de la provincia de Alhucemas. En la sede de la *Wilaya*, todas las tardes se celebraba una reunión para evaluar el trabajo del día y planificar las intervenciones del día siguiente (Suárez, 2013).

En un comunicado posterior a su reunión del 21 de marzo de 2004 y, a pesar de la colaboración con las autoridades, la Coordinadora expresó su malestar por el bajo nivel de las operaciones de socorro debido a la falta de recursos y equipos. También denunció a los poderes públicos por el carácter precario e incierto de su actuación, en particular por el retraso en la distribución de la ayuda de emergencia. Por último, mostró su desconfianza en los medios de comunicación públicos y en la prensa por difundir informaciones falsas y pidió que se hiciera público periódicamente el saldo de la cuenta bancaria 101, dedicada a la solidaridad con las víctimas del terremoto, así como el saldo de las ayudas, los nombres de los donantes y el modo de distribución¹⁴.

La Asociación Tamassint y la protesta radical

La Asociación Tamassint para el Seguimiento de los Efectos del Terremoto fue la entidad que adoptó una postura más radical, contraria y crítica hacia las medidas de ayuda y socorro adoptadas por el *majzén*. La asociación Tamassint -dirigida por licenciados desempleados de la izquierda radical *Al-Qaïdien*- fue la organización que adoptó una posición más desafiante hacia el poder central a través de sus continuas movilizaciones y protestas y de sus posturas radicales en los procesos de diálogo y negociación. Farouk Al-Hijaji, uno de los miembros de la comisión fundadora de la ONG, señala en su libro *El terremoto de Alhucemas y la sociedad civil* que su constitución fue una necesidad urgente ante la ausencia de líderes autóctonos, en particular de cargos electos, y ante el tambaleante aparato estatal y su incapacidad para controlar la situación de colera vivida por la población así como ante la ausencia de un plan urgente para calmar la tensión y devolver la esperanza a la población. No hay que olvidar que desconfianza hacia los responsables de la administración era consecuencia de experiencias anteriores (terremoto en 1994, sequía en 2000, inundaciones en 2003) generando incertidumbre y miedo sobre el futuro de cualquier ayuda prestada a la comuna, afirma Al-Hijaji¹⁵.

La asociación nació de una asamblea celebrada tras una manifestación en la que participó todo el consejo municipal de Tamassint y un gran número de ciudadanos locales. La asamblea nombró a cinco personas para formar la ejecutiva, todos ellos miembros del movimiento "Graduados en paro", vinculados a la izquierda radical. Moatassim El Ghalbzouri fue nombrado coordinador de la Comisión Tamassint¹⁶. Entre los objetivos de la asociación estaba la exigencia de que el Estado asumiera la responsabilidad de proporcionar ayuda a la población y refugio a las personas sin hogar;

¹⁴ Comunicado de la Asamblea General de la Coordinadora de Entidades de 21/03/2004.

¹⁵ Entrevista realizada en Imzouren los días 24 y 30 de agosto de 2016.

¹⁶ Farouk Hajjaji, Mohamed Aberkan, Mohamed Mourabite y Salim Ghallit, Abdelmalek Al-Moussaoui y Abdelhamid Al-Yahyaoui.

también se exigía un plan de reconstrucción para la localidad. La ONG tiene su sede en la localidad del mismo nombre, que pertenece administrativamente al municipio de Imrabten, caracterizada por la falta de recursos, por unas condiciones geográficas difíciles y una de las tasas de desempleo más altas de la provincia. La vida allí es una lucha permanente contra las adversidades que amenazan la supervivencia, lo que explicaría, en parte, el carácter endurecido de su población, opuesta radicalmente a las autoridades por su mala gestión de la catástrofe.

La movilización y la protesta de los habitantes de Tamassint no cesaron tras el terremoto. El 14 de abril y el 19 de mayo de 2005 se produjeron nuevas movilizaciones contra el plan de reconstrucción, cubiertas ampliamente por los medios de comunicación nacionales e internacionales. El plan fue rechazado por la mayoría de la población, especialmente en las zonas más afectadas como Ait Kamra y Bni Abdellah. El desacuerdo con el plan se refería al diagnóstico, evaluación y valoración de los efectos del seísmo en las viviendas de las familias, así como en la ayuda oficial propuesta de 30.000 dirhams por vivienda.

El 14 de abril de 2005, se organizó una marcha de Tamassint a Ajdir con una participación de más de 9.000 personas, en la que se denunció la precaria situación en la que vivían 1.900 familias afectadas por el terremoto y su rechazo a la oferta de reconstrucción de las casas dañadas. Las autoridades respondieron enviando a las Fuerzas de Seguridad para reprimir a los manifestantes. Sin embargo, la población no se rindió ante estas amenazas y siguió rechazando todo lo relacionado con las instituciones. Los días de zoco, los comercios permanecieron cerrados, se declaró una huelga general y continuaron las protestas y manifestaciones. Los días 11 y 12 de mayo, las autoridades detuvieron y encarcelaron a tres dirigentes de la asociación Tamassint, entre ellos a su presidente, Moatassim El Ghalbzouri, tras la convocatoria de una nueva marcha el 19 de mayo desde Tamassint hasta la capital, Alhucemas. La acusación de las autoridades contra estos activistas se basaba en supuestas amenazas y coacciones a las familias afectadas para que rechazaran las ayudas oficiales¹⁷. El lema "La marcha de la rabia" expresaba el espíritu de la manifestación prevista, que consistía en recorrer a pie los 35 km hasta Alhucemas y exigir la inclusión de estas 1.900 familias entre los afectados por el plan de reconstrucción así como denunciar las detenciones y encarcelamientos de los dirigentes de la asociación Tamassint exigiendo su liberación. Ante la ira de los manifestantes, las autoridades respondieron con una violenta represión, utilizando gases lacrimógenos y munición real. Como resultado de los enfrentamientos, 40 personas fueron detenidas, decenas resultaron heridas y 22 agentes de seguridad fueron hospitalizados¹⁸. En respuesta a esta oleada de represión y detenciones, se convocaron varias manifestaciones a escala local y nacional para denunciar la violación de los derechos humanos y mostrar solidaridad con la población de Tamassint.

La solidaridad de la sociedad civil en Marruecos y de la diáspora rifeña en el extranjero (Ámsterdam, Barcelona, etc.) fue decisiva para la población de Tamassint, ya que les infundió una mayor determinación, llevándolos a convocar una huelga general a la que

¹⁷ AMDH, "Rapport de la Commission d'enquête sur les événements de Tamassint". Octubre de 2005.

¹⁸ Mustapha Mumsik (2005): "Min Mukhallafat At-Tadakhul Al-Âanif lilhukuma dhidda Masirat Al-Ghadhab fi Al-Huceima", *Risalat Al-Umma* 6345 (23/05/2005).

las fuerzas de seguridad respondieron con una ocupación generalizada en las poblaciones rebeldes de la comuna de Imrabten para neutralizar cualquier acción de protesta. En el verano de 2005, los tribunales de Nador condenaron a miembros de la asociación Tamassint y a otros activistas a penas de prisión que oscilaban entre un mes y ocho meses. Esta intensa lucha con las autoridades continuó durante todo el proceso de reconstrucción de las viviendas. La posición adoptada por la asociación la convirtió en el actor más opuesto a los planes de ayuda del Estado y, por tanto, dificultó las tareas de negociación, especialmente para el Equipo Civil, como veremos a continuación.

3.2. El polo monárquico movilizando los recursos de poder

El polo monárquico respondió rápidamente a los acontecimientos movilizándolo sus recursos de poder (el Estado, el Gobierno, la Fundación Mohammed V, las Fuerzas de Seguridad y el Ejército, los medios de comunicación...). El rey abandonó inmediatamente Rabat para dirigirse a Tánger con el fin de seguir mejor la caótica situación en Alhucemas. Se aconsejó al monarca que retrasara su visita a la región debido a la situación descontrolada y al enfado de la población; su aterrizaje en el lugar del temblor se pospuso hasta cinco días después de la catástrofe. El retraso de la visita real¹⁹ aumentó la desesperación y la cólera de la población, que esperaba con impaciencia la distribución de la ayuda. A pesar de ello, el monarca decidió desde el principio otorgar a la Fundación Mohammed V el papel principal en la gestión de la crisis humanitaria. Al mismo tiempo, Mohammed VI ordenó a las Fuerzas Armadas que ayudaran a gestionar la ayuda y a controlar la situación de anarquía en la provincia.

El liderazgo del polo monárquico recayó sobre Zoulikha Nasri, consejera del rey y directora de la Fundación Mohammed V, quien visitó la zona de la catástrofe la tarde del 24 de junio para recabar información y verificar la magnitud de la catástrofe en comparación con las evaluaciones minimizadas inicialmente. La misión de la delegación encabezada por Nasri era coordinar la gestión de la crisis con los ministros competentes del Gobierno, a saber, Mustapha Sahel (Ministerio del Interior) y Mohamed Cheikh Biadillah (Ministerio de Sanidad). Omar Moussa, presidente de la asociación Bades, declaró: "Las autoridades hicieron una evaluación falsa y errónea de las dificultades. Pensaban que el desastre y las pérdidas eran mínimos. Hubo hasta 13.000 casas destruidas cuando sólo se hablaba de unas pocas docenas. No conocían la magnitud del desastre. Al día siguiente del terremoto se hablaba de unas decenas de muertos, pero al final fueron 629" (Suárez, 2008: 27).

La catástrofe puso de manifiesto los fallos de las autoridades locales en la gestión de la crisis, al crearse un vacío de poder durante los tres días siguientes al terremoto. Esto llevó a la población a plantearse la siguiente pregunta: ¿Dónde está el Gobierno? Los medios de comunicación oficiales no ofrecieron una cobertura transparente. En las primeras declaraciones del Gobierno, el ministro de Comunicación y Portavoz del gabinete, restó importancia a las consecuencias del seísmo y anunció que, como la

¹⁹ La visita real es un recurso de poder simbólico que refuerza la legitimidad y autoridad del monarca. Esta cuestión ha sido analizada en profundidad por Bennafla y Emperador Badimon (2010).

situación estaba bajo control, no era necesario pedir ayuda internacional. Tales declaraciones provocaron una oleada de críticas de políticos, medios de comunicación y diversos agentes de la sociedad. Tras estas declaraciones, la población expresó su descontento mediante manifestaciones y protestas en la capital y en los pueblos de la provincia, que en ocasiones fueron reprimidas por el aparato de seguridad. En una segunda fase, las autoridades, a través del gobierno, cambiaron de rumbo, disipando la confusión que rodeaba a la catástrofe y apelando a la comunidad internacional en busca de ayuda humanitaria. "El *majzén* utilizó la táctica del último en saber" señala Al-Balîichi²⁰.

La Fundación Mohammed V y la misión oportuna: la movilización de los recursos del Estado

A raíz del primer discurso real pronunciado por Mohamed VI tras acceder al Trono en 1999 se creó La Fundación Mohammed V como instrumento de política pública social. En aquel discurso²¹, el Rey subrayó que las cuestiones sociales serían prioritarias en su reinado para resolver los problemas de la población desfavorecida y pobre. La misión de la Fundación es la de responder a las cuestiones estratégicas del país relacionadas con su proyecto de promover políticas sociales, como eje fundamental de su programa con el que distanciarse de la imagen autoritaria del régimen de su padre acumulando un nuevo capital social que podría constituir un importante recurso de poder para la monarquía. De ahí procede el apodo de "Rey de los pobres" con el que fue conocido durante los primeros años de reinado. La Fundación es una institución dependiente de Palacio y sin relación orgánica alguna con el Gobierno o el Parlamento. Trabaja en los ámbitos de la solidaridad y en la acción humanitaria para prestar servicios de asistencia y socorro a la población vulnerable.

Aunque la Fundación intentó monopolizar el liderazgo y la gestión de la crisis en Alhucemas y coordinar toda la ayuda humanitaria nacional e internacional que llegó a la provincia, no se cumplieron las expectativas puestas en ella. Ello se debió a una serie de razones: la magnitud de la catástrofe, el desorden y el caos sobre el terreno, la difícil orografía de la región y la falta de infraestructuras e instalaciones viarias así como la falta de experiencia de la Fundación en la gestión de ayuda humanitaria en catástrofes naturales, especialmente en un entorno tan desconocido y complejo como el Rif.

Inicialmente "el Gobierno central había dado instrucciones a las autoridades locales y a otros agentes para que centralizaran toda la ayuda en el aeropuerto y confiaran a la Fundación la tarea de distribuirla y repartirla entre las víctimas", sostiene Al-Balîichi²². Pero tanto la Fundación como el propio gobierno fueron incapaces de gestionar la crisis y se vieron desbordados por los acontecimientos. No hubo más remedio que compartir

²⁰ Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

²¹ "Discours du Trône de Sa Majesté le Roi Mohammed VI", viernes 30 de Julio 1999. Royaume du Maroc. <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-du-tr%C3%B4ne-de-sa-majest%C3%A9-le-roi-mohammed-vi> [consulta: 24 de mayo 2023]

²² Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

la gestión y establecer alianzas con las ONGs locales de la sociedad civil para llevar a cabo las tareas de distribución de la ayuda a través de las comisiones tripartitas formadas a nivel local. Las ONGs locales acudieron a los *douars* afectados para distribuir mantas, alimentos y artículos de primera necesidad. Al mismo tiempo, el gobierno puso en marcha un plan de emergencia para la provincia, denominado "Plan ORSEC" (Organización de la Respuesta de Seguridad Civil). Aunque el objetivo era abordar cuestiones relacionadas con el rescate de civiles, la sanidad y el refugio de los afectados, en realidad, según los entrevistados, ha sido ampliamente criticado por su falta de eficacia.

Un objetivo adicional de la Fundación en aquellos primeros días era preparar el terreno para la visita real a la región y ralentizar la distribución de la ayuda hasta que fuera inaugurada personalmente por el monarca, asumiendo el papel de salvador de la catástrofe. Esta parálisis fue la principal causa de indignación y protestas públicas. En este contexto, el rey optó por alojarse en el campamento Mirador²³ durante trece días a partir del 28 de febrero de 2004. La presencia y la proximidad de Mohammed VI con las víctimas fue un gran gesto de solidaridad para la élite local y la población y un punto de inflexión en las relaciones de la monarquía con el Rif, marcadas por la desconfianza desde que Hassan II cuando era príncipe heredero reprimiera la revuelta de 1958. Así, al principio de su reinado, Mohamed VI mejoró rápidamente la imagen de la monarquía en el Rif y en el resto de Marruecos gracias a sus continuos viajes al país, a su proximidad con la población y a la puesta en marcha de proyectos de desarrollo. En paralelo el gobierno era criticado por su mala gestión y sus errores en el periodo posterior al terremoto. Al final, la monarquía consiguió atribuirse el mérito de una buena intervención, mientras que el Gobierno fue responsabilizado de la tardía y limitada respuesta ante la catástrofe.

Las fuerzas de seguridad y el Ejército y la misión compleja

Las fuerzas de seguridad y el Ejército, cuya misión ha sido compleja, desempeñaron un papel clave en la intervención de la Monarquía para controlar la situación de desorden y anarquía que siguió al terremoto y ayudar a gestionar la ayuda. Las fuerzas de seguridad son los guardianes del régimen marroquí y, desde la Constitución de 2011, el rey preside el Alto Consejo de Seguridad. Según Al-Balîchi²⁴, durante el terremoto, el Ejército fue el actor más presente entre las fuerzas de seguridad, como la Gendarmería Real, la Policía Nacional y los servicios de protección. Su presencia activa en muchas partes de la provincia fue bien recibida por la población, que elogió su labor en los primeros días de la catástrofe, sobre todo antes de que interviniera para reprimir a los manifestantes. Es importante recordar que las violentas intervenciones del ejército durante las revueltas de 1958 y 1984, que causaron decenas de muertos, están grabadas en el imaginario rifeño.

²³ Ubicación panorámica con vistas al mar, en la ciudad de Alhucemas.

²⁴ Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

Las fuerzas de seguridad y el Ejército tuvieron diferentes funciones en los días posteriores al terremoto: buscar y rescatar víctimas, controlar la ayuda internacional concentrada en el aeropuerto Cherif Al-Idrissi y controlar los intentos de asalto de la población. Tras la escalada de protestas y manifestaciones en la primera semana después del terremoto, las fuerzas de seguridad intervinieron violentamente para reprimir las protestas en varias localidades de la provincia, aunque el portavoz del Gobierno negó estas intervenciones y el uso de la fuerza (Suárez, 2008: 38). Según uno de los entrevistados, las instrucciones recibidas por las fuerzas de seguridad eran principalmente intentar calmar a los indignados e intervenir sólo en situaciones de alarma.

Las acciones represivas llevadas a cabo por las diferentes fuerzas de seguridad, la policía y las fuerzas auxiliares fueron criticadas por las ONG's de defensa de los derechos humanos, la prensa independiente y los movimientos de oposición al régimen (así como por las ONG's y la población). La violenta intervención del 19 de mayo de 2005 contra la "Marcha de la Furia" tuvo una gran repercusión a escala local, nacional e internacional. La mayoría de los partidos políticos, sindicatos y ONG's locales (pro-régimen) reaccionaron en una declaración conjunta:

"condenando el uso excesivo de la fuerza y la violencia por parte de las fuerzas de seguridad implicadas, la Gendarmería Real, las fuerzas auxiliares, la protección civil, la policía nacional y los servicios secretos. Durante esta intervención se utilizaron porras, perros policía, gases lacrimógenos y un helicóptero"²⁵.

El periódico *Al-Bidaoui* calificó el suceso de muy grave y señaló que: "la demanda de reconstrucción de los manifestantes fue respondida con el aplastamiento de la tercera intifada, tras las de 1959 y 1984"²⁶. Numerosas agencias y periódicos informaron de la violenta reacción de los cuerpos armados ante una marcha que había reunido a más de 10.000 participantes, según cifras de la asociación Tamassint²⁷.

²⁵ Comunicado de las instancias políticas, sindicales, civiles y asociativas de la provincia de Alhucemas. 20/05/2005.

²⁶ Diario *Al-Bidaoui*, nº 152, 24 de mayo de 2005.

²⁷ "Comunicado de la Asociación Tamassint. Quien siembra miseria, cosecha ira", 19/04/2005. Entre los firmantes: AMDH, Unión Nacional de Comerciantes y Profesionales, Espace Syndical Démocratique d'Al-Hoceïma, Association Mémoire du Rif, coordinadora regional del Congreso Nacional Sindicalista (USFP), etc.

4. Nueva estructura de poder: ascenso y declive de la nueva élite rifeña

Desde la entronización de Mohammed VI, la monarquía ha intentado subsanar su déficit de legitimidad en el Rif y mejorar las relaciones entre el poder central y la región. Para ello, el monarca ha adoptado diversas iniciativas y medidas. Entre las iniciativas nacionales destacan la creación del Instituto Real para la Cultura Amazigh (IRCAM), la Instancia de Equidad y Reconciliación (IER), la Iniciativa Nacional para el Desarrollo Humano (INDH) y una política de regionalización. Entre las medidas concretas, el monarca optó por: 1) planes para el desarrollo económico del Norte y la reconciliación política; 2) la presencia fugaz del monarca en las ciudades del Rif, especialmente en Alhucemas durante las vacaciones de verano; y 3) la cooptación de una nueva élite rifeña (Suárez, 2015). Para Aslan (2015: 164), el régimen marroquí ha demostrado históricamente una gran capacidad para remodelarse. A veces lo consigue mediante concesiones a los movimientos sociales y otras mediante la cooptación de las élites religiosas, políticas, sociales y culturales. En este sentido, el terremoto de Alhucemas fue una oportunidad única para acelerar el proceso de cooptación e inclusión de esta nueva élite, abriéndole la puerta hacia el ascenso en el círculo del poder.

4.1. Apertura centro-periferia: una oportunidad de reposicionamiento

En el marco de la apertura del debate centro-periferia sobre la gestión de la crisis humanitaria y la reconstrucción de la provincia, el poder central realizó una ronda de encuentros con distintos actores y personalidades. Las reuniones se celebraron en la sede de la *Wilaya* de Alhucemas y fueron facilitadas por Zoulikha Nasri, en presencia de Nabil Benabdellah, ministro de Comunicaciones y portavoz del Gobierno, el *wali de la* región de Alhucemas-Taza-Taounat, así como autoridades locales y representantes de la sociedad civil.

El Polo Monárquico optó por dos objetivos en sus primeras consultas con los dirigentes provinciales. La primera consistió en implicar a los actores de la sociedad civil en la gestión de la catástrofe mediante asociaciones público-privadas, otorgando a las ONG's locales el papel de puente entre el Estado y la población (las comisiones tripartitas antes mencionadas). El segundo objetivo era explorar en profundidad la estructura de poder a nivel local y sondear los alineamientos de los líderes en la gestión de la crisis del terremoto y los planes de reconstrucción. "El momento crucial de la negociación [...] fue la reunión con Zoulikha Nasri, en la que el Estado propuso sus directrices para determinar quién estaba a favor o en contra del *majzén*", afirmó Al-Balîichi, que participó en la audiencia. En realidad, la negociación no fue tal, debido a su carácter asimétrico. La lealtad a la monarquía fue el criterio para seleccionar a la élite local.

La involucración de la Fundación en el terreno le permitió mapear e identificar los actores principales de la zona y seleccionar a la élite encargada de defender con lealtad los intereses del polo monárquico en el futuro. Su presencia buscaba también reforzar

la labor del Estado y dirigir las negociaciones compitiendo con las organizaciones de la sociedad civil implicándose cada vez más en las cuestiones políticamente delicadas del Rif. Cabe subrayar que la catástrofe desveló la incompetencia de las autoridades locales para hacerse cargo de la gestión de la crisis lo que generó un vacío de poder durante los tres días posteriores al terremoto. Tal hecho llevó a la población a preguntarse: ¿dónde está el gobierno?.

En las audiencias, las ONG's Al-Amal y Tamassint no fueron del agrado del representante del polo monárquico por su posicionamiento independiente y crítico. La Red argumentó que la sociedad civil debía desempeñar el papel de colaboradora en la gestión sin asumir responsabilidades. En su lugar, la Coordinadora se integró plenamente en el programa de intervención tripartito formado por la sociedad civil, los municipios rurales y las autoridades locales y centrales. Desde el principio, el *majzén* optó por fragmentar la sociedad civil y abortar cualquier alianza entre las entidades, en particular entre la Red Al-Amal y la Coordinadora de las entidades. Esto daría a las autoridades un margen de maniobra para reunir a actores afines en el seno de la Entidad Coordinadora, promovida como interlocutora privilegiada.

Con esta apertura centro-periferia, la Fundación consiguió implicar a representantes de la sociedad civil favorables al régimen en la resolución de cuestiones clave de la crisis: promover la negociación entre distintos actores y facciones; cooptar a sus principales figuras en una situación de "disidencia relativa" (Desrues, 2005: 412); desactivar o marginar a los actores políticamente más feroces durante el periodo posterior al terremoto; legitimar la acción del Estado y el papel arbitral del *majzén* y canalizar y administrar los fondos, ayudas y donaciones recibidos tanto del interior como del exterior para financiar los proyectos y actividades de la Fundación relacionados con el terremoto. En resumen, la Fundación sirvió para reforzar la supremacía política de la monarquía (Denouex y Gateau, 1995: 35-36).

4.2. El ascenso de la nueva élite

El visible ascenso del activista Ilyas el Omari se remonta al terremoto de 2004. El *majzén* le concedió la oportunidad de liderar el nuevo ciclo de las relaciones entre el poder central y el Rif. Se le encomendó la misión de formar un equipo para la reconstrucción de las zonas afectadas, aprovechando su red de contactos con la sociedad civil del Rif y dentro del círculo de la izquierda marroquí. Fue así como a través de Driss Benzekri, presidente de la IER, El Omari conoció a Fuad Ali Al-Himma, amigo del rey y secretario de Estado del Ministerio de Interior en ese periodo.

Tras la primera fase, centrada en operaciones de socorro y distribución de ayuda, se acometió la reconstrucción de infraestructuras y viviendas dañadas. Durante esta transición, los actores locales implicados fueron recibidos por el rey, quien les agradeció su compromiso y lealtad. La Fundación Mohamed V proporcionó vehículos todo terreno a los actores implicados en la catástrofe para facilitar su acción social sobre el terreno. Mientras que durante la primera fase la Fundación desempeñó un papel más político

que técnico, explorando la estructura de poder local y los actores susceptibles de desempeñar un papel de interlocutor con el Estado, durante la segunda fase, más delicada, el rey confió al gobierno la tarea de preparar el plan de reconstrucción, de acuerdo con las instrucciones que dio en su discurso de Ajdir en Alhucemas²⁸.

El primer ministro Driss Jettou, presentó en Alhucemas, en presencia de Nasri, un programa de emergencia para la reconstrucción de la provincia, asignando un presupuesto de 2.680 millones de dirhams²⁹. El plan tenía dos componentes. El primero, se centraba en la reconstrucción de las instituciones públicas, las infraestructuras y los proyectos de desarrollo, mientras que el segundo iba dirigido a reconstruir las viviendas dañadas. El plan se elaboró con la participación de los cargos electos de la provincia, de diversos ministerios y de representantes de la sociedad civil³⁰. La Red Al-Amal, la Coordinadora de Entidades, la Comisión de Dirigentes Sindicales 24 de Febrero y organismos políticos de la izquierda progresista de la provincia presentaron propuestas y memorandos al primer ministro. Durante este proceso, la Coordinadora, gracias a su relación privilegiada con el Estado, cooptó a varios miembros de la red Al-Amal y de la Comisión 24 de Febrero. Con el tiempo, las autoridades implicarían a otras entidades y particulares favorables al plan de reconstrucción con buena sintonía con Ilyas El Omari. Aunque la Red Al-Amal y Tamassint fueron excluidas de cualquier consulta o colaboración por su oposición al planteamiento de las autoridades, presentaron propuestas de reconstrucción, como señalan los responsables de estas organizaciones entrevistados. El diagnóstico y las estadísticas de las casas e instituciones afectadas fueron confiadas al Laboratorio Público de Ensayos y Estudios (LPEE).

La población y una parte de la sociedad civil opuesta al plan expresaron su descontento y desacuerdo con el estudio de evaluación realizado por la empresa LPEE, en el que se basó el gobierno para distribuir la ayuda a la reconstrucción entre las familias. Las familias afectadas también rechazaron categóricamente la cuantía de las ayudas ofrecidas por el Gobierno, alegando que eran insuficientes para acometer la reconstrucción. Como consecuencia, la población volvió a organizar manifestaciones y protestas en la provincia, especialmente en las localidades afectadas. ONG's y entidades locales organizaron una reunión el 4 de junio de 2004 para crear un "Foro de organizaciones políticas, civiles y sindicales para la defensa de las víctimas del terremoto de Alhucemas". El objetivo del foro era denunciar la escasa cuantía de las ayudas ofrecidas.

La presión de las ONG's y de la población obligó al Gobierno a reformular el plan y a hacer concesiones para desmovilizar a la población. La nueva propuesta del ejecutivo consistía en una subvención de 30.000 dirhams por vivienda y familia afectada. Sin embargo, la población volvió a rechazar la oferta y continuó protestando. Al mismo tiempo, las autoridades locales y los municipios de la provincia presionaron a la

²⁸ "Discours de Sa Majesté le Roi Mohammed VI à Al Hoceima", jueves 25 de marzo 2004. Royaume du Maroc. <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sa-majest%C3%A9-le-roi-mohammed-vi-%C3%A0-al-hoceima> [consulta: 24 de mayo 2023]

²⁹ Driss Jettou, Programa de emergencia para la reconstrucción de Alhucemas. Primer Ministro, 24/04/2004.

³⁰ Seminario de Tifraz Rif, 13/05/2004.

población para que se adhiriera al plan de reconstrucción y a las condiciones que conllevaba.

En medio de este embrollo, los miembros de la Coordinadora intentaron consolidar su posición mediando entre el Estado y la población para desbloquear la aplicación del plan. Para ello, pidieron al Gobierno que aumentase ligeramente el presupuesto y aceptase su propuesta: "nuestro equipo presentó el proyecto [al gobierno], (...) lo denominamos Equipo Multidisciplinar de Reasentamiento de Civiles para Alhucemas. (...) y el Estado respaldó nuestro proyecto y aumentó el presupuesto a 70 millones de dirhams", explica Aziz Ben Azzouz, de la Coordinadora³¹.

A partir de ese momento, el Gobierno encargó al "Equipo Civil" que promoviera, negociara y aplicara el plan de reconstrucción en la provincia. Este equipo estaba compuesto por Aziz Ben Azzouz (activista), Mohamed Cheikh y Mouaim Belloqui (ingenieros). El planteamiento de los miembros del equipo fue canalizar todas las ayudas públicas asignadas por las autoridades para que fueran gestionadas por el denominado Equipo Civil. A las víctimas se les dio a elegir entre unirse al proyecto del Equipo Civil, que gestionaría la reconstrucción de sus casas, o recibir una indemnización a tanto alzado para hacerlo ellas mismas. El nombramiento de los miembros del "Equipo Civil" fue recibido con un aluvión de críticas por parte de diversas partes interesadas de la provincia. "Fuad Ali Al-Himma y su gente [refiriéndose a Ilyas el Omari] hicieron la elección de quién se uniría al Equipo Civil, en contra de los deseos de todos los partidos políticos y de la sociedad civil. Al hacerlo, excluyeron a los partidos políticos y a la sociedad civil porque no compartían el enfoque de la gestión de los asuntos relacionados con el terremoto. Ali Al-Himma y los suyos se burlaron de todos y eligieron a los servidores del Estado", afirma Ahmed Al-Balīchi³².

A pesar de las dificultades encontradas sobre el terreno, el Equipo Civil comenzó a trabajar en el plan, asumiendo las competencias y recursos otorgados por el polo monárquico. El mayor reto al que se enfrentó fue convencer a la población afectada de Tamassint para que se sumara al plan. Cuando esto no fue posible, el Equipo consiguió que el presidente y otros miembros de la junta directiva de la asociación fueran cooptados y luego introducidos en la función pública de la provincia tales como Al-Hijaji y El Ghalbzouri, afirma Farid Lmrabet³³.

Tras largas negociaciones y actos de represión, el 28 de octubre de 2005 se firmó un acuerdo de reconstrucción entre representantes de las autoridades de Alhucemas, el consejo comunal de Imrabten, el Equipo Civil y la asociación Tamassint. El Equipo Civil sirvió así de instrumento para desmovilizar a la población.

³¹ Seminario de Tifraz Rif, 16/11/2004.

³² Entrevista realizada en Alhucemas los días 24 y 30 de agosto de 2016.

³³ Antiguo activista de Tamassint, y guardia de seguridad privada en la sede de Al-Wilaya en Alhucemas, entrevista realizada en Alhucemas el 30/08/2016.

Gracias al proceso de audiencias, el polo monárquico pudo crear una élite local que más tarde se incluiría en los círculos de las élites secundarias del país³⁴. En este proceso de negociación-cooperación y creación de una élite intermediaria de identidad rifeña que se situaría entre el monarca y la región, podemos citar a personalidades próximas a la Red Al-Amal (Abdelhakim Benchemmas, Abdeslam Bouteyeb, etc.), al Coordinador de las Entidades (Ilyas el Omari y Aziz Ben Azzouz) e incluso al CECODEL (Mohamed Boudra). Estas personas, a su vez, intentarán desempeñar el papel de interlocutores entre el Rif y el poder central pilotando el proceso de reconciliación a través de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER) y de la Iniciativa para la Reconciliación entre el Rif y el Estado. El terremoto fue una oportunidad para que ambas partes aceleraran ese proceso.

El ascenso y la inserción de gran parte de la élite rifeña de Alhucemas en la red del poder se logró mediante una estrategia que combinaba instituciones gubernamentales y semigubernamentales, instituciones parapúblicas, administración pública y financiación de asociaciones. En su ascenso la nueva élite rifeña, que en su mayoría eran activistas, contribuyó a la fundación del Movimiento por Todos los Demócratas (MTD) y, más tarde, a la formación del Partido de la Autenticidad y la Modernidad (PAM), liderado por Fouad Ali Al-Himma, amigo y consejero del rey. El PAM, que consiguió ser el partido más votado en la provincia de Alhucemas con 25.788 votos en las elecciones legislativas de 2009, sirvió de plataforma para el desarrollo de un regionalismo moderado dentro del sistema de élites regionales (Suárez, 2013). Posteriormente, Ilyas El Omari fue presidente de la región de Tánger-Tetuán-Alhucemas entre 2015 y 2017 y secretario general del PAM (2016-2017).

4.3. Declive en plena tensión territorial

En 2011, el movimiento 20 de Febrero surgido a raíz de la Primavera Árabe, pidió la cabeza del amigo del rey Fuad Al-Himma y Al Majidi quienes, para la población eran símbolos del autoritarismo y la corrupción. En la provincia de Alhucemas (Bni Bouyyach, Imzouren, etc.), Ilyas El Omari fue acusado de haberse enriquecido a costa de los rifeños y de haber creado una red de intereses con la élite local del PAM. En 2012, y bajo la presión de las movilizaciones en todo el país, fueron convocadas elecciones legislativas anticipadas. A pesar de que el PAM de corte liberal, anti-islamista y próximo al Palacio Real disponía de medios suficientes para ganar las elecciones, los islamistas del Partido Justicia y Desarrollo (PJD) se alzaron con la victoria.

Durante el mandato del PJD (2012-2016), el PAM se reestructuró y se preparó para las siguientes elecciones. En enero de 2016 Ilyas El Omari fue nombrado secretario general del partido. Este empezó su estrategia electoral lanzando una ofensiva contra el PJD, actuando con un triunfalismo apresurado por contar con el respaldo de Palacio Real. Sin embargo, los resultados de las elecciones celebradas en octubre de 2016 situaron al PAM en segundo lugar, detrás del PJD. Su discurso populista generó discrepancias entre

³⁴ Según la sociología del poder, la acumulación diferencial de las élites primarias no depende de otras élites para acumular poder, mientras que las élites secundarias sí dependen de las primarias para mantener su posición (Izquierdo Brichs y Kemou, 2009).

la élite política marroquí y llevo a los partidos políticos de ideología cercana al PAM a distanciarse de él abriendo camino a alianzas con el PJD. De esta manera, El Omari quedó aislado y perdió influencia entre los políticos en Rabat. En ese escenario el Palacio Real cambió de estrategia y prefirió apostar por el multimillonario Aziz Akhannouch³⁵, perteneciente al RNI, como alternativa de futuro.

El *Hirak Rif* de 2017, desencadenado tras la dramática muerte de Mohsin Fikri, aplastado por un camión de la basura el 28 de octubre de 2016 en Alhucemas ciudad, puso a los manifestantes en confrontación directa con la monarquía. Las protestas pusieron de manifiesto la incapacidad de los partidos políticos para liderar a las masas, mediar entre los manifestantes y el Estado y contribuir a aliviar las tensiones sociales. Esta ausencia de mediación política y social dio lugar a un enfrentamiento directo y discusión en el espacio público entre la autoridad pública representada por el gobernador de la región de Alhucemas y Nasser Zefzafi, el líder del movimiento rifeño. De hecho, ningún partido de la región fue capaz de mediar o representar las aspiraciones de la población local. Para Jamal Mouna, activista de Al-Hirak de 2017 exiliado en España:

"El rey es el hombre más importante del país. Por eso le planteamos nuestras reivindicaciones enseguida, pero no asumió su responsabilidad. Envío a los partidos políticos [en su lugar], pero nuestra postura era clara. Desconfiábamos de esos partidos y no queríamos trabajar con ellos. Al final se cumplió lo que pensábamos que iba a reaccionar el Estado. El Estado no quiere que exijamos nuestros derechos, sino que obedecemos"³⁶.

Esta situación llevó al rey Mohammed VI a criticar directamente a los partidos políticos en el Discurso del Trono de 2017:

"Los acontecimientos, que se produjeron en algunas regiones [*Hirak Rif* 2017], revelaron, por desgracia, una irresponsabilidad sin precedentes (...) la situación se les fue de las manos hasta tal punto que los diferentes actores se culparon unos a otros. Al imponerse cálculos políticos ajenos, se eclipsó la noción de patria y se abusó de los intereses de los ciudadanos"³⁷.

La naturaleza local de reivindicaciones del Hirak y los "poderes generalizados" atribuidos a los Consejos regionales electos hicieron que la región de Tetuán-Alhucemas, presidida por Ilyas El Omari, fuera considerada por el movimiento como su interlocutor. Sin

³⁵ Según las estimaciones de la revista Forbes, Akhannouch cuenta con un patrimonio neto de 2.000 millones de dólares, en gran parte gracias a su participación en el Grupo Akwa con sede en Casablanca. Es también una figura importante de la industria del petróleo y el gas en Marruecos. Tiene participaciones en Afriquia Gas, que cotiza en bolsa, y en Maghreb Oxygene, así como en otras empresas y proyectos. <https://forbes.es/forbes-ricos/116661/quien-es-aziz-akhannouch-el-multimillonario-elegido-para-ser-el-proximo-primer-ministro-de-marruecos/> [consulta: 21 de mayo de 2023].

³⁶ "Five Years of Riffian Protests: We See No Difference", Carnegie Endowment for International Peace. Ellen Debackere & Yassin Akouh, Noviembre, 2021. <https://www.carnegieendowment.org/es/5-years-of-riffian-protests-we-see-no-difference> [consulta: 21 de mayo de 2023].

³⁷ Discurso del Rey Mohamed VI con motivo del 18º aniversario de su acceso al Trono, 29/7/2017. <https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-royal-loccasion-de-la-fete-du-trone-0> [consulta: 21 de mayo de 2023].

embargo, la falta de transferencias efectivas y el solapamiento de funciones con las del Ministerio del Interior, proporcionaron la excusa para que el ministro de Interior Abdeluafi Laftit, originario del Rif, asumiera la interlocución desde el inicio de las protestas. Laftit y el poder central se beneficiaron de las reticencias del Consejo de la región y de la posición de El Omari fluctuante entre el apoyo a las reivindicaciones del movimiento y el deseo de beneficiarse de sus ventajas. Desde el inicio del Hirak El Omari centró la mayoría de sus declaraciones en culpar al gobierno de incumplir sus obligaciones expresando su descontento con muchas de sus intervenciones en materia de seguridad pidiendo una investigación sobre el retraso en la finalización de muchos proyectos lanzados en la región.

El declive prematuro de la nueva élite rifeña derivó de su doble fracaso, tanto en su papel de intermediaria entre el Estado³⁸ y el Rif, como en la dirección y gestión de la región y de la provincia de Alhucemas -su cuna-. Su declive también se debió a la persistencia de problemas fundamentales como la falta de desarrollo económico, la escasez de inversiones e infraestructuras, el elevado desempleo, la corrupción, etc. La región carece de instalaciones básicas, como hospitales y universidades, y vive semi aislada debido a la ausencia de una red de carreteras que comunique el Rif con el resto del país. Aunque la mayoría de los observadores, como Fatima-Zohra El Malki³⁹, afirman que aunque los factores determinantes de las movilizaciones populares del *Hirak As-Shaâbi* de 2017 se originaron en el Rif, estas van más allá del regionalismo y afectan a todo el tejido social de una nación sumida en la desesperación social y económica. Además, estas protestas frecuentes en Alhucemas y en otras ciudades del país coincidieron con una parálisis política de seis meses, pues influyentes asesores del rey Mohammed VI se habían opuesto a la designación de Abdelilah Benkirane, ex primer ministro y líder del Partido Justicia y Desarrollo, para formar un nuevo gobierno tras las elecciones de octubre de 2016. En su lugar, Benkirane fue sustituido posteriormente por Saad Eddine Al-Othmani, quien formó un gobierno de unidad con los partidos RNI, PPS, la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), El Movimiento Popular (MP), y la Unión Constitucional (UC).

La fuerte apuesta de la monarquía por la nueva élite rifeña ha dado resultados decepcionantes, debido a la mala gestión de la región y de la provincia de Alhucemas por parte de El Omari y a la incapacidad de la nueva élite para establecer una verdadera reconciliación entre la monarquía y el Rif, tras las sucesivas movilizaciones en la región en 2004, 2011, 2013, 2016 y 2017. Como consecuencia, el 7 agosto de 2017, El Omari se vio obligado a abandonar la escena política y a dimitir del cargo de secretario general del PAM, tras lo cual, en septiembre, renunció a la presidencia de la región de Tánger-Tetuán-Alhucemas⁴⁰. Inmediatamente, el círculo pro-Ilyas rifeño en el PAM, liderado por

³⁸ "El Omari, Benchammas y Ben Azzoouz, los mediadores implicados en el fracaso de la "reconciliación" entre el Estado y el Rif", *Al-Ousboue As-Sahafi*, Said Ar-Raihani. Disponible en <http://www.alousboue.com/36502/> [consulta : 20 de julio de 2017].

³⁹ "Morocco's Hirak Movement: The People Versus the Makhzen", *Jadaliyya*, 2 de junio de 2017 [consulta : 25 de mayo de 2023].

<https://www.jadaliyya.com/Details/34330/Morocco%60s-Hirak-Movement-The-People-Versus-the-Makhzen>

⁴⁰ "Totalement isolé, Ilyas El Omari finit par démissionner", *Hespress*, 28 septiembre de 2019, disponible en <https://fr.hespress.com/97850-totalement-isole-ilyas-el-omari-finit-par-demissionner.html> [consulta : 23 de mayo de 2023].

Hakim Benchammas, Aziz Ben Azzouz y Mohammed Al-Hammouti, perdió peso y algunos de sus miembros decidieron también retirarse de la política y permanecer fuera de los focos por casos de corrupción⁴¹. Otros simplemente abandonaron el partido y buscaron nuevos horizontes políticos. Al abandonar la política, El Omari continuó gestionando el grupo de empresas de su negocio y la riqueza acumulada a través de sus relaciones con los Emiratos Árabes, los traficantes de droga y el negocio inmobiliario en Marruecos y España⁴².

En 2016 y 2017, los nuevos líderes Nasser Zefzafi, Ahamqij y Al-Majjaoui y otros dirigentes del *Hirak Sahaâbi*, mermaron la credibilidad restante depositada en la nueva élite rifeña pro-Rabat, y trataron de recuperar la confianza de la población rifeña al confrontarse con el poder central para reivindicar un desarrollo social y económico real del Rif. Zefzafi se convirtió en la personificación de las aspiraciones y los miedos de los rifeños. Su discurso constituye una mezcla de referencias identitarias, religiosas, liberales y humanitarias, marcada por alusiones frecuentes al legado de Abdelkrim al-Khattabi. El joven líder representa a toda una masa humana descontenta, formada por jóvenes sin sentido de identidad social, acentuada por la falta de empleo y la precariedad del trabajo, y sin participación del juego político por las prácticas partidistas impuestas por la monarquía en el país.

La estrategia de cooptación de los jóvenes rifeños fracasó. A pesar de la magnitud de las tentaciones ofrecidas en términos de dinero y puestos de trabajo, los líderes del Hirak no buscaron ganancias políticas dentro del sistema y mantuvieron su negativa a buscar el perdón real después de su encarcelamiento en 2017. Muchos fueron condenados a 20 años de prisión. Estas largas condenas fueron ratificadas por el tribunal de apelación en abril 2019. Pese a las numerosas iniciativas y manifestaciones que exigieron la liberación de los presos políticos, el poder central rechazó la concesión de la amnistía o la reducción de las condenas (O'Driscoll et al, 2020). Además, el régimen impulsó una campaña en los portales populares de noticias en línea y a través de las redes sociales destinada a deslegitimar y difamar a los líderes del Hirak, debido a su gran popularidad como figuras públicas influyentes en el Rif (Mekouar, 2018).

Paradójicamente, unos jóvenes -“los hermanos Azaitar”, de padres rifeños emigrados a Alemania en los años setenta-, han creado un contrapoder en el Palacio Real, debido a su influencia sobre el monarca. La íntima amistad y relación de Abubaker con Mohamed VI está levantando muchos recelos en el círculo del consejero real y amigo Fuad Al-Himma⁴³. El futuro dirá si esta nueva relación personal entre “los hermanos Azaitar” y el monarca tendrá implicaciones sobre las relaciones entre el Palacio y la región del Rif.

5. Conclusión

⁴¹ صراع المواقع يفضح الملايير المفقودة في حزب الأصالة والمعاصرة، 8 de marzo de 2019 [consulta : 23 de mayo de 2023]. <https://www.alousboue.ma/47222/>

⁴² Nina Kozlowski (2021): “Maroc: le retour «surprise» d'Ilyas El Omari”, *Jeune Afrique*, 1/5/2021, disponible en <https://www.jeuneafrique.com/1162110/politique/maroc-le-retour-surprise-dilyas-el-omari/>. [consulta : 21 de mayo de 2023].

⁴³ “The mystery of Morocco’s missing King”, *The Economist*, Nicolas Pelham. 14 de abril 2023.

Como veíamos, la crisis humanitaria de 2004 en Alhucemas fue un punto de inflexión en las relaciones entre el Rif y el poder central en el reinado de Mohamed VI. Este trágico evento brindó una oportunidad única a los distintos actores para reposicionarse en la estructura de poder, así como también para potenciar sus capacidades y recursos. Los actores principales implicados reaccionaron con estrategias de movilización diversas. A raíz de este episodio emergieron nuevos actores de la sociedad civil en la región, añadiendo la formación de una nueva élite rifeña estrechamente vinculada a las instituciones destacadas del Estado.

La marginación histórica del Estado y su enfrentamiento con el Rif han sido elementos clave para los actores locales a la hora de movilizarse y protestar contra la mala gestión de la crisis humanitaria. En este sentido, la politización de la identidad amazigh-rifeña proporcionó la base para la movilización y las protestas. La población y las élites locales tuvieron tipos diferentes de movilización, con características y desarrollos diversos, y con distintos niveles de negociación que oscilaron entre la flexibilidad y el radicalismo. La población expresó su indignación y enfado con las autoridades por la falta de una respuesta rápida y de planes de emergencia. La rabia fue un factor psicológico determinante en la aleatoriedad de la movilización. Los actores sociales más activos dentro de la élite local fueron la Red Al-Amal, la Coordinadora de las Entidades y la Asociación Tamassint, con un rol movilizador influyente en el curso de los acontecimientos después del terremoto. Los partidos políticos, por el contrario, tuvieron un papel secundario y fragmentado.

El régimen marroquí combinó el uso de la represión con la negociación con algunos actores de la sociedad civil. La respuesta del régimen a las demandas de los actores locales condujo a una estrategia de reposicionamiento en el Rif mediante la inclusión de una nueva élite rifeña en el círculo del poder como fuerza intermediaria entre el Rif y el Estado. Las movilizaciones del espacio rural fueron más intensas que las urbanas, lo que llevó a que los pueblos, especialmente en la localidad de Tamassint, sufrieran la represión más violenta por parte de las fuerzas de seguridad y del Ejército.

El polo monárquico aprovechó esta oportunidad de crisis para reinsertarse con fuerza en el Rif a través de políticas de desarrollo en el norte y la cooptación de los sectores de oposición de la izquierda. Históricamente, el régimen marroquí ha demostrado una gran capacidad para remodelarse. A veces lo consigue mediante concesiones a los movimientos sociales; otras, mediante la cooptación de las élites religiosas, políticas, sociales y culturales. La monarquía ha intentado subsanar su déficit de legitimidad en el Rif y mejorar las relaciones entre el poder central y la región.

El declive prematuro de la nueva élite rifeña derivó de su doble fracaso, tanto en el papel como intermediario entre el Estado y el Rif, como en la dirección y gestión de la región y de la provincia de Alhucemas. Otras causas de las movilizaciones en la región apuntan a la persistencia de la falta de desarrollo económico, las tasas elevadas de desempleo, la corrupción, etc. El Chaquir⁴⁴ señala también como causa adicional del debilitamiento

⁴⁴ Diario *Hespress*, Mohamed Chaquir. عوائق تشكل النخبة السياسية بمنطقة الريف. 11.diciembre 2017

de la élite rifeña el temor del régimen a la élite rural rifeña y su tendencia rebelde, encarnada en la personalidad de Ilyas El Omari. Ascendida a partir del terremoto de Alhucemas, esta revela dos hitos en su declive gradual: el primero al estallar el Movimiento 20 de Febrero en 2011 y el segundo, al fracasar en las elecciones legislativas del 2016, que dejan al PAM como segunda fuerza, y el estallido del *Hirak Shaâbi* ese mismo año.

Como podemos observar, la perspectiva de *longue durée* permite entender mejor las relaciones centro-periferia y ayuda a determinar los puntos de inflexión y las dinámicas de cambio entre el Rif y Palacio. Esta perspectiva permite también profundizar sobre el origen del ascenso de la elite activista en la nueva estructura de poder observando cómo se gesta gradualmente su declive y fragmentación tras el estallido de las protestas sociales de 2016-2017.

Bibliografía

AARAB, Rachid (2011): “La Gobernanza de Mohamed VI: Transición democrática o transición de la corona”, Tesina de Master MURISD, Departament de Dret Públic i de Ciències Històrico-jurídiques, Barcelona, UAB.

AARAB, Rachid (2018): “Alhucemas 2004: El terremoto es natural y la marginalización es política”, en FELIU L., MATEO, J.L., IZQUIERDO F., (eds.): *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 363-384.

AARAB, Rachid (2022): “Rif Public Protest Against Makhzen’s Territorial Policy in Morocco”, en Felio L., Mateo, J.L., Izquierdo F., Ribas-Mateos N., (eds.): *Social Mobilisation in Morocco: Lessons Learned for a Historically-Informed Activism*, Ibidem Press, pp. 287-298.

Al-HIJAJI, Farouk (2012): “*Zilzal al-Hoceima wa Al-Mujtama’a Al-Madani*” (El terremoto de Alhucemas y la sociedad civil), Tánger, Publications Wamda.

ASLAN, Senem (2015): *Nation Building in Turkey and Morocco: Governing Kurdish and Berber Dissent*, New York, Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107294387>

BENNAFLA Karine y EMPERADOR BADIMON Montserrat (2010): “Le “Maroc inutile” redécouvert par l'action publique: les cas de Sidi Ifni et Bouarfa”, *Politique africaine*, Vol. 4, n° 120, pp. 67-86. DOI: <https://doi.org/10.3917/polaf.120.0067>

<https://www.hespress.com/%D8%B4%D9%82%D9%8A%D8%B1-%D9%8A%D9%85%D8%B3%D9%83-%D8%A8%D8%AE%D9%8A%D9%88%D8%B7-%D8%B9%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%82-%D8%AA%D8%B4%D9%83%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AE%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A-397614.html> [consulta: 21 de mayo de 2023].

BRAUDEL, F. (1958): “Histoire et sciences sociales: la longue durée”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 13, nº 4, pp. 725-753. DOI: <https://doi.org/10.3406/ahess.1958.2781>

DENOEUX, Guilain y GATEUA, Laurent (1995): “L’essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté?”, *Monde Arabe: Maghreb Machrek*, nº 150, pp. 19-39. DOI: <https://doi.org/10.3917/machr1.150.0019>

DESRUES, Thierry (2005): “La sociedad civil marroquí: indicador de cambio y modernización del autoritarismo marroquí”, *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, nº 22, pp. 393–424.

FELIU, Laura (2011): “Equidad y Reconciliación: la experiencia marroquí de revisión del pasado”, en DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (eds.): *Mohamed VI. Política y cambio Social en Marruecos*, Córdoba, Almuzara, pp. 211-235.

IZQUIERDO BRICHS, Ferran y KEMOU, Athina (2009): “La sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo”, en IZQUIERDO BRICHS, Ferran (ed.): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, Barcelona, CIDOB/Bellaterra, pp. 17-60.

MEKOUAR, M. (2018): *Beyond the Model Reform Image: Morocco's Politics of Elite Co-Optation*, GIGA Focus, nº 3, disponible en [https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/57967/ssoar-2018-mekouar-Beyond the Model Reform Image.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2018-mekouar-Beyond the Model Reform Image.pdf](https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/57967/ssoar-2018-mekouar-Beyond%20the%20Model%20Reform%20Image.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2018-mekouar-Beyond%20the%20Model%20Reform%20Image.pdf) [consulta: 21 de mayo de 2023].

NACIRI, Mohamed (1999): “Territoire: contrôler ou développer, le dilemme du pouvoir depuis un siècle”, *Monde arabe, Maghreb Machrek*, nº 164, pp.8-35. DOI: <https://doi.org/10.3917/machr1.164.0009>

O’DRISCOLL, Dylan, et al (2020): “Protest and state–society relations in the Middle East and North Africa”, *Policy paper*, nº 56, octubre, SIPRI.

SUÁREZ COLLADO, Angela (2008): *El terremoto que cambió el destino de Alhucemas: de la crisis humana al desenclave y desarrollo del Rif*, Tesina DEA, Universidad Autónoma de Madrid.

SUÁREZ COLLADO, Angela (2009): “La inesperada desbalcanización de la vida política. Elecciones comunales en la ciudad de Alhucemas”, OPEMAM, disponible en <http://www.opemam.org> [acceso: 3 de julio 2017].

SUÁREZ COLLADO, Angela (2011): “El regreso de la monarquía al norte de Marruecos. Una década de desarrollo económico en una reconciliación política inacabada”, en DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (eds.): *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, Córdoba, Almuzara, pp. 115-135.

SUÁREZ COLLADO, Angela, (2013): *El movimiento amazigh en el Rif: identidad, cultura y política en las provincias de Nador y Alhucemas*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

SUÁREZ-COLLADO, Angela, (2015): "Territorial Stress in Morocco: From Democratic to Autonomist Demands in Popular Protests in the Rif", *Mediterranean Politics*, Vol. 20, nº 2, pp. 217- 234. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629395.2015.1033908>

ONUDD (2005): "Maroc. Enquête sur le cannabis 2004", Office des Nations Unies Contre la Drogue et la Criminalité, disponible en http://www.unodc.org/pdf/research/Morocco_survey_2004.pdf [acceso: 10 de junio 2017].



Le Mouvement du 20 février au Rif. Mémoire de violence et réconciliation politique

The February 20 Movement in the Rif. Memory of violence and political reconciliation

Badiha NAHHASS

Université Mohammed V de Rabat

badihanahhass@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7934-1833>

Zakaria RHANI

Université Mohammed V de Rabat

zrhani@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1357-7285>

Reçu. 9/1/2023. Accepté. 18/5/2023

Pour citer cet article : Badiha NAHHASS (2023) : « Le Mouvement du 20 février au Rif. Mémoire de violence et réconciliation politique » dans *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 124-148.

Pour accéder à cet article : <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.005>

Résumé

Le mouvement du 20 février (M20F), survenu en 2011, est la version marocaine de ce qu'a été nommé par les observateurs « Printemps arabe ». Le M20F a connu des articulations différentes d'une région à l'autre. Des spécificités qui sont surtout liées aux particularités



politico-historiques et socioéconomiques. Cet article propose d'analyser les dynamiques protestataires dans la région du Rif, Al Hoceima en particulier. Nous arguons que ces dynamiques, tout en s'inscrivant en continuité avec le mouvement M20F global, présentent des spécificités liées à l'histoire de cette région, notamment des rapports singuliers à l'histoire des mouvements de protestation postindépendance, marqués par la violence, et leurs mémoires incorporées.

Mots clé : Mouvement du 20 février (M20F), Rif (Al Hoceima), violence, mémoire, réconciliation

Abstract

The February 20 Movement (M20F), which occurred in 2011, is the Moroccan version of the so-called "Arab Spring". The M20F has been articulated differently from one region to another due to political, historical and socio-economic particularities. This article examines the protest dynamics in the Rif region, Al Hoceima in particular. We argue that these dynamics, while being in continuity with the global social movement M20F, present some specificities linked to the history of the region: in particular the history of the post-independence protest movements, marked by political violence, and their embodied memories.

Keywords: February 20th Movement (M20F), Rif (Al Hoceima), violence, memory, reconciliation.

Introduction

L'année 2011 a sans doute marqué l'histoire politique récente du Monde arabe. Des jeunes, suite à l'immolation, le 17 décembre 2010, de Bouazizi à Sidi Bouzid (Tunisie), ont pu investir les rues puis les réseaux sociaux, les espaces virtuels, demandant des changements radicaux au niveau sociopolitique. Cette occupation des espaces publics, réels et virtuels, était assez spectaculaire dans son ampleur, son action et dans l'intensité et la radicalité de ses positions et ses slogans. Surtout que face à des régimes autoritaires et répressifs, les populations ont appris à se prémunir contre l'arbitraire en falsifiant ce que Timur Kuran (1995) appelle leurs préférences, n'affichant en public aucun comportement et aucun discours susceptibles de révéler des aspirations sociopolitiques, et donnant ainsi l'impression d'une stabilité trompeuse – souvent saluée par les anciennes puissances coloniales – lesquelles mobilisent souvent des alibis idéologiques, tels que le

radicalisme religieux et le terrorisme pour soutenir des régimes autoritaires et répressifs¹. Les mouvements de protestations qui se sont propagés partout dans la région – seuls quelques pays arabes ont été épargnés – ont ainsi confronté l'Occident à sa volonté politique de défendre les principes de la justice et de la démocratie. En effet, si les dynamiques et les discours protestataires ont certes varié d'un pays à l'autre – surtout selon la nature politique des régimes en place et des conditions socioéconomiques – l'appel à la justice, la dignité et la liberté était une constante, traduisant un désir global pour un véritable changement politique.

Le dimanche 20 février 2011 marque la date des premières manifestations au Maroc – d'où le nom Mouvement du 20 février (M20F). Plus de 50 villes et villages ont vécu au rythme de manifestations suite à l'appel à manifester qui avait été lancé sur les réseaux sociaux par des jeunes, dont certains sont sans affiliation politique et non connus des cercles militants marocains². Ce qui a fait dire à certains observateurs que le M20F est essentiellement un mouvement de jeunes « dépolitisés », de nouveaux entrants, et un mouvement qui dépasse les clivages idéologiques (Bennani-Chraïbi et Jeghlaly, 2012). En fait, l'émergence du M20F au Maroc illustre une tension palpable entre deux perspectives. Celle des acteurs – surtout ceux qui ont été à un moment de leur histoire attachés à des organisations politiques ou associatives – qui inscrivent le M20F dans la lignée d'un activisme de longue date. Celle d'autres acteurs – essentiellement des jeunes indépendants – qui considèrent les soulèvements tunisien et égyptien comme les matrices premières du printemps arabe. Autrement dit, si pour les premiers il est très important d'inscrire le M20F dans une histoire de militantisme plus ancienne – voire y voir la conséquence logique d'une telle histoire –, pour les seconds le M20F est une histoire-à-part qui prend forme avec et dans les soulèvements arabes, à partir de décembre 2010. Pour eux, le véritable militantisme se fait sur le terrain, et non dans des formations politiques bien structurées, soulevant ainsi la question de la pertinence ou l'impertinence des formations politiques pour amorcer des réformes politiques sérieuses – pour ne pas dire radicales (Maghraoui, 2011, 2019 ; Rhani, 2018a).

Cela dit, le M20F cristallise et exacerbe sans doute les efforts de mouvements de contestations de longue date, focalisés sur des questions d'ordre sociétal et politique bien spécifiques : mouvements d'étudiants, de chômeurs, syndicaux, féministes, les droits de

¹ Rendant visite, le 28 avril 2008, à l'ancien président tunisien, Zine El Abidine Ben Ali, Nicolas Sarkozy suggérait qu'il fallait opter entre un dictateur ami et « un régime du type taliban au nord de l'Afrique ». De même, après les soulèvements en Tunisie, les autorités françaises ont tardé à prendre une position claire, escomptant un dénouement qui favoriserait le statut quo. Voir surtout le numéro de *Manière de voir*, « Comprendre le réveil arabe », coordonné par Alain Gresh, n° 117, juin-juillet, 2011.

² La documentation des différentes marches du M20F a été faite principalement à partir des blogs suivants : larbi.org ; <http://www.mamfakinch.com> ; http://20fevalhoceima.blogspot.com/2011/08/20_23.html; <http://bouayach-comite.blogspot.com/>. Ainsi qu'à partir des sites électroniques locaux comme <https://www.ariffino.net/> et <https://www.asdaerif.net/> ou <https://www.youtube.com/channel/UC-rQ4Oe1S2kly6Rwo98xb5Q>

Les deux premiers blogs ont été consultés pendant l'action du mouvement et enregistrés par l'un des co-auteurs. Ils sont depuis inactifs.

liberté, minorités, victimes des violences politiques. En effet, le M20F a émergé dans un contexte national où la scène politique instituée a été caractérisée par la montée en puissance des partis à référents islamiques (élections et présence au parlement), la création du Parti authenticité et modernité (PAM) par des personnes proches du Palais – pour contrecarrer justement la montée des premiers –, un taux « record » d’absentéisme aux élections législatives de 2007 (le taux de participation était de 37%)³ et un temps social rythmé, depuis le milieu des années 2000, par des mobilisations sociales sectorielles et régionales : diplômés chômeurs, coordinations contre la cherté de la vie, femmes soulaliyates, des mobilisations sociales de la « marge » à Sidi Ifni en 2005 et 2008, à Sefrou en 2007 et à Bouarfa en 2005. Si bien que certaines analyses insistent sur le fait que le Mouvement de protestation marocain s’inscrit dans le prolongement de l’histoire de l’action protestataire sociale et politique (Fernández Molina, 2011 ; Hibou, 2011 ; Baylocq et Granci, 2012 ; Bennani-Chraïbi et Jekhllaly, 2012 ; Ameziane, 2015 ; Rhani, 2018a).

Malgré la divergence des perceptions sur la naissance du mouvement et ses objectifs, dans les faits, le M20F a rassemblé différentes tendances et sensibilités idéologiques et politiques, parfois contradictoires (la gauche radicale, le mouvement islamique d’Al-’Adl wa-l-ihsan, le mouvement amazigh, ATTAC), comme il a bénéficié des ressources, de savoir-faire et de l’expertise des militants engagés au sein des partis politiques et dans le monde associatif (Fernández Molina, 2011). De même, certaines revendications majeures ont constitué des horizons de convergence. De manière générale, les revendications du M20F sont de nature socio-économique et politique qu’on peut résumer en deux grands thèmes liés l’un à l’autre : 1) séparer l’économique du politique; 2) séparer le politique du religieux⁴. Dès la première marche, les manifestants ont pointé ces formes d’association comme source de corruption politique et économique. Ainsi, les revendications et les indignations du genre « Non à l’association entre pouvoir et richesse ! » ou encore « Soit le pouvoir, soit la richesse ! » ont-elles été scandées et écrites sur des pancartes et banderoles, ciblant parfois directement le holding royal et ses prolongements économiques. De même, l’article 19 de la Constitution – qui consacrait la fusion du politique et du religieux – était particulièrement dénoncé par les manifestants⁵ : « *Al-fasl 19, game over* » ; « Aujourd’hui le 20 février, à bas l’article 19 ». En ciblant l’article 19, ce sont les fondements sacrés de la légitimité politique et leur répercussion sur les rapports sociaux et politiques qui étaient visés, comme on pouvait le lire sur d’autres pancartes et

³ Voir Salgon (2008) et Taфра (2016).

⁴ Même si la séparation du politique et du religieux ne figure pas dans la plateforme des revendications, les entretiens avec les acteurs et les slogans scandés lors des marches insistent sur cette séparation. Pour plus, voir Rhani (2018a).

⁵ Selon l’article 19 de la Constitution de 1996 révisée suite au mouvement de protestation de 2011, le roi est *Amîr al-mouminîn*, le Commandeur des Croyants. Il est donc à la fois un amîr, chef politique, et un imâm, chef religieux. Les termes et les modes de transmission sont précisés par d’autres articles de la Constitution, surtout 23 et 29 qui réitéraient la sacralité de la personne du roi et consacraient ses pouvoirs absolus.

banderoles agitées par les manifestants : « Pas de place à la sacralité en politique » ; « Pas de sujets. Pas de sacralité. C'est notre peuple qui choisit ses politiques » (Rhani, 2018a).

Cela étant, ces revendications prennent des articulations et des accents variés selon les régions et leurs spécificités socioéconomiques et historico-politiques. Beaucoup d'études ont davantage focalisé sur le M20F dans une perspective macro et générale et/ou sur les coordinations des grandes villes (notamment Casablanca et Rabat) (Bennani-Chraïbi et Jeghlaly, 2012 ; Rhani 2018a), sur l'archéologie militante du M20F (Ameziane, 2015), sur les parcours des militants (Baylocq et Granci, 2012), sur les processus politico-religieux au niveau national (Rhani, 2018a), sur les retombées et impacts du mouvement sur la vie politique et sur la participation des jeunes à la scène politique instituée (Desrues, 2012 ; Desrues et Kirhlani, 2013), sur les dynamiques de genre et les rapports aux associations féministes (Borrilo, 2012), sur le rôle du Mouvement dans la déconstruction des pratiques et des discours politiques en œuvre (Hoffman et Köning, 2013), ainsi que sur les articulations entre le Mouvement et la société civile, notamment les associations des droits humains (González Riera, 2011). Cependant, les articulations locales et micro du M20F ont suscité moins d'intérêts, à l'exception de quelques études bien situées⁶.

Cet article cherche justement à analyser comment le mouvement s'est déployé dans une région qui ne cesse de revendiquer une certaine spécificité et une trajectoire historique et identitaire particulière : le Rif. Nous proposons d'examiner les dynamiques protestataires particulières à Al Hoceima et sa région. Nous défendons que ces dynamiques, qui certes s'inscrivent en continuité avec le mouvement global de protestation, sont marquées par les spécificités sociopolitiques de la région, à savoir : des rapports singuliers à l'histoire des mouvements de protestation après l'indépendance marqués par la violence, en particulier les soulèvements de 1958-59 et de 1983-84, ainsi que les mémoires qui les incarnent encore aujourd'hui et qui ont fortement marqué les rapports avec l'État postcolonial. La mort de cinq jeunes, brûlés dans une succursale bancaire à Al Hoceima, le jour même des manifestations du 20 février, a accentué le sentiment de ces singularités mnémohistoriques et politiques de la région et a fait surgir la question de la réconciliation politique lancée par l'Instance équité et réconciliation (IER) dans les années 2000 pour réparer les torts du passé. Comment expliquer cette persistance de la mémoire de la violence, comme une plaie béante qui s'attise à chaque événement douloureux vécu par les populations locales ? Comment persiste-t-elle malgré une politique de réconciliation lancée au début des années 2000 pour réparer les crimes du passé et assurer une transition sociopolitique ? Ce sentiment de permanence, c'est-à-dire la résurgence d'une mémoire non apaisée du passé dans le présent, n'est-il pas en soi le signe d'un échec de cette politique, l'échec de réconcilier les victimes avec l'histoire et ses mémoires ? D'autant plus que le recours de l'État et ses appareils, lors des manifestations du M20F à Al Hoceima, à certaines pratiques d'antan – violence et traitements cruels et dégradants – contribuent sans doute à attiser davantage cette mémoire et ses séquelles. Peut-on, en somme, considérer les actions et les discours du M20F comme une lutte pour la

⁶ Voir notamment Desrues et Kirhlani (2013); Bergh et Rossi-Doria (2015).

reconnaissance – reconnaissance, d’une part, de ces particularités mnémo-historiques et donc des injustices subies ; reconnaissance, d’autre part, des Rifains en tant que sujets politiques dignes et libres ?

La méthode suivie s’inspire surtout d’une ethnographie numérique (Hine, 2000 ; Postill, 2011 ; Boëx, 2018 ; Rhani et al., 2022). Cette méthode implique des observations et des descriptions d’un ensemble de faits, d’événements et de discours, y compris les marches de protestations et des rencontres, qui ont été enregistrés sur les réseaux sociaux, postés sur les blogs et sur les pages Facebook ou publiés par les médias électroniques locaux, nationaux et internationaux. Notre méthode s’appuie également sur une analyse documentaire, notamment des rapports et des écrits sur le Mouvement à Al Hoceima et ses régions.

Avant le M20F à Al Hoceima : les raisons d’une contestation qui continue

Les protestations de 2011 ont présenté le Rif comme un territoire marginal par excellence qui exige une reconnaissance. La lutte pour la reconnaissance constitue, selon Honneth (2000, 2006)⁷, le cœur de la question sociale et des principes normatifs auxquels les acteurs sociaux se réfèrent pour une pratique émancipatrice pouvant potentiellement se réaliser dans des mouvements sociaux. L’absence de cette reconnaissance engendre le sentiment de subir un mépris social qui s’accompagne de sentiment d’être menacé dans son intégrité et provoque chez les acteurs concernés des réactions qui accompagnent les sentiments de mépris, dont la colère et l’indignation. Autrement dit, le mouvement social se présente comme l’articulation de ressentiments face au tord et aux injustices sociales, vécues comme des atteintes aux conditions de réalisation de soi.

Les slogans principaux du M20F – et de tous les mouvements de la région de l’Afrique du Nord – se rapportent justement à la justice sociale (*‘adâla*), à la dignité (*karâma*) et à la liberté (notamment la liberté de réalisation de soi) et dénoncent toutes les formes de mépris désigné par le terme très parlant *hogra*. Le mot fait référence aux sentiments d’humiliation, de mépris, d’injustice et d’abus de pouvoir. Il incarne ce faisant un mécontentement populaire et une contestation, collective et individuelle, contre la violence, le mépris et toutes les formes de marginalisation subis au quotidien (McDougall, 2017 ; Rhani et al., 2022). Le mot prend une connotation encore plus prononcée dans la région du Rif, compte tenu de sa longue histoire de violence et de marginalisation (Rhani et al., 2022).

⁷ Voir aussi Fraser et Honneth (2003).

Les protestations qui s'étaient déclenchées après le tremblement de terre qui, dans la nuit du 24 février 2004 à Al Hoceima et dans les environs, avaient fait environ 700 morts, des milliers de blessés, des centaines de sans-abri et d'importants dégâts matériels⁸, ne dénonçaient pas seulement la lenteur des secours et de l'aide, mais aussi l'enclavement de la région et son déficit en infrastructures et en services de base⁹. Le seul hôpital de la ville n'était pas en mesure de recevoir tous les blessés, dont certains furent transférés à Rabat, et sa morgue ne pouvait accueillir tous les corps des victimes. Une morgue fut improvisée au port de la ville. Des villages entiers sont restés isolés et difficiles d'accès pour le déploiement des secours et la distribution des aides. Un mouvement de sinistrés, encadré par des diplômés chômeurs dans le cadre de l'Association de Tamassint pour le Suivi des Conséquences du Séisme (ATSCS), fut créé pour protester, au moyen de sit-in et de marches, contre l'inanité du programme de reconstruction du gouvernement – soit une aide financière de 30.000 dirhams et l'octroi de quelques matériaux de construction aux familles dont les maisons avaient été détruites ou substantiellement endommagées (Nahhass, 2014).

La violence de la catastrophe naturelle et sa gestion chaotique non seulement ont renforcé les sentiments de vulnérabilité et d'exclusion mais ils ont aussi ravivé les mémoires d'un passé marqué par la violence de l'État et le traumatisme ; surtout que les soulèvements du passé, notamment ceux de 1958-59 et 1983-84, ont été liés à ces mêmes sentiments de marginalisation et ressentiments contre les problèmes sous-jacents aux dérégulations économiques et sociopolitiques : absence d'infrastructures de base (routes, écoles, hôpitaux), corruption, pauvreté, inégalité, chômage¹⁰. D'autant plus, que cette temporalité de l'urgence, suite au tremblement de terre, a coïncidé avec un autre moment important, d'envergure nationale, celui de processus de réconciliation initié par l'Instance Équité et Réconciliation (IER) pour justement tourner la page de ce passé violent : les « Années de plomb ». Conçu pour répondre aux attentes et exigences des associations des droits humains, des associations des ex-détenus politiques, ce moment IER a été intensément investi par les acteurs sociaux locaux (victimes, militants, acteurs associatifs) et a créé une dynamique et un activisme associatif porteur de revendications socio-économiques et culturelles. On peut citer l'exemple du *Mémoire* et de la *Déclaration du Rif*, adoptés en 2005 à l'issue de rencontres et de concertations entre différents acteurs locaux : certains ex-détenus politiques, la section d'Al Hoceima du Forum vérité et justice (FVJ), la branche locale de l'Association Marocaine des Droits de l'Homme (AMDH) et les militants de certains partis politiques, dont l'Union Socialiste des Forces Populaires (USFP), le Parti du Progrès et Socialisme (PPS) et le Parti de l'Istiqlal. Ces documents qui sont une plateforme de revendications et de propositions s'articulent autour des concepts de la vérité et justice et les modalités du travail de l'IER. La

⁸ <https://www.nouvelobs.com/monde/20040226.OBS4919/maroc-la-colere-des-sinistres-monte.html> [consulté: le 16 juin 2021].

⁹ Le tremblement de terre a révélé le grand manque en termes d'infrastructures de la santé (centres de santé avec une grande capacité, du matériel et du personnel médical) et des routes reliant la ville d'Al Hoceima à ses régions.

¹⁰ Voir, par exemple, la liste des revendications des rebelles de 1958-59 (Hart, 2000; Rhani et al., 2022).

Déclaration fait état des différentes facettes des violations des droits dans la région. On peut y lire que

« Les violations des droits économiques collectifs sous forme de marginalisation et d'exclusion systématique pendant des décennies des politiques du développement et l'encouragement délibéré du trafic de drogue, de contrebande et d'émigration dans la région est une dette historique de l'État à l'égard du Rif que les programmes de réparation collective doivent prendre en considération »¹¹.

L'autre dimension de la marginalité, selon la Déclaration, étant l'absence d'infrastructures de base (éducation, santé, emploi, routes). En outre, Le *Comité de déclaration du Rif* considère que l'IER n'a traité que certains aspects du dossier des événements du Rif (notamment les événements de 1958-9) et que de ce fait « la question des graves violations des droits de l'homme dans le Rif reste ouverte et qu'il faut continuer à lutter dans l'avenir »¹². Certes, ces deux moments, l'IER et le tremblement de terre, ont ouvert des espaces de mobilisation. Mais ils ont aussi constitué une structure d'opportunité pour certains promoteurs de ces initiatives de jouer le rôle d'intermédiaires de la région avec le pouvoir central¹³. Ces espaces d'intermédiation avaient été à l'époque encouragés par le pouvoir central alors que la région était traversée de tensions comme l'exprimaient le mouvement de contestation des sinistrés, des victimes ou de leurs ayants droit, ou encore le mouvement de reconnaissance des violations des droits humains réclamant plus de réparation.

Le dernier épisode de ces moments de contestation, bien que d'une moindre envergure, et qui survient à quelques semaines du M20F, est lié aux affrontements qui ont eu lieu le 9 décembre 2010 à Boukidan, quand une famille, composée de six membres dont des enfants en bas âge, se trouve sans logement suite à un litige avec des proches qu'elle accuse de l'avoir chassée (dans d'autres versions d'avoir démoli la maison) de sa maison sise sur un lot de terrain dont ces proches revendiquent la propriété. La famille dénonce l'inaction des autorités locales pour la protéger et décide en conséquence d'observer un sit-in, le 8 décembre, sur la route nationale n°2 au plein centre de Boukidan. Dans un geste de solidarité, des jeunes et des militants locaux ont rejoint la famille. Le déploiement des forces de l'ordre pour déloger par force le sit-in et libérer la voie a donné lieu à des affrontements et un usage excessif de la force d'après des associations locales qui ont condamné « l'usage disproportionné de la force » par les représentants de

¹¹ L'accès aux documents nous a été facilité par Ali Belmeziane, Mohamed Mouha, Ahmed Belaichi et Mohamed el Khamelichi, membres du Comité permanent de la Déclaration d'Al Hoceima et dont certains avaient participé à la rédaction de la Déclaration.

¹² Déclaration du 23-12-2005. Pour une analyse exhaustive de cette Déclaration, voir Nahhass (2014).

¹³ Comme le Comité de Déclaration du Rif, la Coordination des instances civiles de suivi de secours et impacts de séisme ou l'équipe civile de la reconstruction d'Al Hoceima.

l'ordre¹⁴. Cet événement a suscité émoi et un élan de solidarité dans la région – associations des droits humains, associations de quartiers, associations de développement et notamment les différentes sections locales des diplômés chômeurs¹⁵. C'est dans ce contexte revendicatif et contestataire chargé, marqué de ressentis de différentes formes d'exclusion socioéconomique, que le M20F allait se déployer dans le paysage local.

Le M20F du Rif et ses revendications

Suite à l'appel lancé sur les réseaux sociaux pour manifester le dimanche 20 février 2011, quelques dizaines de milliers de manifestants (50 000 personnes selon les organisateurs) ont sillonné la ville d'Al Hoceima¹⁶. Ils étaient rejoints, en début de l'après-midi, par des manifestants venus des diverses localités rurales et urbaines : Ait Bouayach, Imzouren, Boukidaren, Ajdir. En après-midi, à environ 15h, les manifestants ont regagné la place Mohammed VI à Al Hoceima où ils ont continué à scander des slogans dénonçant les conditions politiques, économiques et sociales et revendiquant, à l'instar des autres villes marocaines : justice socioéconomique, égalité, dignité, l'accès à l'éducation, à la santé, à l'emploi¹⁷. Mais d'autres revendications marquent la spécificité socioéconomique et politico-historique de la région. Des demandes relatives à la diversité linguistique, culturelle et régionale ont été mobilisées et adoptées par les militants du M20F à Al Hoceima, et plus particulièrement une revendication concernant la constitutionnalisation et l'officialisation de la langue amazighe¹⁸. Cette revendication était surtout bien visible à travers des slogans scandés, des pancartes levées et par la présence du drapeau amazigh dans toutes les manifestations et activités des différentes coordinations du M20F à Al Hoceima. Le mouvement a aussi rendu visible des revendications identitaires locales à travers la mobilisation de l'histoire locale et de ses symboles et figures emblématiques, en l'occurrence par la présence des portraits de Mohamed ben Abdelkrim El Khattabi¹⁹.

¹⁴ <https://assahraa.ma/journal/2010/120342;> <https://www.maghress.com/tetouanews/245;> <https://www.hespress.com/%D8%AA%D8%B9%D8%AA%D9%8A%D9%85-%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%B1%D8%B3%D9%85%D9%8A-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A3%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB-%D8%A8%D9%8F%D9%88%D9%8A%D9%92%D9%83%D9%90%D9%8A%D8%AF-40233.html> [consultés : le 25 juin de 2021].

¹⁵ <https://ghafri.over-blog.com/article-62938849.html> [consulté : le 25 juin de 2021].

¹⁶ Voir Akalay, 2011 : <https://fr.ossin.org/maroc/811-une-enquete-au-pays-de-khattabi> [consulté : le 21 mai 2023]

¹⁷ L'accès à l'emploi, notamment à la fonction publique, a été au centre des mobilisations de certaines coordinations locales du M20F à Al Hoceima. Sur le rôle des diplômés chômeurs dans ces mobilisations, Voir Nahhass (2013).

¹⁸ Certes cette revendication est commune au mouvement amazigh qui a largement participé au F20M, mais elle prend, comme on le verra, une coloration différente au Rif.

¹⁹ Mohammed ben Abdelkrim Al Khattabi (1882-1963), connu aussi sous le nom d'Abdelkrim, est issu d'une famille de notables rifains. Après avoir fait carrière dans l'administration espagnole à Melilla, il rejoignit la résistance en 1920 dont il devint, un an plus tard, le leader jusqu'à sa reddition en 1926.

En effet, dès le début des manifestations le 20 février 2011, les portraits d'Abdelkrim, de différentes tailles et couleurs, étaient présents à toutes les marches et à tous les sit-in organisés à Al Hoceima. Des slogans en son honneur étaient légion, et ce durant toute l'histoire du Mouvement – la figure d'Abdelkrim et ses positions politiques étaient notamment remarquées lors de la campagne de boycott de référendum de la Constitution du 1 juillet 2011, pour rappeler à l'occasion son rejet de la première constitution du Maroc indépendant de 1962. L'autre symbole qui a été mobilisé par les militants, bien que de manière circonscrite, est le drapeau de la République du Rif, lequel était arboré le 16 octobre 2011, par des manifestants au village de Beni Bouayach, à 24 km de la ville d'Al Hoceima. Un geste symbolique, selon les manifestants, pour rappeler et réaffirmer l'identité locale et le particularisme de la région. Mais le fait qu'un tel geste n'ait pas été décidé par la coordination du M20F cela a suscité des débats au sein de mouvement à Al Hoceima et notamment au sein de la coordination locale de Beni Bouayach. Bien qu'il n'y ait pas eu substitution d'un drapeau par un autre – le drapeau national était quasiment absent et ce dans toutes les villes – l'apparition de ce drapeau a été tout de suite assimilé, par les médias et même par certains chercheurs à des revendications séparatistes et/ou associée au mouvement d'autonomie du Rif (MAR)²⁰.

Pour cet épisode de Beni Bouayach, le lien avec le MAR n'était pas des plus judicieux, d'autant plus que le M20F d'Al Hoceima (de la ville et les différentes coordinations locales) n'a jamais adopté ses thèses. Il s'agissait plutôt de certains individus proches ou sympathisants du courant républicain. Certes on pouvait lire sur certaines pancartes dans les marches et sit-in à Al Hoceima des slogans qui pourraient éventuellement se prêter à une interprétation séparatiste – notamment le slogan : « non à la division du grand Rif ». Mais une telle position était surtout une réponse au nouveau découpage régional que la commission consultative de la régionalisation venait d'adopter. La revendication de la restauration du grand Rif n'est pas exclusive au MAR. Elle est partagée par les autres courants, y compris le mouvement amazigh et le courant fédéral. Le discours identitaire amazigh au Rif est dans une grande mesure construite autour d'une dimension spatiale, liée à la mémoire d'un territoire « historique » dont l'unité est basée sur le rejet de « l'organisation territoriale centralisée » et sur la représentation territoriale binaire entre centre et marge (ou périphérie) qui consacre la marginalisation et l'injustice socio-économique (Nahhass, 2019).

Ce mouvement identitaire amazigh ne peut, nous semble-t-il, être considéré indépendantiste, mais plutôt autonomiste : il revendique le droit à l'autogestion politique, à l'accès et à la gestion des ressources et richesses locales dans le cadre d'une redistribution des pouvoirs et des compétences entre le pouvoir central et la région du Rif. Pour les tenants de cette vision, le droit à l'autogestion tire sa légitimité de l'histoire

²⁰ Voir Abourabi (2015). Le MAR est né en 2008 à l'initiative de jeunes militants du Mouvement Culturel Amazigh (MCA) de l'Université de Salouane (Nador) et d'Oujda et des militants évoluant au sein des associations amazighes en Europe.

particulière de la région, qui a connu différentes formes de gouvernement comme la République du Rif, dotant les Rifains d'une « conscience démocratique » (Suárez Collado, 2013 : 783). Par rapport à cette question d'autonomie, deux grands courants se sont distingués. L'un défend le modèle de l'État fédéral – représenté par le Congrès mondial amazigh et le Comité du suivi de la charte des associations amazighes dans le Rif pour la constitutionnalisation de tamazight. L'autre défend l'autonomie, à travers une série de rencontres, de colloques ou de journées d'études, ayant abouti à l'adoption des déclarations, telle que la « Déclaration de l'autonomie du Grand Rif » (2007) et la « Déclaration d'Al Hoceima, pour l'autonomie des peuples et régions de Tamazgha » (2009) (Yahya, 2010).

Cela étant, de telles revendications partagées ou non reflètent la spécificité du M20F à Al Hoceima, compte tenu de la spécificité de l'histoire sociale et politique de la région marquée par la violence et la marginalisation (Nahhass, 2017). De tels sentiments d'exclusion et, partant, de particularisme ont été davantage exacerbés suite aux incidents violents qui ont marqué les manifestations du M20F local. Surtout que la mort de cinq jeunes dans des circonstances non élucidées a accentué ces sentiments de spécificité en réactivant la mémoire de la violence et les perceptions de l'arbitraire de l'État dans la région.

Violence

Le dimanche 20 février 2011, la marche du M20F se déroulait de manière pacifique quand soudain des actes de vandalisme ont été provoqués par des « personnes en dehors du M20F ». Les forces de l'ordre et de sécurité – à qui incombaient la protection des citoyens et des établissements publics – étaient totalement et étonnamment absents de la scène des incidents. Des établissements publics et de services sont attaqués et brûlés – dont des banques, la municipalité et le commissariat de police. « Les auteurs de trouble étaient peu nombreux mais ont causé beaucoup de dégâts. Ils brûlaient le matériel de la municipalité au beau milieu de la route sans être inquiétés. J'ai vu des citoyens protéger les bâtiments publics mais aucune trace des forces de l'ordre. Elles avaient déserté », raconte Belaichi²¹. Le responsable régional de l'AMDH, Ali Belmezian, dénonce lui aussi l'absence des autorités lorsque la ville a été prise d'assaut par les casseurs²². Les

²¹ Cité dans Akalay (2011) : <https://fr.ossin.org/maroc/811-une-enquete-au-pays-de-khattabi> [consulté : le 21 mai 2023]

²² Voir l'hebdomadaire *Al Ayyam* n°. 472, avril 22-28, 2011. Voir également : <https://www.ariffino.net/nadorsecret/%D9%85%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D8%AF-5-%D9%82%D8%AA%D9%84%D9%89-%D9%88-40-%D8%AC%D8%B1%D9%8A%D8%AD%D8%A7-%D9%88-%D8%A5%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D9%82-%D9%85%D8%A4%D8%B3%D8%B3%D8%A7%D8%AA-%D9%88-%D8%B3%D9%8A%D8%A7> [consulté : le 25 juin 2021]

Le président du Conseil régional, Mohamed Boudra (PAM), avait accusé certaines parties, sans les nommer, qui, selon lui, étaient derrière cet acte d'« incendier la ville ». Dans un geste de protestation et pour

organisateur de la marche du 20 Février avaient prévenu commerces et riverains pour qu'ils rentrent chez eux et se barricadent, accusant des inconnus, qualifiés de « *baltajiya* », de vouloir perturber la marche pour discréditer le mouvement de protestation et ses positions pacifiques²³.

Le jour même du 20 février, la population a été bouleversée par la découverte d'un cadavre calciné dans une agence bancaire sur le boulevard Mohammed V. Des témoignages affirment que les services de la Protection civile ont pu éteindre l'incendie de la Banque Populaire vers 20h30. Et que le Procureur du roi s'était rendu sur les lieux, après la découverte du corps²⁴. Le lendemain, le 21 février à 7h30 du matin, des citoyens se sont rassemblés devant l'entrée de la banque incendiée, prenant des photos avec leurs téléphones portables d'autres corps incinérés. Plus tard, la Protection civile déclare avoir trouvé quatre autres cadavres, qui auraient péri dans la même agence lors d'un deuxième feu déclenché tard dans la nuit. Dans les jours qui suivent, des affrontements entre manifestants et forces de l'ordre se sont produits dans différentes régions. Durant plus d'un an, des bourgs comme Beni Bouayach, Imzouren ou Sidi Bouafif ont vécu au rythme des manifestations hebdomadaires, des sit-in et des rassemblements.

Les marches hebdomadaires du M20F qui ont suivi l'incident tragique de la banque étaient marquées du sceau de la violence, physique et morale. Le bureau local de l'AMDH rapporte plusieurs témoignages qui confirment un usage excessif de la force par les agents de l'ordre, des traitements cruels et dégradants, dont des arrestations aléatoires – y compris des mineurs –, la torture pour extorquer des aveux, la dissimulation de faits, voire la fabrication de lourdes charges contre les personnes arrêtées²⁵. Des témoignages poignants rapportent des expériences de cette violence policière.

« La manifestation était absolument pacifique, insiste Mohammed D., 20 ans ... Soudain, dix policiers se sont jetés sur moi. Ils m'ont d'abord tabassé dans la rue avec leurs casques et leurs matraques. Puis ils m'ont jeté dans une fourgonnette,

demander l'ouverture d'une enquête sur ces incidents, Boudra avait, dans un premier temps présenté sa démission avant de la retirer par la suite.

²³ Le terme « *baltajiya* » a été largement diffusé après les protestations en Égypte pour désigner tous ceux qui, directement ou indirectement, continuent à soutenir le pouvoir en place – usant parfois de violence et de vandalisme.

²⁴ *AL Ayyam*, no. 472, avril 22-28, 2011.

²⁵ Voir surtout le Rapport AMDH : *Taqrir awali hawla intihakat hqouq al insan alati taarada laha nouchataa harakat 20 fabrayar wa daaimouna laha* (Rapport préliminaire sur les violations des droits humains dont ont été victimes les activistes du Mouvement du 20 février et des organismes qui le soutiennent), Rabat, 12 juillet 2011 ; le Rapport de l'AMDH sur « Les violations des droits humains dont ont été victimes les activistes du Mouvement du 20 février et des organismes qui le soutiennent », Rabat, 2011 ; le Rapport alternatif de l'Organisation marocaine des droits de l'homme et l'organisation mondiale contre la torture, intitulé « Evaluation de la mise en œuvre de la Convention contre la torture et autre peine ou traitement cruel, inhumain ou dégradant par le Maroc » et soumis au Comité contre la torture des Nations Unies à l'occasion de l'examen du 4^e rapport périodique du Maroc (47^e session – novembre 2011).

et là, les coups ont repris. ... Et ils m'insultaient sans cesse, traitant mon père d'Espagnol... Au commissariat, ça a été pire. Un policier très costaud est monté de tout son poids sur mon genou, tandis que ses collègues maintenaient ma jambe à l'horizontale, à cinquante centimètres au-dessus du sol. ... Une ambulance m'a conduit à l'hôpital, où je suis resté deux jours les mains et les pieds menottés à mon lit, sans manger. Le médecin ne passait que pour m'insulter. Puis j'ai été ramené au commissariat. Ils voulaient que je signe un procès-verbal où je reconnaissais avoir frappé un policier, qui aurait perdu un œil ! Comme j'ai refusé, ils m'ont à nouveau frappé. Quand je suis passé devant le juge, deux jours plus tard, j'ai voulu montrer les traces de coups, mais le juge m'a interdit de relever ma chemise... (cité dans Daum et Daum, 2012 : 16) ».

Selon le *Rapport parallèle* de l'AMDH, les autorités ont recouru, depuis le début du Mouvement du 20 février, aux services de personnes civiles commanditées pour agresser les manifestants et les activistes du Mouvement. Ces personnes ont bénéficié d'une totale impunité et ce en dépit de l'ouverture d'enquêtes par la police judiciaire à la suite de plaintes déposées mais restées sans aucune poursuite judiciaire. Cette situation, selon le Rapport, a engendré l'assassinat de l'activiste de M20F à Aït Bouayach Kamal El Hassani, le 27 octobre 2011 en plein public par une personne connue par sa violence affichée à l'encontre des activistes du mouvement²⁶.

D'autres témoignages, rapportés par l'hebdomadaire *Al Ayyam*, affirment que le 4 mars 2011 à Al Hoceima des forces de l'ordre ont jeté des citoyens pacifiques par terre et ont marché dessus leurs corps et écrasé leurs têtes, les traitant de bâtards, de fils d'Espagnols et de racailles. *Al-Ayyam* évoque des traitements racistes et dégradants qui sont très sensibles et choquants pour être relatés²⁷. À Imzouren, on assiste à d'autres scènes de violence : un jeune, Amin, est sévèrement battu et écrasé par la voiture des Forces auxiliaires ; la photo d'Abdelkrim Khattabi, lequel est traité de traître, est déchirée. Un tel acte n'est pas isolé. Déjà au lendemain de ce que fut appelé « le dimanche noir », un portrait d'Abdelkrim fut déchiré par un agent des forces de l'ordre tout en proférant à son encontre des propos jugés racistes²⁸.

De même, plusieurs militants du mouvement et manifestants ont été arrêtés lors des manifestations qui ont eu lieu dans la région depuis le début du mouvement. Ils ont été condamnés pour des chefs d'accusation allant d'insulte à un employé pendant l'exercice de ses fonctions, d'entrave à la circulation publique et d'endommagement de biens publiques, et pour des peines s'élevant pour certains d'entre eux à quatre ans de prison et

²⁶ Voir le Rapport parallèle de l'AMDH sur le deuxième examen périodique universel (EPU) Maroc, Novembre 2011.

²⁷ Ces citoyens ont été libérés par la suite quand les autorités ont réalisé qu'il s'agissait de diplômés sans antécédents judiciaires.

²⁸ Lors de ce même incident des slogans en honneur d'Abdelkrim ont été scandés par les manifestants : (ارتاح، ارتاح يا مولاي موحد سناو صل الكفاح، يا مخزن، يا حقير مولاي موحد لا يهان) : « Moulay Mohand repose-toi, repose-toi nous continuerons le combat » ; « O Makhzen, ô misérable, Moulay Mohand, ne peut être pas offensé ».

à des amendes de 100 000 dirhams (10.000 euros)²⁹. Ces pratiques policières violentes et dégradantes ont nourri les sentiments déjà très forts de la spécificité rifaine, d'une altérité niée, exclue et marginalisée. Elles ont aussi ouvert les plaies du passé violent que la réconciliation politique a essayé de panser. Nous y reviendrons

Les cinq « martyrs » du M20F

Les cinq victimes calcinées sont accusées par les forces de police d'avoir participé aux actes de vandalisme³⁰. Lors d'une conférence de presse au lendemain des manifestations, le ministre de l'Intérieur, Taïeb Cherkaoui, affirmait que les événements qui ont eu lieu à Al Hoceima sont des « émeutes » et que les victimes sont de « malfrats » qui tentaient de « dévaliser » l'agence bancaire et qui ont été pris au piège d'un incendie criminel causé par les manifestants. Ledit ministre et le Procureur du Roi auprès la cour d'Appel d'Al Hoceima ont aussi indiqué que les résultats des autopsies médicales effectuées par des médecins spécialisés en médecine légale confirment cette version, ajoutant que les cinq personnes décédées étaient vivantes avant que l'incendie ne se déclenche et que les corps ne montrent aucune trace de violence policière.

Ces cinq victimes sont toutes des jeunes garçons âgés entre 17 et 26 ans. Samir El Bouazzaoui est le plus jeune des cinq. Il est âgé de 17 ans. Il aurait été vu une dernière fois sur une avenue de la ville avec des policiers à ses trousses. Nabil Jaâfar est âgé de 19 ans et suivait une formation professionnelle. Un ami atteste l'avoir vu une dernière fois vers 20 h, lorsqu'une estafette s'est mise à leur poursuite. Imad El Oulkadi est âgé lui aussi de 19 ans. Il travaillait au port de la ville et sur les marchés. Le jour de sa disparition, il a ramené du poisson à sa famille avant de sortir voir un match de foot. Selon sa sœur, vers 21h, il a été interpellé par la police en compagnie d'un ami. Jamal Salmi est âgé de 24. Il est marié et travaille en tant que couturier. Il a été vu une dernière fois aux alentours de 20 h. Jaouad Benkaddour est le plus âgés des cinq. Il a 26 ans. Il travaillait en tant que serveur dans un café. A partir de 19h, il n'était plus joignable par téléphone.

La thèse officielle du décès de ces cinq victimes a été dès le départ contestée par les familles des victimes et par les défenseurs des droits humains³¹. Appelée à reconnaître le cadavre de son fils à la morgue, la mère d'Imad a noté que son fils avait les pieds fracturés. Le père et la sœur de Nabil ont constaté que son crâne était fracturé et que ses

²⁹ Rapport de l'AMDH sur « Les violations des droits humains... ». Voir aussi Daum et Daum (2012).

³⁰ Voir le texte d'Akalay (2011) sur *TelQuel* déjà mentionné et deux autres numéro du même magazine : 1) « Manifs. La révolte du Rif », *TelQuel*, 29 mars 2012: https://telquel.ma/2012/03/29/manifs-la-revolte-du-rif_514_1799 [consulté : le 25 juin 2021]; 2) « Reportage. Ce Rif si rebelle... », 24 avril 2012 : https://telquel.ma/2012/04/24/reportage-ce-rif-si-rebelle_519_2406 [consulté : le 25 juin 2021]

³¹ Voir AMDH, 2011: *Taqrir awali hawla intihakak hqouq al insan...* (Rapport préliminaire sur les violations des droits humains...), déjà cité.

baskets et son maillot de sport n'étaient pas calcinés. L'épouse de Jamal, elle, affirme que le cadavre de son époux, quand elle a pu le voir, saignait encore. Selon elle, Jamal n'a même pas participé aux manifestations, il n'est sorti de chez lui que pour aller voir un match du Barça au café avec ses deux frères et des amis. Après le match, il est allé acheter du pain et il n'est jamais revenu. Des membres de la famille de Jaouad disent que le cadavre calciné qui leur a été présenté n'est pas le sien, car il présente une dentition totalement différente que celle de leurs fils, en plus de l'absence des dents au niveau de la mâchoire inférieure – alors que Jaouad avait toutes ses dents³².

Les rapports des associations de défense des droits humains nationales et locales, notamment l'antenne de l'AMDH à Al Hoceima, remettent également en cause ce récit officiel. En fait, le bureau central de l'AMDH a mené sur les lieux deux enquêtes, le 11 et le 20 avril 2011. Les investigateurs ont écouté des représentants de la Coordination des jeunes du M20F à Al Hoceima, les amis et proches des victimes ainsi que certains témoins. Sur les cinq victimes, le rapport indique les faits suivants : aucune d'elle n'avait d'antécédents judiciaires ; elles n'avaient aucune relation entre elles et vivaient dans des quartiers éloignés. Le rapport de l'Association estime que la version officielle des faits « est inexacte » et basée sur des données « ambiguës ». De ce fait, la thèse officielle n'a pas mis fin aux soupçons sur les éventualités criminelles de l'incident. Surtout que les familles des victimes et certains témoins rapportent d'autres récits qui supposent de telles éventualités : la présence de sang sur les cadavres ; les os de certains cadavres sont fracassés, notamment au niveau du crâne et des genoux ; la présence de plaies ouvertes au niveau de la tête et l'absence de certains organes.

Le rapport affirme également que le procureur général du Roi à Al Hoceima a insisté, sous prétexte du secret de l'enquête, à monopoliser des informations importantes sur l'incident, notamment le contenu des enregistrements remis par la sécurité de la succursale bancaire et le rapport d'autopsie médicale des corps, ainsi que le rapport de l'équipe de police chargée de l'enquête. L'AMDH locale a également précisé que les familles des victimes ont été exposées à des menaces de la part du Procureur général de la cour d'Appel d'Al Hoceima pour les dissuader à revendiquer une copie du rapport d'expertise sur l'autopsie des cadavres, en évoquant notamment la possibilité de les obliger à verser des grosses indemnités pour dommages et intérêts liés à l'incendie.

Cependant, le rapport restitue le contenu d'une réunion avec ledit Procureur général qui, lui, rejette de telles menaces proférées à l'égard des familles des victimes, sans nier pour autant la possibilité qu'une autre partie au sein du tribunal ait agi de cette manière. Il a néanmoins réitéré son refus de donner aux interlocuteurs de l'AMDH une copie de

³² Dans son blog, Samira Kinani, secrétaire-adjointe de l'AMDH a rappelé que la nuit du 20 février, le procureur de la ville n'avait parlé que d'un seul mort, les quatre autres n'ayant été ajoutés au bilan de l'incendie que le lendemain. Elle rapporte également la version de la famille d'Imad, l'une des victimes, qui dispose de témoignages selon lesquels celui-ci aurait été aperçu sur le chemin du retour à la maison vers 22h, c'est-à-dire 2 heures après que l'incendie de l'agence bancaire ne fût maîtrisé par les forces de l'ordre. Voir aussi les témoignages dans *Al Ayyam* no. 472, avril 22-28, 2011.

l'expertise médicale, leur permettant seulement de la visionner sur place. Le rapport précise :

« Nous avons effectivement pu voir les résultats des deux autopsies, dont la première a été réalisée par l'établissement de santé d'Al Hoceima et la seconde par des médecins du centre hospitalier Ibn Rouchd spécialisés en médecine légale. À la lecture littérale du compte rendu, il apparaît que celui-ci coïncide avec les déclarations officielles du Procureur général. Cependant, tant que nous n'avons pas ce document pour le présenter à une autorité professionnelle reconnue, nous ne pouvons rien confirmer sur le sujet »³³.

Selon la branche locale de l'AMDH, cette attitude à vouloir s'accaparer des informations importantes au nom de la confidentialité de l'enquête, ne peut que confirmer les familles des victimes, les manifestants du M20F et l'opinion publique dans leurs convictions sur les aspects criminels de l'incident. L'Association assure que ses demandes réitérées pour l'ouverture d'une enquête transparente « n'ont pas trouvé d'écho auprès des autorités concernées, malgré la gravité des événements ». Une telle revendication concerne, outre l'enquête sur les cinq morts, l'ensemble des violations graves des droits humains. Selon le rapport, ces violations contredisent aussi bien les engagements internationaux de l'État, en l'occurrence sa ratification de la Convention contre la torture, que les recommandations de l'IER et le Conseil Consultatif des Droits de l'Homme (CCDH) – dont le silence sur le sujet a été vivement interrogé.

Toutes les marches ultérieures du M20F ont focalisé sur la vérité au sujet des cinq victimes – adoptées par le M20F et érigées en martyrs. Plusieurs manifestations et journées commémoratives ont été organisées à Al Hoceima par le M20F et par l'AMDH, notamment les 6, 20 et 31 mars 2011, au cours desquelles les familles des victimes ont été présentes et qui ont témoigné de leur deuil et de leur volonté de savoir la vérité sur le sort de leurs enfants³⁴. Les concerts organisés par Maroc Telecom le 8 juillet dans la ville ont été interrompus. « Nous n'avons pas le cœur à danser ou à chanter. Nous voulons la vérité sur la mort de nos proches », explique Fadoua El Oulkadi qui, avec l'aide des jeunes du 20 février et des autres familles, a organisé une fronde contre les festivités de l'opérateur téléphonique.

Mort violente, mystérieuse et non élucidée, violence policière, arrestations arbitraires, traitements dégradants et humiliants, mépris – fils d'espagnols, qualifier Abdelkrim de traître, déchirer son portrait. Le recours de l'État et de ses appareils aux pratiques d'antan

³³ Voir : http://20fevalhoceima.blogspot.com/2011/08/20_23.html; <https://solidmar-archives.blogspot.com/2012/02/nouveaux-elements-dans-laffaire-des-5.html?m=1>; <https://www.hespress.com/politique/30934.html>

³⁴ http://20fevalhoceima.blogspot.com/2011/08/20_23.html; <http://voxmaroc.blog.lemonde.fr/2012/02/11/nouveaux-elements-dans-laffaire-des-5-cadavres-dal-hoceima/>

ne contribue-t-il pas à réactiver la mémoire de la répression des soulèvements antérieurs, révolte de 1958-59 et soulèvement de 1983-84 ? À attiser, donc, la mémoire du passé violent et de ses séquelles ?

En effet, de toutes les revendications du M20F d'Al Hoceima, la question de la vérité sur la mort des cinq victimes devient la plus centrale, cristallisant ainsi toutes les autres revendications concernant la reconnaissance, et donc la justice sociale, la dignité et la liberté. Tout comme elle cristallise le rapport des acteurs à l'histoire spécifique de la région marquée par la violence et l'exclusion – une mémoire qui reste encore vivace et qui est, à chaque fois, ravivée par des violences policières (Rhani et al., 2022).

Mouvement et mémoire : la lutte continue

L'incinération des cinq victimes du M20F rappelle sans doute la mort en octobre 2016 de Mouhcine Fikri – broyé par un camion municipal de récolte de déchets – qui a déclenché un intense mouvement de contestation, le *Hirak du Rif*. Suite à la mort de Fikri, des milliers de personnes ont défilé dans son cortège funèbre, marchant de l'hôpital où il s'était éteint jusqu'au cimetière d'Imzouren, son village natal, où il sera inhumé. Les oraisons de deuils ont été mêlées à des slogans de contestation : « Le martyr a laissé un testament : ne renonce pas à la cause ! », « O martyr, repose en paix ! Nous continuerons la lutte ». La lutte pour la reconnaissance en l'occurrence. La lutte contre l'injustice et une politique de mépris. Les participants ont clairement désigné le coupable : « Mouhcine est mort ; il est tué ; le Makhzen en est responsable ». La phrase « broie sa mère ! » (*t-han mmu*) entendue par certains témoins lors de l'incident ayant mené à sa mort, souligne cette responsabilité : une voix autoritaire qui avait donné l'ordre d'écraser Fikri³⁵. L'expression est devenue un symbole fort d'un sentiment d'oppression incorporée. Son expansion et sa grande réceptivité sur les réseaux sociaux reflètent un sentiment d'être écrasé par la machine du pouvoir-système. Après l'enterrement de Fikri, des milliers de personnes ont défilé dans les rues d'Al Hoceima pour finalement se rassembler sur la place principale Mohammed VI, rebaptisée « Place des Martyrs » par les manifestants – en référence aux cinq victimes du M20F. Pendant la marche, les manifestants ont appelé les autorités à rendre des comptes, non seulement sur la mort incriminée de Fikri mais aussi sur celle des cinq victimes du M20F – elles aussi mortes dans des circonstances suspectes.

Les manifestants ont ainsi associé les deux destins, les deux histoires de violence ; ils ont crié des chants contre l'ancienne et la nouvelle politique de violence et de mépris ; comme ils ont ciblé la politique de réconciliation et de réparation de l'IER : « Pas de réconciliation avec le Makhzen alors que l'injustice et la *hogra* continuent » ; « Des Années de plomb aux années de broyage... Qu'est-ce qui a changé ??? ». Ces deux derniers slogans soulignent sans équivoque le sentiment que la violence étatique continue, malgré un processus de

³⁵ Sur le Hirak, voir notamment: Pennel (2017); Wolf (2018); Jebnoun (2019); Rhani et al. (2022).

justice transitionnelle censé réparer les tords du passé et assurer une véritable transition politique. Ce discours que « rien n’a changé » est aussi exprimé par la continuité d’une politique systémique de mépris : *hogra*.

Certes, il est difficile d’établir une relation directe au niveau organique entre le Mouvement de 20 février et le Hirak – même si certains acteurs influents ont participé aux deux³⁶. Toutefois, d’un point de vue mnémopolitique et émotionnel ainsi qu’au niveau des revendications, une telle continuité existe bel et bien. La mort de Mouhcine, comme celle de Samir, Nabil, Imad, Jamal et Jaouad, a été immédiatement désignée de crime et inscrite dans l’intrigue historique des autres violations graves qu’a connues la région – dont la mort des cinq victimes du M20F.

« Ce n’est pas le premier crime commis dans la région du Rif et surtout à Al Hoceima. Cinq de nos frères martyrs ont été torturés à mort puis jetés dans une banque. Jusqu’à aujourd’hui, aucune loi n’a été appliquée. Les coupables, les policiers, ont-ils été identifiés et jugés ?... Donnez-nous des garanties concrètes que nous sommes dans un État de droit et non pas dans un État de *Bbâk sahbî* »³⁷.

Ce sont les mots de Nasser Zefzafi, l’une des grandes figures du Hirak, prononcés la nuit même de la mort de Fikri, dans ce qui peut être considéré comme le premier manifeste du Hirak. La vérité sur le sort des « incinérés de la banque », les cinq martyrs, s’est imposée comme l’une des revendications majeures du Hirak. Les victimes du M20F sont liées à celle de Fikri, mais aussi à celles de tous les mouvements et soulèvements antérieurs : notamment les victimes de la rébellion 1958-59 et du soulèvement de 1983-84³⁸.

Dans une vidéo diffusée lors du Hirak³⁹, on voit bien Zefzafi discuter avec les familles des victimes du M20F qui témoignent de leurs doléances et des difficultés d’avoir justice auprès des instances concernées – y compris le Conseil national des droits de l’homme (CNDH) dont le silence sur la question a fait l’objet de plusieurs interrogations⁴⁰. Une pétition a été soumise au CNDH par les familles des victimes et par les associations des droits humains pour avoir accès aux enregistrements vidéo sur les lieux de l’incendie. Les concernés ont notamment dénoncé les propos du Secrétaire général du CNDH, qui lors de l’émission télévisée *Mubasharatan ma’kum* (en direct avec vous) sur la chaîne 2M affirme

³⁶ Notamment Mohamed El Majjaoui, Mohamed Jelloul, les frères Ahamjik, et même Zefzafi a assez assidument participé aux manifestations du mouvement 20 février bien qu’il ne faisait pas partie du cercle des leaders de ce mouvement.

³⁷ L’expression « *bbâk sahbî* », littéralement « ton père est mon ami », est désignée pour référer à toutes formes de népotisme et de partialité dans la société marocaine (Rhani et al., 2022).

³⁸ Sur cette question, voir également Rhani et al. (2022).

³⁹ https://www.youtube.com/watch?v=Yw-K_kcXNiQ&list=WL&index=14 [consulté : le 25 juin 2021]

⁴⁰ Le site Web rue20 a notamment interrogé un responsable du Conseil à propos du dossier, mais le site Web a été surpris, une fois le dialogue terminé et déchargé, par l’appel du même responsable qui a demandé de ne pas publier le dialogue.

que les familles ont pu bel et bien consulter les enregistrements. Des déclarations qui ont été qualifiées de « mensongères » par les familles qui ont, au passage, dénoncé la position de la chaîne télévisée qui a « traité l'incident de manière unilatérale », occultant ainsi le point de vue des personnes les plus concernées⁴¹.

Les familles « des martyrs du 20 février » attestent n'avoir vu qu'un court enregistrement capté par l'une des caméras installées dans la rue, assez loin de la banque où a eu lieu l'incendie, insistant qu'elles avaient dès le début demandé de visionner les enregistrements des caméras de la banque elle-même – afin de s'assurer que les victimes y étaient entrées vivantes avant l'incident. Une demande qui, selon certains proches des victimes, a été rejetée par les autorités qui auraient réclamé : « deux milliards de centimes » de dommages et intérêts – incriminant ainsi les victimes. Pour sa part, Nasser Zefzafi a déclaré que M. « Sebbar est connu pour ses méthodes calomnieuses », ajoutant que « le Secrétaire général du CNDH avait, en fait, demandé à rencontrer les militants du mouvement, mais nous avons demandé à ce que la rencontre soit enregistrée, ce qu'il a refusé ». Cela, selon Zefzafi, dénote d'un manque de sincérité de la part des responsables du CNDH⁴².

Une telle posture vis-à-vis l'instance concernée par la situation des droits humains au pays, le CNDH, on la retrouve encore plus ferme et plus articulée lors du Hirak – si bien que le Conseil a été accusé de participer à voiler certains faits sur les violences perpétrées à l'encontre des activistes du Hirak. Ce que le Hirak du Rif a mis en lumière c'est justement la question de la justice, y compris la justice transitionnelle. Les revendications des manifestants, rassemblés sur le lieu de la mort de Mouhcine Fikri, insistaient sur l'ouverture d'une « enquête transparente » et que la « justice soit faite » en traduisant devant la justice « toutes les personnes impliquées » non seulement dans la mort de Fikri, mais aussi dans l'affaire des « 5 martyrs » du M20F.

C'est, sans doute, un rapport particulier à l'histoire marquée du seau de la violence et du mépris – dans le sens qu'en donne Honneth – et à ses mémoires incorporées et à chaque fois réactivées qui permet d'inscrire le Hirak dans le continuum du M20F, d'autres mouvements antérieurs (1983-84 et 1958-59) et certainement d'autres qui surgiront après, tant que la reconnaissance désirée n'est pas encore assurée. De tels sentiments et vécus de continuité posent aussi, sérieusement, la question de la réconciliation politique et la pertinence de ses dispositifs mis en place pour réparer, au niveau individuel et collectif, les séquelles de ce passé violent, donnant ce faisant une ampleur particulière à cette lutte pour la reconnaissance. Une telle intrusion répétitive d'une mémoire non apaisée du passé dans le présent ne signifie-t-elle pas que le travail de mémoire et de deuil reste à faire ? N'élucide-t-elle pas que l'expérience marocaine de justice transitionnelle n'a pas réussi à créer un sentiment de fin et à fournir aux Rifains – et peut-être aux Marocains de manière générale – un ethos renouvelé ? Ne renforce-t-elle pas le

⁴¹ En plus de la vidéo mentionnée en note 26, voir également l'article sur le site de Lakome : <https://lakome2.com/droit-humain/40997/> [consulté : le 25 juin 2021].

⁴² *Ibid.*

cynisme quant à l'authenticité du processus de réconciliation et de transition politique de manière plus générale ?

Réparation et reconnaissance : pour une conclusion

Des slogans chantés dès les premiers jours du Hirak rappellent que « les années de plomb continuent », malgré un processus de réconciliation mené par l'IER et plus tard par le CNDH afin de réparer les crimes du passé⁴³. En effet, selon la conception initiale de l'IER, la notion de réparation des préjudices se réfère à l'ensemble des mesures que l'État est appelé à prendre pour : 1) établir la vérité concernant les violations commises et en tirer les enseignements de manière à préserver la mémoire et à garantir la non répétition ; 2) panser les blessures du passé en rendant justice aux victimes et en les réhabilitant ; 3) réconcilier les Marocain-e-s avec eux-mêmes et avec leur histoire, afin d'instaurer la confiance dans les institutions et entre toutes les composantes de la société et renforcer le sentiment de citoyenneté. Partant de cette conception, l'IER a estimé que la réparation des préjudices ne devrait pas se limiter à la seule indemnisation des préjudices matériels et moraux, mais doit englober la réparation des préjudices individuels relatifs au règlement de la situation juridique et administrative, à la réhabilitation médicale et psychologique, à la réinsertion sociale, ainsi que la nécessité de réparer les préjudices communautaires qui ont touché aussi bien les régions victimes, ayant souffert des violations graves et systématiques durant les Années de plomb et ayant par conséquent fait l'objet d'un châtiment collectif, de marginalisation et d'exclusion des projets de développement socioéconomiques et culturels. La réparation communautaire vise ainsi à intégrer ces zones aux programmes de développement économique et social, de leur rendre justice et de les réhabiliter, en proposant notamment de transformer les sites témoins de ces violations graves, des centres de détention secrets, en projets socio-économiques et culturels, dans le but de préserver la mémoire collective et garantir la non répétition de ces violations.

Au Rif, en plus de programme de réparation individuelle (indemnisation des victimes et des ayants droits notamment de la révolte de 1958-59 et des événements de 1983-84), la région du Rif a bénéficié du programme de réparation communautaire. L'existence d'un centre de détention secret était le principal critère pour retenir une région ou communauté comme cible de la réparation communautaire. Bien qu'il ne remplissait pas cette condition, le Rif a été désigné comme l'une des régions ayant souffert collectivement de graves violations de droits de l'homme : « le Rif par exemple, il n'y a pas de centre de détention mais il y a une perception, une attitude de l'État qui s'est

⁴³ Sur la politique de réparation de l'IER, voir le volume 3 du Rapport final. Pour des analyses critiques de cette politique, voir notamment : Slymovic (2008) ; Loudiy (2014) ; Nahhass (2017) ; Rhani (2018b, 2019) ; Rhani et al. (2022) ; Vairel (2020).

manifestée tout au long de l'histoire moderne, une hostilité et une agression de l'Etat à l'égard de cette population »⁴⁴. De ce fait, cinq projets ont été retenus (un à Al Hoceima, quatre à Nador) lors de la première série d'appels d'offres et dix pour la seconde (huit à Al Hoceima, deux à Nador). La plupart sont conçus sous la forme d'activités génératrices de revenus, à l'exception de trois, portant sur la préservation de la mémoire (Nahhass, 2017). Bien que la dimension *développement* de programme de réparation communautaire était une revendication des associations locales (voir supra la Déclaration du Rif), sa mise en œuvre a été largement critiquée (Nahhass, 2014) et les mouvements sociaux de 2011 et 2016-17 ont remis au-devant de la scène ces questions de réparation et de réconciliation. Un retour d'une mémoire d'un passé de violence et d'arbitraire.

La réparation, telle que conçue, représente, en quelque sorte, ou de manière implicite, une *reconnaissance* : reconnaissance de l'État de ses torts et de ses politiques d'exclusion – autrement dit, une manière d'imputer la responsabilité de la marginalité du Rif à l'État et à ses politiques tronquées de développement dans la région ; reconnaissance de la dignité des populations locales et de leur pleine appartenance citoyenne – autrement dit, des sujets politiques à part entière. Mais, dans les pratiques, une telle approche de réparation a, en soi, vocation de devenir une modalité d'exclusion. Réductrice et essentiellement économique, la politique de réparation de l'État et ses institutions mobilisées (IER, CCDH, CNDH) ne prend pas sérieusement en considération les autres aspects des demandes de *reconnaissance* : spécificités culturelles et sociolinguistiques ; spécificités de l'histoire locale et son intégration dans le récit national. De même, la résurgence de certaines pratiques des Années de plomb (violence, mépris) pendant le M20F et le Hirak renforcent le sentiment que cette politique de réparation – qui vise notamment à reconnaître les torts du passé et à les panser pour réconcilier les victimes avec leur histoire – a échoué. Et donc la lutte pour la reconnaissance continue.

Bibliographie

ABOURABI, Youssra (2015) : « La réapparition du drapeau de la République du Rif lors du printemps arabe au Maroc », in DUPRET, Baudouin, RHANI Zakaria et BOUTALEB, Asia (dir.) : *Le Maroc au présent : D'une époque à l'autre, une société en mutation* [en ligne]. Casablanca, Rabat, Fondation Abdulaziz, Centre Jacques Berque. Édition 2016 openedition, pp. 617-626. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cjb.1092>

AKALAY, Aicha (2011) : « Une enquête au pays de Khattabi », *Tel Quel Magazine*, 22/7/2011, n° 482.

⁴⁴ Entretien avec Kamal Lahbib, membre du Comité du suivi national de la réparation communautaire, Casablanca, mars 2012.

AMEZIANE, Lahcen (2015) : « Printemps Arabo-Maghrébin : Particularité Marocaine ? », in GUEORGUIEVA, Petia et KRASTEVA, Anna (dir.) : *La rue et l'e-rue. Nouvelles contestations citoyennes*, Paris, L'Harmattan, series: « Local & Global », pp. 191-213.

BAYLOCQ, Cédric et GRANCI, Jacopo (2012) : « 20 février. Discours et portraits d'un mouvement de révolte au Maroc », *L'Année du Maghreb*, Dossier « Un printemps arabe », n° 8, pp. 239-258. DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1483>

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et JEGHLLALY Mohamed (2012) : « La dynamique protestataire du Mouvement du 20 février à Casablanca », *Revue française de science politique*, n° 5-6, pp. 867-894. DOI : <https://doi.org/10.3917/rfsp.625.867>

BERGH, Sylvia I et ROSSI-DORIA, Daniele (2015) : « Plus ça Change ? Observing the Dynamics of Morocco's 'Arab Spring' in the High Atlas », *Mediterranean Politics*, n° 20 (2), pp. 198-216. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629395.2015.1033900>

BOËX, Cécile (2018) : « Figures remixées des martyrs de la révolte en Syrie sur YouTube. Réinterprétations politiques et mémoires vernaculaires de la mort héroïque », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 181, pp. 95-118. DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38526>

BORRILLO, Sara (2012) : « Le mouvement du 20 Février et la réforme constitutionnelle au Maroc : un compromis démocratique suffisant ? Une lecture de genre », in SADIQI, Fatima (ed.) : *Femmes et nouveaux media dans la région méditerranéenne*, V/18. Rabat, Fondation Hanns Seidel, pp. 303-324.

DAUM, Pierre et DAUM Auriel (2012) : « Les jeunes du Rif renouent avec la révolte », *Le Monde diplomatique*, octobre, disponible sur <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/10/AUREL/48251> [consulté : le 7 janvier 2023].

DESRUES, Thierry (2012) : « Le Mouvement du 20 février et le régime marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections », *L'Année du Maghreb*, Dossier « Un printemps arabe », n° 8, pp. 359-389. DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1537>

DESRUES, Thierry et KIRHLANI, Said (2013): « Activism under authoritarianism: young political militants in Meknes », *The Journal of North African Studies*, n° 18 (5), pp. 753-767. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2013.849892>

FERNÁNDEZ MOLINA, Irene (2011): « The Monarchy vs. The 20 February Movement: Who Holds the Reins of Political Change in Morocco? », *Mediterranean Politics*, n° 16 (3), pp. 435-441, DOI: <https://doi.org/10.1080/13629395.2011.614120>

FRASER, Nancy et HONNETH, Axel (2003): *Redistribution or Recognition? A Political - Philosophical Exchange*, London-New York, Verso.

GONZALEZ- RIERA, José Maria (2011) : « Des années de plomb au 20 février. Le rôle des organisations des droits humains dans la transition politique au Maroc », *Confluences Méditerranée*, n° 23 (78), pp. 35-47. DOI : <https://doi.org/10.3917/come.078.0035>

HART, David M. (2000) : *Tribe and Society in Rural Morocco*, London-Portland, Frank Cass.

HIBOU, Béatrice (2011) : « Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impensé des réformes au Maroc », Dossiers du CERI, pp. 1-12, disponible sur https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/art_bh2.pdf [consulté : le 25 juin 2021].

HINE, Christine (2000): *Virtual Ethnography*, London, Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9780857020277>

HOFFMANN, Anja et KÖNIG Christoph (2013): « Scratching the Democratic Façade: Framing Strategies of the 20 February Movement », *Mediterranean Politics*, n° 18 (1), pp. 1-22. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629395.2012.761474>

HONNETH, Axel (2000) : *La lutte pour la reconnaissance* (trad. P. Rusch). Paris, Cerf.

HONNETH, Axel (2006) : *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (édition établie par O. Voirol, textes traduits de l'allemand par O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix), Paris, La Découverte.

JEBNOUN, Nourddine (2019): « Public space security and contentious politics of Morocco's Rif protests », *Middle Eastern Studies*, volume 56, DOI: <https://doi.org/10.1080/00263206.2019.1597347>

KURAN, Timur (1995): « The inevitability of future revolutionary surprises », *American Journal of Sociology*, n° 6, pp. 1528-1551. DOI: <https://doi.org/10.1086/230671>

LOUDIY, Fadoua (2014): *Transitional Justice and Human Rights in Morocco. Negotiating the Years of Lead*, New York, Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315856063>

MCDUGALL, James (2017): *A History of Algeria*, New York, Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781139029230>

MAGHRAOUI, Driss (2011): « Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics », *The Journal of North African Studies*, n° 16 (4), pp. 679-699. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2011.630879>

MAGHRAOUI, Driss (2019): « On the relevance or irrelevance of political parties in Morocco », *The Journal of North African Studies*, n° 25 (6), pp. 939-959. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2019.1644920>

NAHHASS, Mohamed (2013): *Les Diplômés chômeurs d'Al-Hoceima à l'heure du Mouvement du 20 février*, mémoire de fin d'étude en master de sociologie politique et dynamiques sociales, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, Université Hassan II-Casablanca.

NAHHASS, Badiha (2017): « Un musée pour gouverner la marginalité : les conflits de patrimonialisation dans le Rif », in HIBOU, Béatrice et BONO, Irene (eds.), *Le gouvernement du social au Maroc*, Paris, Karthala, pp. 233-273.

NAHHASS, Badiha (2019): « Le Rif : Appartenance nationale dissidente et formation de l'Etat », *Ar-rabie*, n° 9, pp. 193-216.

PENNELL, Richard (2017): « How and Why to Remember the Rif War (1921-2021) », *The Journal of North African Studies*, n° 22 (5), pp. 798-820. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2017.1361826>

POSTILL, John (2011): *Localizing the internet. An Anthropological Account*, Oxford, Berghahn Books.

RHANI, Zakaria (2018a): « Dynamiques de protestation et processus politico-religieux au Maroc », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 181, pp. 27-46. DOI: <https://doi.org/10.4000/assr.38514>

RHANI, Zakaria (2018b): « Certifier la perte et la souffrance : violence politique et politique de réparation au Maroc », *Anthropologie et Sociétés*, n° 42 (1), pp. 253-269. <https://doi.org/10.7202/1045132ar>

RHANI, Zakaria (2019): « L'Instance équité et réconciliation et le problème de l'exhumation. Commémoration, deuil et vérité », in GOBE, Eric : *Justice et réconciliation dans le Maghreb post-révoltes arabes*, Paris/Tunis, Khartala/IRMC, pp. 75-94.

RHANI, Zakaria; NABALSSI, Khalid et BENALIOUA, Mariam (2022): « 'The Rif again!' popular uprisings and resurgent violence in post-transitional Morocco », *The Journal of North African Studies*, n° 27 (2), pp. 326-361. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2020.1780921>

SALGON, Jean-Michel (2008): « Élections législatives : la transition avortée », *Les Cahiers de l'Orient*, n° 90, pp. 39-50. DOI : <https://doi.org/10.3917/lcdlo.090.0039>

SLYMOVICS, Susan (2008) : « Témoignages, écrits et silences : l'Instance Équité et Réconciliation (IER) marocaine et la réparation », *L'Année du Maghreb*, n° 4, pp. 123-148. DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.435>

SUAREZ COLLADO, Ángela (2013) : *El movimiento amazigh en el Rif: Identidad, cultura y política en las provincias de Nador y Alhucemas*, Tesis, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales.

TAFRA 2016, « Le Maroc vote. Les élections législatives en chiffres (1963-2011) ». Disponible sur <http://tafra.ma/wpcontent/uploads/2018/07/LivretElections2016.pdf> [consulté : le 7 janvier 2023].

VAIREL, Frédéric (2020) : « Prescriptions internationales et inégalités durables. La réparation communautaire dans le Sud marocain », *Revue internationale de politique comparée*, n° 27 (1), pp. 103-140. DOI : <https://doi.org/10.3917/ripc.271.0103>

WOLF, Anne (2018) « Morocco's Hirak Movement and Legacies of Contention in the Rif », *The Journal of North African Studies*, n° 24, pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1538188>

YAHYA, Tarik (2010) « Le Projet d'Autonomie du Grand Rif : Un projet précurseur », (Resumen y materiales para la presentación del Sr. Tarik Yahya, alcalde de Nador), *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n° 9, pp. 1-4. Disponible sur <https://revistas.uam.es/reim/article/view/841> [consulté: le 25 juin 2021]



Past and present: memory as "present of the past". The case of the Rif Hirak

Pasado y presente: la memoria como "presente del pasado". El caso del Hirak del Rif

Passé et présent: la mémoire comme "présent du passé". Le cas du Hirak du Rif

Khalid MOUNA

Moulay Ismail University, Meknès

khalidmounapro@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9824-8618>

Oussama EL OUALIDI

PHD Student Abdelmalek Essaadi University, Tétouan

eloualidioussama2549@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-6417-4512>

Received. 8/2/2023. Accepted. 18/5/2023

To cite this article: Khalid MOUNA & Oussama EL OUALIDI (2023): "Past and present: memory as 'present of the past'. The case of the Rif Hirak" in *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 149-168.

To link to this article: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.006>

Abstract

Starting from the orality and experience of the Hirak actors, we conducted a series of semi-structured interviews and field observation, as well as the analysis of the web content of the Hirak actors, to express the relationship to the protest memory of the Rif. This memory does not present a logical sequence of events, but rather operates as



a rhetorical approach to the past where the real and the imaginary move as elements that constantly shapes the "market of memory". As such, this paper seeks to capture the movements of inversion from a heroic Rif to a victimized Rif, and vice versa. We will show how the Hirak serves to renew memory, and how actors renew their action by making memory dynamic.

Key words: Rif, Hirak, memories, mobilization, prison, Morocco.

Résumé

Partant de l'oralité et de l'expérience des acteurs du Hirak, nous avons mené une série d'entretiens semi-directifs et de l'observation du terrain, ainsi que l'analyse du contenu de web des acteurs du Hirak, afin de nuancer le rapport à la mémoire contestataire du Rif. Cette mémoire qui ne présente pas une suite logique des événements, mais fonctionne comme une approche rhétorique avec le passé où le réel et l'imaginaire cheminent comme des éléments qui ne cessent de façonner le « marché de la mémoire ». De ce fait, cet article cherche à saisir les mouvements d'inversion d'un Rif héro vers un Rif victime, et vice-versa. Nous allons montrer comment le Hirak sert à renouveler la mémoire, et comment les acteurs innover dans leur action en rendant la mémoire dynamique.

Mots clé : Rif, Hirak, mémoires, mobilisation, prison, Maroc

Resumen

A partir de la oralidad y la experiencia de los actores del Hirak, realizamos una serie de entrevistas semidirigidas y observación sobre el terreno, así como análisis de contenido web de los actores del Hirak, con el fin de matizar la relación con la memoria de protesta del Rif. Esta memoria no presenta una secuencia lógica de acontecimientos, sino que funciona como una aproximación retórica al pasado, donde lo real y lo imaginario se mueven como elementos que conforman constantemente el "mercado de la memoria". Como tal, este artículo trata de captar los movimientos de inversión de un Rif heroico a un Rif victimizado, y viceversa. Mostraremos cómo el Hirak sirve para renovar la memoria, y cómo los actores innovan en su acción dinamizando la memoria.

Palabras clave: Rif, Hirak, memorias, movilización, prisión, Marruecos.

Introduction

Since 2011, Morocco has experienced a significant social mobilization, which was part of the Arab Spring where the north of Morocco was very active, particularly Tangier, Tetouan and Al-Hoceima. Nevertheless, the most important mobilization is that of the

Hirak of the Rif between 2016 and 2017. Even though the Hirak took the form of the February 20 movement as a protest, it differed from the latter in its organization and in the homogeneity of its leaderships (Mouna, 2018); it also has its own identity. Several authors have addressed the question of collective action in the Moroccan context, particularly in the context of shantytowns; such actions have been led either by political parties or by leaders (Arrif, 1991; Zaki, 20015). In this sense, shantytowns appear as resistance actors of marginalized social groups claiming their rights in post-2011 Morocco (El Kahlaoui, 2018). These contestations are a way to multiply social expectations, and collective claims (Rachik, 2018). These post-Arab Spring forms are expressions of a mutation of the voice of the street (Bennani-Chraïbi, 2019).

The Hirak, however, opened a new perspective to analyze the social issue in Morocco, the term *hirak*, from the Arabic root *harraka* which means to move, became the term used to qualify the protest movements in the Maghreb. The Hirak triggered a great wave of solidarity in the Maghreb (Suárez, 2017), it has itself become a space-time-memory. We build on the concept of the margin to rethink the social order, and the relationship to power, not as subversion but as a model of invention and resistance (Mouna, 2018). It is about the margin as a space in between, both as an empirical and theoretical framework. The margin is both a space of life and actors who, through their practices, confuse dominant norms, and challenge the coherences of structures of domination. Thus, the spaces of the margin are places of resistance against social, political and religious normativity; the margin is, in this sense, another form of understanding society, a form of otherness in the plural sense of the term (Mouna, 2018), it is taken here as "an operative notion" (Cattedra et al., 2020: 19). This margin has a double dimension: on the one hand, it is rooted in everyday practices (De Mas, 1978) and, on the other hand, it offers us the means to observe the multiple processes of change it provokes. In his analysis of the Italian Risorgimento (Ciavolella, 2015), as a historical process, Antonio Gramsci gives us an analytical perspective in the political margin/state relationship for the contemporary period. Thus, the state is an open field with variable geometry, it is a space of the junction between institutions and social life (Ciavolella, 2015), it is not coextensive with society, and it is in this context that the social mobilization of the Rif was forged. The Hirak does not operate on the margins of the state, but within it, which calls into question the official rhetoric that has tried to disqualify the movement by calling it separatist.

The Rif, as a territory of the margin, brings out two relations of force, and through a game of constant confrontations, these two relations of force "find each other, in such a manner to form a chain or a system, or on the contrary, the shifts, the contradictions that isolate them from each other; the strategies finally in which they take effect, and whose general design or institutional crystallization take shape in state apparatuses, in the formulation of the law, in social hegemonies" (Foucault, 2018: 122). As a result, the Hirak is a collective action of a population living in a stigmatized space, a population that tries, not to separate, but to integrate with its own particularism in the national context. The feeling of injustice (Daston, 1995: 2014) becomes mobilizing and actors share a network of values linked to their territory. They organize themselves to take

charge of the forms of indignation against the exclusion and marginality from which they feel they suffer.

Along these lines, socio-economic claims are intertwined with memory, and actors select positive features of this memory that mark the Rif's resistance, both, to central power and to colonialism (Wyrzten, 2015; Zomeño, 2002). The Rif is, according to this memory, a victim of colonial but also national repression exercised by the Makhzen¹, a term given a generic meaning here to speak of power in its authoritarian sense (Aziza, 2019). This ambivalence that characterizes the relationship to memory is not specific to the Rif, it is just more observable in the Rif context than in other regions. This is an observation that we were able to make during our comparative study of post-Arab Spring Amazigh movements between the Rif and the Middle Atlas. Thus, while Rif activists spoke of Rif particularism, Atlas activists considered that Rifans have retained a strong relationship with their past transmitted from one generation to another, which presents their specificity (Benlarbi et al, 2018). This specificity does not only reflect a look at oneself, but also, the look of others on the Rif and the Rifains. Whether it is a real or imaginary specificity, it is today a repertoire of collective action that is formed in an expression of struggle, as is the case with the use of Graffiti studied by Belarbi (2019) during the Hirak of the Rif. In this regional context, memory is a rhetorical expression that accompanies protest.

Based on the orality and experience of the Hirak actors, we conducted a series of semi-structured interviews and field observation, as well as a web content analysis of the actors, especially the speech of Zafzafi, but also the images of police intervention against the people of Hirak. While some of them had a role in the Hirak activity through mobilization work on social networks or in the field. Others, notably two of them, consider themselves victims, and that they had no connection with the Hirak. The common point between these young people is the situation of singlehood and unemployment. While some former prisoners agreed to meet us in public spaces without problems, others, still suffering from the after-effects of prison, preferred to meet us in places away from people's unwanted eyes. Thus, we encountered two types of difficulties in this field; one related to the nature of our questions which plunged our interlocutors into violent memories where they were subjected to both physical and moral violence, and secondly, the concern to protect ourselves and our interlocutors. Regarding the observation, it was conducted between 2016 and 2017, in the middle of the Hirak; during this period, we were also able to conduct a series of meetings with the actors of the movement.

The starting point of our analysis was not to see memory as a logical sequence of events, but as a kind of rhetorical approach to the past, where the real and the imaginary move as elements that constantly shape the "market of memory" (Mohand-Amer, 2020). We use the term market to show how private, collective or institutional, formal or informal actors find their account in this market to build their memory; or each actor makes the selection line for a memory that suits them. Thus, between

¹ The term Makhzen refers to the ruling elite in Morocco that used to center around the king or sultan. The Makhzen consists of the monarchical institution, notables, landowners, tribal chiefs and sheikhs, senior military personnel, security directors and chiefs, and other members of the executive institution.

individual, family, local, collective or official memory, the actors show imagination to reinvent a "dualist" imaginary in which the Rif is both victim and hero. It is a hero to defend the collective honor, and a victim of its own heroism. This is not an oppositional duality, but rather a functional duality that keeps reversing itself in the actors' discourse. As such, this article seeks to capture these movements of inversion from a heroic Rif to a victimized Rif, and vice versa. This inversion occurs in the current context with the repression of activists. This does not mean that the Rif is locked in the past, on the contrary, we will also show how the Hirak serves to renew the memory, that of the new actors of the present. The repertoire of action of this fact is very diverse and intensified (Essahel, 2015). This angle of approach aims to show how actors innovate in their action by making memory dynamic.

Unlike a Weberian political approach that perceives politics as emerging from the center, this work attempts to show that the territories of the margin are spaces where political stakes that cross the whole of society are disputed; and in moments of tension and confrontation, it is the margin that becomes the center, and the center that becomes the margin, because the margin has the capacity to question, from a daily practice, the political memory of the country and its relationship to its past and present, and the whole is played out in an inversion of power.

This article examines the procedures and logics by which memory processes are thought of as part of a network. It is based on semi-directive interviews with six former prisoners, aged between 25 and 38. The interviews were conducted using an interview guide based on the following axes: the relationship to the memory of the Rif, the experience of the Hirak, the moment of arrest, the violence suffered, and finally the relationship to memory. These interviews were conducted in places far from view. Some of these detainees are engaged in a process of strengthening the memory of the Rif, testifying for them is a historical and political commitment for their region, they participated in the creation of a museum of local memory, for them, the testimony appears as a matter of public interest (Chua et al., 2021). These testimonies, while speaking of a personal experience, are inscribed in a collective register, and the testifiers take on the task in the process of not leaving room for the forgetting of memory (Jelin, 2017). As a result, the injustice is denounced by the person who suffered it directly, but also by the group, and the ties of proximity with the victim's function as a legitimizer of collective memory. Herein lies one of the great challenges of memory for Jelin, who has worked on the case of Latin America, as memory tends to become familiar and extend participation to the whole society as a stakeholder in a process (Jelin, 2017). Jelin gives importance to the question of the temporality of memory, and how the memories of the past become the object of social and political struggles that take place today. The violence of the state appears as a legacy that gives the group a common reference, so public policy attempts to put in place an official memorial political process that focuses more on national reconciliation than on clarification and temporarily. The actors on their part resist by producing more memorial variants. The state attempted to create a jurisdictional transition through the Equity and Reconciliation Authority in 2004. This official memorial policy places more emphasis on a reconciliation without transition (Laouina, 2016), as the state in

embarking on this reconciliation endeavor has attempted to construct an "institutionalized oblivion" (van Diest, 2018), however, the local population attempts to construct a continuity between the past and the present by taking temporality into account. This memory is in an ambivalent pattern marked both by the past and by the desire to renew this memory with a new one. The discourse on the dissidence and marginality of the Rif, is not only the property of the central power, it is also the product of entrepreneurs of local memories that have actively participated in this process (Mouna, 2018; Nahhass, 2019). Thus, this work addresses how memory in the Rif in its temporality is expressed and structures group behaviors.

Margin and power

Any culture, by definition, constructs a narcissistic relationship with itself (Clastres, 2010), but what attracts our attention in the case of the Rif, are the claims that mark out history as a reference. But the present remains the channel for the refusal of young people mobilized against *hogra*/humiliation. The Hirak has put in relation the link between the outside and the inside, on the question of the margin of the social world.

The daily practices of groups and individuals are part of a vast and complex repertoire. The actors invest their knowledge of the terrain to energize the relationship to memory and give it new life. Nietzsche, as Deleuze reminds us, reproaches knowledge as an abstract element for imposing itself and taking power over life (Deleuze, 2003). However, knowledge cannot be a judge of life, since it is life that gives birth to this knowledge from the diverse and varied practices of the actors who are the source of our knowledge of everyday life. Nietzsche's idea reminds us that the Hirak discussed in this study represent life, that of the actors, that of the relationship of the actors to their territory and what they consider to be their identity, and finally that of a physical space characterized by its heterogeneity. Hassan tells us in this sense:

"The Hirak became part of the political memory of the Rif, it showed the relationship that exists between the Rif and the center. It was an opportunity to rebuild trust between the two parties and achieve a true conciliation with the region, its children and its local history. But unfortunately, the hope has been damaged once again" (Former Hirak prisoner, July 2021).

Whether for Hassan or the other detainees with whom we had the opportunity to speak, the Hirak was an opportunity to re-establish trust, to stir up the boundaries and limits that define the actors' room for maneuver. The Hirak as a form of collective action is a staging of social life, a dramatization of the issues that cross society. It speaks to us of a situation, of a life, of the forms of injustice that are experienced in daily life, but also those related to history. From the accounts of their arrests and their judgments, we question how these actors approach their belonging to the Rif but also how they have experienced violence. Recall that the main wave of arrests took place in

May 2017, with hundreds of detainees and the imprisonment of the movement's main leaders.

The actors draw their sense of commitment from a common place, from an emotional repertoire, from a collective memory that refers to the past. This reference to the past does not have the function of contemplating historical moments; on the contrary, they invest the past as a source of reference that feeds their collective action, on the one hand, but also gives meaning to the feeling of belonging, on the other. The collective repertoire (Tilly, 1984) means that actors select elements of memory that they consider positive in order to give meaning to their action, while the past offers political opportunities for action (MacAdam, Paulsen, 1993). In other words, actors highlight the political context as a catalyst or repressor of mobilizations, and where the multiforms of past violence towards the Rif, are mobilized to give meaning to the action of protest (Rhani, 2020).

Hirak leader Nasser Zefzafi referred to "the death as a 'crime' and inscribed it in the broader history of violations that have continued to rock the region in the distant past and the near present" (Rhani al, 2022: 2). What makes the issue of mobilization much more attractive in the case of our field is not the degree of violence and repression practiced by the state, but rather the impact of this violence on the collective imagination and the reinforcement of this sense of marginality among the population. The government has relied on violence to maintain order, but this violence has only fed the emotional framework and the popular unanimity that finds the state's practices illegitimate. Thus, violence is thwarted by the actors through an art of inversion of the relations of domination, by referring to "a social historicity in which the systems of representation or the processes of fabrication appear not only as normative frameworks but as tools manipulated by users" (de Certeau, 1990: 39-40), with the aim of legitimizing their protest practice.

The birth of a new historical opportunity

The protest movement was born following the death of the fishmonger Mohcine Fikri on October 28, 2016, crushed by a dumpster. The movement that started in Al Hoceima to fight against *hogra* (humiliation or contempt) and to demand dignity was quickly associated with figures who would become emblematic of the Hirak. On the evening of Fikri's tragic death, the first hard core of the Hirak mobilized. In this agitated context, a Rifian activist appears, it is Zafzafi, a young man of 39 years, that we see in one of the videos², present the day of Fikri's death. With no previous political affiliation, he is not well known on the local scene as an activist, he mobilizes the history of the family: his father is a former activist of the USFP (National Union of Popular Forces/Left Party), his maternal grandfather was Minister of the Interior in the government of Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi, while his uncle was one of the members of the revolt of 1958-59.

² <https://www.youtube.com/watch?v=jZyAeVJAayA> [accessed: 8 May 2023].

During his speech, the day before Fikri's death, he reacted against the *hogra* of the Makhzen. This *hogra* which does not date from today according to him, it is embedded in the history of the Rif since the first war (1921-26), then the revolt of 1958-59, through the events of 1984, then the mobilization of 2011 after the death of five people burned in a bank. It is around this figure that the identity of some Hirak actors will be created. Regardless of whether they adhere emotionally or actively to the Hirak, the activists are arrested and questioned further about their relationship and links with Zafzafi.

The claims are social: hospital, university, infrastructure, approximation of the administration ... etc., but the strength of the mobilization lies in the tribal solidarity, and the presence of support groups in all tribes of the Rif. One of these claims' dates back to the dahir of militarization in 1958. Zafzafi focuses on the dahir of *askara*/militarization because, according to him, the Rif people no longer want the Rif to be governed by this dahir, " the Ministry of the Interior wants to draw the Rif into a bloodbath...the Ministry of the Interior treats us as separatists..."³. The political history of the Rif is perpetuated through these claims. The collective consciousness linked to the Rif is mobilized, the leaders of the Hirak go around the neighborhoods and tribes asking the population to take an oath on the Koran not to betray the Rif. Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi had proceeded to the same movement of sacralization of the alliance with the tribes that constituted the confederation of the Rif tribes against the Spanish colonization.

It is in this sense that expressions such as *abna' al-Rif*/the children of the Rif, for example, are mobilized to broaden the form of belonging to the Rif that covers not only those in Morocco, but also those in the diaspora. The latter are also mobilized, and the history of the Rif is reinvested to show how much this region, this space is condemned by the central power, which pushed many Rifians to travel from other cities in Morocco to demonstrate in Al Hoceima.

The new leader has reached the rank of leader by supremacy over the others; he has accomplished an initiatory itinerary to reach this power. He attacked the Makhzen, he claimed his Amazigh identity, without isolating the Rif from the rest of Morocco. He was able, in fact, to inaugurate the way of the challenge against the central power and to show thereafter that the Rif region remains exceptional in its forms of resistance to this power. He is in line with the characters who made the history of the Rif in the 20th century. But this path would not have been possible without the State, which has bet on time to stop the movement.

The movement has had its own means of communication on social networks (Temsaman live, Hirak tv...), and forms of solidarity have continued to emerge in the northern cities' day after day, but also in the rest of the country. However, the most effective strategy of the state is essentially the isolation of Nador, so that the protest does not spread to this city, and that the scenario of 1984 does not happen again. Old border with the enclave of Melilla, Nador is a city of transit for drug trafficking, smuggling of all kinds, in addition to a significant presence of sub-Saharan migrants,

³ <https://www.youtube.com/watch?v=gZfTEdZx1cw> [accessed: 8 may 2023].

but also a good network of Wahabi Salafism; it is a city where religious fundamentalism and trafficking of all kinds are daily. The stakes are high, and the irruption of Nador in the Hirak can turn the game around. In the midst of the Hirak, the state is launching social projects in Nador to isolate Al Hoceima from its environment (the project of big Nador, the acceleration of the project of Marchika...). Among the state's strategies is the promise to recruit a hundred or so young people from the Rif into the Tangier free trade zone, a means of emptying the city and its supportive tribes, notably Beni Yataf, Beni Hdifa, Beni Waryaghal, Beni Ghmil, etc., of its activists, while at the same time accusing Hirak militants of separatism.

For activists, the Makhzen has already repressed the Rif, and the Rifians have been humiliated enough. When appointing the government in April 2017, the king appointed Abdelouafi Laftit, a statesman from the Rif, as Minister of the Interior, as well as appointing a new governor of Al Hoceima from the Rif Mohamed Yaakoubi, an attempt to manage the protest internally. But the Hirak has found other ways to build its legitimacy and its own memory. In this dynamic of protest that is not only built on the figure of Zafzafi, the Hirak has given birth to other figures who will become comrades in the struggle of Zafzafi, and many of them will end up either in the prison of Oukacha in Casablanca or in Al Hoceima. The identity of the actors took shape with the muscular arrests of the forces of law and order, who arrived most often before dawn, in civilian clothes, in groups of about twenty people according to our interlocutors. These arrests are sometimes filmed by relatives or neighbors. These images and videos serve to produce a counter-narrative to the stories that present the movement as violent. A narrative, as Dupret (2011) points out, is a "nested" structure through many stages; it is intended to produce a story that presents a surface immediately accessible to any competent reader/viewer. These images and videos of the arrests feed, in addition to the prisoners' narratives as we will show, the market of memory.

It is the 53 detainees of Hirak transferred to the criminal court of Casablanca that made the headlines. On June 26, 2018 the judgment is given, more than 200 years in prison distributed by the court after 8 months of trial and 85 hearings, among the figures of Hirak judged we find Nacer Zafzafi, Nabil Ahamjik, Ouassim Boustati and Samir Ighid who were given 20 years in prison, three other prisoners 15 years, 10 years for 6 others, 9 were judged 5 years, the rest of the sentences that varied between 1 to 3 years. They are all prosecuted under Article 201 of the Penal Code: undermining state security.

Towards the reinvention of a new political identity

The Hirak went through three important phases: the protest phase, the arrest phase and the trial phase. If the first phase gave birth to a generalized mobilization, the second and third phases created figures and symbols of the injustice done to the Rif.

But it is around the arrest and trial that the identity of political actors of Hirak is forged, or each actor of Hirak is perceived as a political prisoner project:

"During the Hirak, every activist was projected to be arrested, I was just waiting my turn. The arrest began on August 25, 2017, when the moqadam came to my house to inform me that I must go to the gendarmerie in Imzouren. I went, once I had presented them my card, they arrested me, and they handcuffed me. That was the beginning of my arrest, they put me in the interrogation room without me knowing the reason for my arrest. Among the questions asked was the link I had with Nabil Ahamjik and Nacer Zafzafi, but also the date of my last meeting with the latter. Once before the King's prosecutor, I learned that the trial established by the judicial police had nothing to do with the questions asked and I was finally able to hear the strange accusations contained in this report that I was forced to sign without reading. From the accusations based on my Facebook posts, I was pursued by accusations such as: incitement against the integrity of the State and incitement to commit a crime and a misdemeanor. After defending my innocence in the presence of lawyers, the prosecutor informed me that I was going to be pursued in freedom, my family was happy. But soon after, things changed because I was informed that I was going to be followed under arrest. I think the order came from somewhere else. I was arrested and judged because I was defending a social cause" (Former Hirak detainee, August 2021).

The path taken by the activists to become leaders or spokespersons for social grievance has changed direction, as it is towards the center, just as their arrest and trial come from afar as they claim. The street has produced its own activists, and the memory of collective action does not function solely from a sense and coherence of actions, but from the stories of arrest that accompanied the Hirak. The repressive and violent image of the Makhzen takes on its full brilliance in the actors' discourse. For them, the Makhzen has relied on its authoritarian past to carry out repression. Has the Makhzen forgotten that rules are characterized by uncertainty and reversibility, not "only because the actual rules differ from the explicit or official rules. But because they can be deformed, corrected according to the case, and adapted to new situations. And above all because they are directly subject to pressure, counter-pressure and negotiation" (Reynaud, 2004: 13). It seems that our interlocutors are unanimous when it comes to describing their arrests.

"As for the experience of the arrest, it was bitter and dark in the true sense of the word, since the beginning of our "kidnapping" on June 6, 2017 without notice, warning or summons, and without respecting the most basic standards of respect for the detainee or human rights. Regarding the circumstances of my arrest, I was with friends at their home, we were sleeping, when suddenly, around 5:30 am, a group of people in civilian clothes stormed the residence. The arrest was accompanied by insults, such as (bastards, oulad Sbeniol/sons of Spaniards...), and also characterized by the use of physical violence. It was not expected that the arrest (kidnapping) was done in this Hollywood way (about 30 people), as if we were war criminals who committed capital crimes,

although we were just activists in the Hirak that has clear and just economic and social demands. After our arrest on June 6, 2017, they transferred us to the police station in Al Hoceima where we suffered further physical and psychological torture (beatings, insults and abuse), then they put us in a police car and drove us to Casablanca but without us knowing the destination. And there the investigation process began. -Were you expecting a heavy arrest? - The idea of the arrest, frankly yes, but I did not expect it to be in this inhumane way, even if it was an idea, because I knew that a group of friends and activists had been arrested for nothing, just because they were protesting and demanding change, freedom, dignity and social justice. Therefore, the probability of my arrest was 50% yes and 50% no. Any individual risked being arrested even if they were not actually participating in the movement. The conditions of the detention as well as the conditions of the investigation were tragic since the beginning of my arrest. During the interrogation I wanted to remain silent, but they refused. I also asked for a lawyer, but to no avail because I was no longer entitled to one. They asked me for my Facebook password by using force and with many threats. In this interrogation, they asked me many questions about the movement and my relationship with Nasser Zefzafi" (Former Hirak prisoner, August 2021).

The stories around the arrests of the Hirak point to the use of physical and immoral force by the state. The insults against the Rif and the Rifians became an argument for the Hirak actors to show that the Makhzen should never be trusted. The hirakists wanted to play within the system, but also with the system, and the movement proceeded at times to reverse the accusations. For example, at the end of March 2017, the authorities announced that a police barracks had been burned by demonstrators. Zafzafi, in reaction to what happened, calls for the opening of an investigation and the trial of those responsible, he puts the state in front of its accusations, the case is hushed up and no investigation would be opened at this time. The State accuses the demonstrators of being violent, which can eventually justify its violence. The state allows itself to make the Rif, during the period of the Hirak, a buffer zone, a space of exception, in other words, a space of full power, a "return to a pleromatic original state, where the distinction between various powers (legislative, executive, etc.) has not yet occurred" (Agamben, 2003: 16). It is a state of exception that empties the Rif of law, analogous to the idea of a state of nature where only violence against people and property is able to control mobilization. The actors of the Hirak are therefore suspended, without any rights, in other words, with a partial or total suspension of rights. And the exception in this sense makes it possible to centralize attention and become the guarantor of the community's continuity (Agamben, 2003). Facing the judges, the prisoners of the Hirak are accused of treason and plotting against the sovereignty of the state, asking for the tearing of the Moroccan nationality, breaking the *bay'a*/allegiance with the sovereign, while keeping the Rif identity. Thus, the Rif was qualified as a space of *siba* in the sense of anomie or disorder, in other words a territory of dissent, where the power used violence to integrate it into the order. As a result, the central power has been ruthless in this area, believing that the only way to ensure its continuity was through violence. In addition, the population of the Rif

entered into a public mourning, that of seeing the actors of the Hirak brought back far from their home (Casablanca) to be judged.

"The day of my arrest, I was in the area of Atrokot (village grouping belonging to the Driouch region), about 4 km from the town of Imzourne. At half past five in the morning, through the window, the police stormed the house in a violent and barbaric manner. - What did you feel when you saw this large number of public forces besieging the house? - It was a feeling of fear, because as soon as I looked out of the window, I started to hear various insulting expressions and that violated human dignity, like (son of a bitch...), and they were hitting the house with sticks and iron, they thought I was going to try to escape... After attacking the house in such a violent way, the first person to arrest me entered the house through the window and not through the door. We were all arrested because we were four activists in that house, and we were transferred to Oukacha prison in Casablanca. The method of arrest is characterized by barbarism and the use of extreme violence in an inhumane and illegal way. The law has nothing to do with the reality and the method of our arrest. They never told us who they were, they didn't tell us about our rights... Only, we were arrested by force, with violence, kicks and insults inside the police car in a hysterical way, and we were treated like terrorists who had already been convicted several times. Immediately after our arrest, we were first taken to the police station in Al Hoceima, and about three hours later, they transferred us to the headquarters of the National Brigade of Judicial Police in Casablanca in the police car. Throughout the trip, which lasted about thirteen hours in the police car, we were handcuffed with our hands behind our backs in the middle of the month of Ramadan. We begged them to just loosen the handcuffs so that we could breathe and rest a little, but they prevented us and tortured us psychologically and physically. I still have pain in my hands and back. Immediately after we arrived at the National Brigade headquarters, we were interrogated without giving us time to rest" (Former Hirak prisoner, August 2021).

This systemic violence used during the arrest, which was usually carried out at home and at dawn, had the function of creating a feeling of terror among the population, as expressed by some interlocutors. The number of police present and mobilized to arrest a single person or even two people is on average more than twenty. More than a simple arrest, it is a question here of the use of the socio-historical imagination of the force of order. This imaginary consists in seeing in the Rif and the Rifains a population hostile to the power, as it was expressed by a police officer with whom we had an exchange, and who operated in the Hirak of the Rif and Jrada in Eastern Morocco. For him, the Hirak of Jrada is legitimate, he even showed some solidarity with the movement, so Jrada is described as a poor region inhabited by simple and unpretentious people. The Rif and the Rifians on the other hand are perceived as difficult and hostile. It only manifests the official socio-historical and political imagination that sees this region as a place of communitarianism and anti-national sentiment. The Rifians use various discourses to talk about their stigmatization by the authorities, but also about their victorious local history against the Spanish occupation.

This back and forth between heroism and victimization structures the power of the actors in search of new memorial issues.

When the Riffians dare!

"Some say that the state has changed its treatment of the region and has achieved reconciliation. But the trial that the Rif has undergone, as well as that of the Hirak detainees, has revealed the falsity of the reconciliation and the failure of the state's management of the crisis and protests. The Makhzen has shown that its relations with the region have not changed since the early years of independence (1959-1958). What happened in '58 and '59 is the same as what is happening now with the Rif movement" (Former Hirak prisoner, August 2021).

The Rif Hirak has put the power in front of a stigmatized community, a population that has opted for a passive resistance "decided in response to trivial and daily situations" (Essahel, 2015: 8). When the power judges the activists, it is actually only participating in the construction of a new memory for a new generation. In this sense the relationship to power cannot be examined only in the "confrontation" relationships between the margin and the center, where the center is perceived by some anthropologists, the case of Jamous (2020) as an example, as the protector of the margins, and the true transmitter of power, removing from the margins any form of power (Mouna, 2017, 2018). These relationships are often seen as asymmetrical relationships; yet, the asymmetries of the social world become all the more describable when observed in moments of tension. The Hirak attempted to reverse power relations, to borrow Abdellah Hammoudi's (1988) parody of sacrifice, when the relationship between victim and sacrificer is reversed. The relationship between the dominated and the dominant does not go in one direction, as roles can change at any time.

The political discourse of the protesters during the Hirak is grafted onto history and memory, but the actors' arguments can be placed on several levels that allow them to judge the state's intervention. The actors have a view of the past, but also of the present and the future, which for them is uncertain. But above all, they base their discourse on their own experiences of the Hirak, they have created their own collective memory that extends into that of history. They have recourse to a bricolage, even a heterogeneous assembly, because this appears to carry power for the defense of the cause. Certainly, the phenomena of the past are important, but the present phenomena have an analytical interest equal to, even superior to, those of the past, when examined "according to the same methodology as those of the present" (Latour, 2006: 181). This is expressed by some actors as follows:

"The Hirak situation of 2016 can be considered an important stage in the modern history of the Rif, to be added to those of 1958-1959-1984-2011, as it

is a continuation of the bloody past of the region. Other movements and protests may appear more powerful and explosive than those before, especially if the state continues with its mentality and approach to repression policy without listening to the voice of the people. The Rif movement revealed the failure of the Equity and Reconciliation Commission, as the series of arbitrary arrests and unfair trials still exist, despite the Commission's recommendations to achieve true reconciliation with the region. What has happened has been repeated in the region over the past few years (detention and torture), perhaps now with more violent and overwhelming force and with more loss of life as well. Thus, the experiment in equity and reconciliation has exposed its failure. How did it fail? Because the state has only made reconciliation with the people and has not made true reconciliation with the region, its history and its symbols. We want a true reconciliation that restores respect for the region, recognizes the people who are part of it, and treats them on an equal footing with the rest of Morocco, provided that its local historical specificity is recognized and that its memory and the people who contributed to the expulsion of the foreign colonizer are respected. The release of political detainees, the abolition of legal proceedings against activists in the diaspora, and the real political treatment of the file of the Hirak of the Rif... These points constitute a starting point and a preliminary step to talk about a true reconciliation with the region" (Former Hirak prisoner, August 2021).

Another activist tells us:

"The Hirak movement became part of the political memory of the region, and revealed the nature of the relationship that exists between the Rif and the center. It was an opportunity to rebuild trust between the two parties and achieve a true reconciliation with the region, its people and its local history, but this hope has again been shattered and the wounds have increased the pain..."

In the discourse of the actors, the past does not take the place of the present, it takes place in the present. Through the use and the way, they refer to this past and reinterpret it and produce its power over the present, the Hirak appears almost as a continuity of history. From the point of view of these actors, the Hirak offered the possibility of giving more space to the issue of social justice in state discourses and practices, but this was not heard. As a result, social justice analysis requires us to be concerned with "the variety of forms of justification that actors deploy in reference to the situation" (Nachi, 2009: 342). Taking charge of justice and injustice allows us to observe the judgment of actors, but also "pragmatic constructions requiring a return of action to the rule" (Nachi, 2009: 407), which has allowed us to observe, in the case of the Rif, the dynamics of the margin through the articulations of actions between past and present, between memory and history.

The actors see the Hirak as a step in a long period of repression, but one that they believe has brought about novelties through its various mechanisms of operation and

discipline. The movement also benefited from a set of errors that occurred during past historical events and was able to overcome them. Thus, for our interlocutors, the prominent figures of the movement of February 20, 2011 were linked to political parties and some civil society movements, while the Hirak tried to overcome these errors and was not led by any party or grouping; this is a fundamental characteristic of the movement for these actors, and which made the Makhzen has not been able to eliminate their movement in its early moments. This flexibility that the movement gave itself explains for the detainees the violence of repression and trial as, for them, it was the Rif that was judged along with its men.

"The trial of the Rif detainees was a political trial of the region as a whole, not of individuals in particular. As long as the Rif has not abandoned its history, its symbols and its heroes, it needs a mass trial. The state sees the Rif as a space that needs collective rehabilitation (as it does with the rehabilitation of individual prisoners), because these individuals according to the state are not part of the national fabric. The Hirak has a group of individuals who were arrested in the Rif movement, and they do not even know the reason for their arrest, they have not committed any crime punishable by law, they were just innocent victims. The state wanted to convey, through the arrest of these individuals, a message: that the protest must be abandoned and the recognition that Morocco is a single country in which there is no place for local historical particularities (inhabited history). This historical particularity of the region, is a matter of concern for the state which tries, as much as possible, to erase it from the collective memory of the region because the Rif region has historical symbols that are both Moroccan symbols, and I mean here, for example: Sharif Muhammad Amziane, Mohamed Ibn Abdel Karim al-Khattabi, the flag of the Republic of the Rif..." (Hirak activist, August 2021).

In the discourse of the actors, the State appears to be trying to practice a collective castration of the memory of the Rif. On the other hand, the Hirak serves as a response, according to our interlocutors, to those who consider that the state has already succeeded in achieving equity and reconciliation with the region. What makes the mutual trust between the two parties absent.

"The Makhzen does not trust the Hirak, and the Hirak does not trust the Makhzen. This is due to the bloody history of the Rif region. The history of the twenties of the last century, for example, is still vivid in the collective memory of the region, and the movement has provided an opportunity to revive this shared historical memory of the region, and social media has played a major role in reviving this collective memory. Live technology, for example, has greatly contributed to the dissemination of events, the announcement of demonstrations, and the definition of historical symbols of the region: Moulay Mohand - Mohamed Ibn Abdel Karim Al-Khattabi - Sharif Mohammed Amziane, Mohamed Salam Amziane..." (Hirak activist).

The movement is certainly characterized by its youth, who found in the Hirak an opportunity to present themselves on the political scene as spokespersons for a marginalized community. But this generation has given birth to itself, with the help of the state, which is contested from this point of view. However, the state exercises "a surveillance that qualifies, classifies and punishes" (Foucault, 1975: 186). In this surveillance, memory becomes a particular dense point of passage for relations between the margin and the center, with the knowledge that whoever offends the center must be punished. The nature of the punishment depends on the degree of the offense, and this sociotechnics of the art of punishment shows that punishment is thus a means of transformation and not of testing as found in Foucault (Foucault, 1975). It is in this sense that the actors speak of the Rif judgment as a space of collective memory and action.

Conclusion

In this article we have limited ourselves to the place of memory and its reinvention by the actors. The rhetorical functioning of this memory has given rise to a political consciousness for a new generation of young people. In the construction of this memory, the arrest and prison box give shape to a new space of memory. The individual and collective experiences give the narratives of memory a thickness that guarantees their discursive impact on the population. The current memory, that of the youth in this case, supposes an identification on the part of other young people, and it is in this sense that emotion takes place to create a new exploration of the present and the past. The state, for its part, has participated in the construction of an imagined memory of a glorious, rich and fertile Rif, but also a victim, particularly with the arrests and judgments subsequent to the Hirak. The particularism of the region was also the work of the state through its repressive policy and political condemnation of the actors. The state has given soul and form to this particularism. It has placed the local, national and international imaginary about the Rif in a real framework, which has allowed this new generation to reinvent its way of entering the history of the region and to reinforce the particularism, which passes through the experience of arrests and judgments.

It is obvious that the Hirak does not present a continuous chain of events, and the Rif is not a space of static reproduction of its history. Nor is it a space that lends itself to a form of violence and protest that provides a continuity for an "exotic" analysis. We argue that the Rifians and the Rif are anti-segmental, even counter-segmental, because their line of attack is the center; they are anti-segmental in the sense that they have made their power of the margin a force for integration with the center. This is done through their contestations and their refusal to be historically sidelined, and this is probably what some (researchers and policy makers) have failed to grasp, as Anne Wolf does in her article "Morocco's Hirak movement and legacies of contention in the Rif". Instead, she interprets the present in the light of the past, and reduces the Rif to a space of bled Makhzen animated by the spirit of bled siba. Our line of "attack" consists in perceiving the margin as a dynamic that questions the center through

multiple contestations, because it rejects the established borders. It tries to reconstruct its space from the representations of the borders that extend beyond its physical space. The protest in Morocco functions in a dynamic of change but also of continuity, the protest purposes as a socio-political phenomenon that expresses the popular awakening (Elhabib Stati, 2019).

Bibliography

AGAMBEN, Giorgio (2003): *Etat d'exception. Homo Sacer*, Paris, Le Seuil.

AMAR Mohand-Amer (2020): "La recherche et l'écriture de l'histoire en Algérie: réalité et enjeux politiques et mémoriels", *Maghreb-Machrek*, Vol. 3, n° 245, pp. 33-42. DOI: <https://doi.org/10.3917/machr.245.0033>

ARRIF, Abdelmjid (1999): "Les compétences citadines à l'épreuve de l'exclusion, l'exemple du bidonville Ben M'sik à Casablanca", in SIGNOLES P., EL KADI G. (éd.): *L'urbain dans le monde arabe. Politiques, instruments et acteurs*, Paris, CNRS, pp. 297-317.

AZIZA, Mimoun (2019): "El otoño de la ira en el Rif. Los rifeños frente al Majzén marroquí (1958-1959)", in FELIU, Laura; MATEO, Josep Lluís and IZQUIERDO, Ferran (eds.), *Un siglo de movilización social en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, pp. 257-276.

BELARBI, Salahddine (2019): "Les graffiti comme rhétorique de la contestation. Le *hirak* du Rif", *Insaniyat*, 85-86, pp. 113-130. DOI: <https://doi.org/10.4000/insaniyat.21451>

BENLARBI, Driss ; HARRAMI, Noureddine; MOUNA, Khalid (2018): "Le mouvement culturel amazigh au Maroc: le processus d'une transformation. Le cas du Rif et du Moyen-Atlas", in DJABI, Nacer (eds.): *Les mouvements amazighs en Afrique du nord. Élités, formes d'expression et défis*, Alger, Éditions Chihab, pp. 27-72. DOI: <https://doi.org/10.3917/chihab.djabi.2013.01.0027>

BENNANI-CHRAÏBI, Mounia (2019): "Rétrospective sur la voix de la rue au Maroc: Tout ne change pas pour ne rien changer", *L'Année du Maghreb*, n° 21, pp. 37-54. DOI: <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.5094>

CATTEDRA, Raffaele; IDRISSE JANATI, M'hammed; MEMOLI, Maurizio (2020): "Les marges au prisme des représentations. Mots, discours, images", in SEMMOUND, Nora ; SIGNOLES, Pierre (eds.): *Exister et résister dans les marges urbaines. Villes du Bassin méditerranéen*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 19-89.

CEFAÏ, Daniel (2007): *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.

CIAVOLELLA, Riccardo (2015): "Un nouveau prince au-delà des antinomies: lectures de Gramsci dans les mouvements sociaux contemporains presses universitaires de France", *Actuel Marx*, 1, n° 57, pp. 112-124. Available at <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2015-1-page-112.htm> [access: 18 May 2023]

CLASTRES, Pierre (2010): *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit.

CHUA, Liana ; GRINBERG, Omri (2021): "Introduction". *The Cambridge Journal of Anthropology*, 39 (1), spring, 1-17. DOI: <https://doi.org/10.3167/cja.2021.390102>

DASTON, Lorraine (1995): "The Moral Economy of Science", *Osiris*, "Constructing Knowledge in the History of Science", Vol. 10, n° 1, pp. 2-24. Available at https://pure.mpg.de/rest/items/item_2276978/component/file_3321600/content [access: 18 May 2023].

DE CERTEAU, Michel (1990): *L'invention du quotidien*, tome 1, Arts de faire, Paris, Gallimard.

DE MAS, Paolo (1990): *Marges Marocaines. Limites de la coopération au développement dans une région périphérique: le cas du Rif*, La Haye.

DELEUZE, Gille (2003): *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DUPRET, Baudouin (2011): *Practices of Truth: An Ethnomethodological Inquiry Into Arab Contexts*, John Benjamins Publishing Company. DOI: <https://doi.org/10.1075/pbns.214>

ESSAHEL, Habiba (2015): "Évolution des registres de l'action, de la ruse à la mobilisation de la notion « droit » par les habitants des bidonvilles au Maroc", *L'Année du Maghreb*, Vol. 12, pp. 115-135. DOI: <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2415>

ELHABIB STATI, Zineddine (2019): *The Protest Movements in Morocco and the Dynamic of Continuous Change*. Doha/Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies. الحركات الاحتجاجية في المغرب ودينامية التغيير ضمن الاستمرارية. Available at <https://omran.dohainstitute.org/ar/Issue032/Pages/Omran-32-2020-Bentalha.pdf> [access: 18 May 2023].

EL KAHLAOUI, Souraya (2018): "Ethnographie les marges urbaines. Respécifier une situation: la descente d'une "lejna" dans un quartier d'habitations informelles", in MOUNA, Khalid ; TERRIEN, Catherine ; BOUASRIA, Leila (eds.): *Terrains Marocains: Sur les traces de chercheurs d'ici et d'ailleurs*, Casablanca, La Croisée des Chemins, Rabat, CJB, pp. 89-101. Available at <https://books.openedition.org/cjb/1290> [access: 18 May 2023].

GOODWIN, Charles (2000): "Action and embodiment within situated human interaction", *Journal of pragmatics*, Volume 32, n° 10, pp. 1489-1522. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0378-2166\(99\)00096-X](https://doi.org/10.1016/S0378-2166(99)00096-X)

HAMMOUDI, Abdellah (1988): *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil.

JELIN, Elizabeth (2017): *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

JAMOUS, Raymond (2002): *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme/ Cambridge University Press. DOI: [10.4000/books.editionsmsmh.15250](https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.15250)

LATOUR, Bruno (2006): *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte. DOI: <https://doi.org/10.3917/dec.latour.2007.01>

MCADAM, Doug & PAULSEN, Ronnelle (1993): "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism", *American Journal of Sociology*, n° 3, pp. 640-667. Available at <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/chwe/ps269/mcadampaulsen.pdf> [access: 18 May 2023].

LAOUINA, Marouane (2016): "L'Instance Équité et Réconciliation Une justice transitionnelle sans transition ?", in GOBE, Éric (eds.): *Des justices en transitions dans le monde arabe ? Contributions à une réflexion sur les rapports entre justice et politique*, pp. 247-262. Available at <https://books.openedition.org/cjb/778> [access: 18 May 2023].

MOUNA, Khalid (2017): "Raymond Jamous, Le Sultan des frontières. Essai d'ethnologie historique du Maroc", *Lectures*. Available at <http://journals.openedition.org/lectures/23862> [access: 18 May 2023].

MOUNA, Khalid (2018): *Identité de la marge. Approche anthropologique du Rif*, Bruxelles, Peter Lang. DOI: <https://doi.org/10.3726/b14870>

NACHI, Mohamed (2009): "Rendre justice au sens de la justice. Des théories de la justice à l'exploration pragmatique du juste", in BREVIGLIERI, Marc; LAFAYE, Claudette and TROM, Danny (eds.), *Compétences critiques et sens de la justice*. Colloque de Cerisy Paris, Economica, pp. 399-411.

NAHHASS, Badihha (2019): "Le Rif: appartenance nationale dissidente et la formation de l'État", pp. 193-216, *Arrabii*, Vol. 2, n° 9.

POLLETTA, Francesca; JASPER, James (2001): "Collective Identity and Social Movements", *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, pp. 283-305. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.283>

RACHIK, Abderrahmane (2018): *La société contre l'État. Mouvements sociaux et stratégie de la rue au Maroc*, Casablanca, La Croisée des Chemins.

REYNAUD, Jean-Daniel (2004): *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.

RHANI, Zakaria; NABALSSI, Khalid; BENALIOUA, Mariam (2022): "The Rif again!" popular uprisings and resurgent violence in post-transitional Morocco", *The Journal of North African Studies*, Vol. 27, n° 2, pp. 326-361 DOI: [10.1080/13629387.2020.1780921](https://doi.org/10.1080/13629387.2020.1780921).

RHANI, Zakaria (2019): "The Inmate's Two Bodies: Survival and Metamorphosis in a Moroccan Secret Prison", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n° 120, december, pp. 183-208. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.9884>

RODRÍGUEZ ZOMEÑO, Amalia (2002): "El derecho islámico a través de su imagen colonial durante el protectorado español en Marruecos", in RODRIGUEZ MEDIANO, Fernando, DE FELIPE, Helena (eds.): *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, Madrid, CSIC, pp. 307-337.

SUÁREZ-COLLADO, Angela (2017): "Le temps des cerises" en el Rif: análisis de un año de protestas en el norte de Marruecos", *Notes Internacionais CIDOB*, n° 183, pp. 1-5. Available at https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/notes_internacionales/n1184/le_temps_des_cerises_en_el_rif_analisis_de_un_ano_de_protestas_en_el_norte_de_marruecos [access: 18 May 2023].

TILLY, Charles (1984): "Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 4, n° 1, pp. 89-108. DOI: <https://doi.org/10.3406/xxs.1984.1719>

VAN DIEST, Camila (2018): *La fabrique des nouvelles routes de la mémoire au Chili. Spatialités, circulations et frictions dans la région de Valparaíso*, Cahier du Cap, Edition la Sorbonne, pp. 69-99. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.38200>

WOLF, Anne (2019): "Morocco's Hirak movement and legacies of contention in the Rif", *The Journal of North African Studies*, Vol. 24, n° 1, pp. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2018.1538188>

WYRTZEN, Jonathan (2015): *Making Morocco. Colonial intervention and the politics of identity*, Ithaca and London, Cornell University Press. DOI: <https://doi.org/10.7591/9781501704253>

ZAKI, Lamia (2007): "L'action publique au bidonville: l'État entre gestion par le manque, "éradication" des kariens et accompagnement social des habitants", *L'Année du Maghreb*, II, pp. 303-320. DOI: <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.128>



Building Bridges: Michel Chiha and the Construction of Modern Lebanon.

Tendiendo puentes: Michel Chiha y la construcción del Líbano moderno.

Borja W. GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ

Necmettin Erbakan University, Konya.

borjawgf@gmail.com

borjawladimiro.gonzalezfernandez@erbakan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3542-0534>

Received. 2/4/2022. Accepted. 29/03/2023

To cite this article: Borja W. GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ (2023): "Building Bridges: Michael Chiha and the Construction of Modern Lebanon" in *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 169-191.

To link to this article: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.007>

Abstract

For almost three decades, the banker, journalist—and occasional poet—Michel Chiha (1891-1951) constructed, through the pages of his newspaper, *Le Jour*, a possibilist approach to Lebanese nationhood that was directly influential in the configuration of the National Pact and, ultimately, Lebanese independence. However, and despite the prominent role his thought played in the construction of the 'Lebanese formula', his work has been sorely overseen and misunderstood by scholarship. Analyzing Chiha's editorial production, this paper will underline how this author's cosmopolitan philosophy came to define the Lebanese self-perceptions of identity, defining constitutional practices until the present.

Keywords: Lebanon, Identity, pluralism, nation-State, nationalism, *laissez-faire*.



Resumen

Durante casi tres décadas, el banquero, periodista—y ocasional poeta—Michel Chiha (1891-1951) construyó, a través de las páginas del diario *Le Jour*, una visión posibilista de la nacionalidad libanesa que tuvo un peso decisivo tanto en la formación del Pacto Nacional como en lograr la independencia. Sin embargo, y a pesar del papel fundamental que su pensamiento jugó en la construcción de la ‘fórmula libanesa’, no ha gozado éste del favor de la academia. Mediante el análisis de la producción editorial de Chiha, este artículo subrayará la influencia que la filosofía cosmopolita de este autor tuvo en la definición de las autopercepciones identitarias de los libaneses, llegando a definir sus prácticas constitucionales hasta el día de hoy.

Palabras Clave: Líbano, Identidad, pluralismo, estado-nación, nacionalismo, *laissez-faire*.

Introduction

Throughout almost three decades of journalistic activity, the banker and politician Michel Chiha set out, from the editorial pages of the newspaper he owned, *Le Jour*, a practical philosophy that would rapidly establish itself as the fundamental interpretative guide of prewar Lebanese politics. Committed to Islamo-Christian cooperation, economic liberalism, and Western alignment—particularly in the context of a nascent Cold War, Chiha’s thought became, rather unsurprisingly, the philosophical pillar of a Lebanon that unashamedly conceived of itself as a *Merchant Republic*, a traders’ island at the very heart of the Middle East.

In spite of Chiha’s central role in building the ideological apparatus underlying independent Lebanon’s state formation, his intellectual work has remained sorely forgotten by the literature. Leaving aside a booklet published in the aftermath of his death by his friend Evelyne Bustros (*Michel Chiha: Évocations*) and a couple of studies that appeared before the outbreak of the Lebanese Civil War (Jean Salem’s *Introduction à la pensée politique de Michel Chiha* and Maha F. Samara’s PhD dissertation *The Ideas of Michel Chiha*), the only monograph consecrated to the man whose political doctrine had directly contributed to the establishment of a pluralistic and democratic Lebanese Republic has been Fawaz Traboulsi’s 1999 *Silat bila Wasl. Mishal Shiha wa-l-idiyulujyyat al-lubnaniyya*.

Against this background of historiographical oversight, this paper tries to offer a modest contribution to the rediscovery of Michel Chiha as a key player in the political configuration of the Lebanese state. It also aims at shedding a renewed light on his thought, which, as will be explained below, went well beyond the mere articulation of the concrete élite agreement that propelled Lebanese independence to construct a specifically Lebanese approach to modernity, whereby the formalized structures of a modern state can be successfully combined with the survival of traditional bonds and ties. A brief excursus on the constitutional mechanisms of post-war Lebanon will serve,

furthermore, to illustrate the importance that Chiha's thought still holds within the country's political system.

Historical Context

On September 1, 1920, General Henri Gouraud proclaimed the establishment of Greater Lebanon, seemingly fulfilling the dreams and aspirations of France's oldest ally in the Levant: the Maronite Church, whose leadership had spared no effort in order to press the cause of an independent, enlarged—and Christian—Lebanese state (González Fernández, 2020: 22-42, 49-63).

Greater Lebanon extended its borders over the formerly semi-autonomous *Mutasarrifiyya Jabal Lubnan*, with its solid Christian majority (Akarli, 1993: 106), and the largely Muslim districts of Rashaya, Hasbaya, Ba'albak and Mu'allaba in the Biqa' Valley, together with the *sanajiq* of Sayda, Beirut and Tripoli up to the Nahr al-Kabir with the *qada'* of 'Akkar (Harris, 2012: 177; Zamir, 2000: 6). The dream of an enlarged Lebanon, extending over its *natural borders* so relentlessly pursued by the Maronite Church since the 1860s had been accomplished, but was the new polity the Maronite nation-state that the hierarchy had been pursuing (Hourani, 1981: 133).

Demography was thus to become one of the most pressing challenges facing the newly established state. By enlarging Mount Lebanon's borders to include areas with Muslim majorities, the proposed Maronite nation-state became, in General Gouraud's words, a "mosaic-like" assembly of confessions and ethnic groups (Hallaq, s.d.: 12-13), a "multicommunal mélange" (Harris, 2012: 179) where Christians were only an exiguous majority and the Maronites, particularly after the wartime famine that wiped up to a third of the Mountain's population (Hakim, 2013: 223-224), represented but a minority among others. Greater Lebanon became more viable from an economic point of view, but

[t]he addition of al-Biqa, the coastal plain and their cities [...] created new problems. The area of the country was almost doubled. Its population, predominantly Christian, was suddenly augmented by half [...], predominantly Shiites and other Moslems [...]. [W]hat the country gained in area it lost in cohesion. (Hitti, 1965: 220).

Confronted with this demographic reality, prominent Maronite notables expressed their opposition to the extended borders of the new state, in the belief that their establishment was a mistake satisfying neither Christians nor Muslims. In Sulayman Kana'an's words:

[...] la création du Grand-Liban sous sa forme actuelle est une fausse opération qui ne satisfait ni ses habitants ni les annexés. Les musulmans annexés considèrent le Liban comme un obstacle à la réalisation de leur idéal [...]. Les Libanais y ont perdu leurs privilèges et leur personnalité. (Cit. in van Leeuw,

2001: 235)

An opinion shared by the prominent intellectual Georges Samné:

[...] où est le foyer chrétien, [...] puisqu'un foyer est un endroit où l'on se groupe en famille ? Qu'est-ce qu'une famille où l'on trouve moitié d'étrangers ? (Cit. in Zamir, 1985: 113).

The concerned voices exposed above reflected a preoccupation widely shared by the French authorities in Lebanon, who did not cease to propose alternative territorial arrangements to the borders drawn in 1920 in order to guarantee a more solid Christian majority in Greater Lebanon. Such proposals, despite their being shared by successive high commissioners and even by the *président du Conseil*, Aristide Briand (Traboulsi, 2007: 86), went unheeded due to the combined opposition of both the Maronite Patriarchate, traumatized by the experience of war and famine, and the Beirut elite, keen on maintaining Tripoli within Lebanon, thus avoiding the rise of an unwanted competitor jeopardizing Beirut's privileged status as the main port on the Levantine coast (Abisaab, 2014: 293, 295-296; Jaulin, 2009: 196).

While all these discussions were taking place, and for a short while, the members of the Christian elite had grouped themselves into a common political platform, the *Parti du Progrès* (aka. *Hizb al-Taraqqi*), whose founding members were a true 'who is who' of Beirut's mercantile aristocracy. The party's platform, while advocating for Lebanese independence and border enlargement, simultaneously demanded the preservation of the French mandate given the country's "exposure to ambitions from without and incursions from within" (van Leeuw, 2001: 241), hence their motto: *Pour le Liban avec la France*. The breakup of the party, for personal—rather than political—causes, given the "absence of profound divergencies" among its members (Kiwani, 1988: 130), would thenceforth divide the Christian political elite into two radically opposed blocs, imposing the need to achieve inter-confessional alliances in order to achieve election to the assemblies which, beginning by the 1922 Representative Council, were successively established by the French authorities. For the following twenty years of the mandate, both the institutional armature set up by the French authorities and the political—and economic—interests of the Lebanese elites would promote the rise of an inter-communal alliance of the financial and mercantile oligarchy of Beirut. With Chiha at the core of this powerful *lobby*, they set out to control Lebanon's destinies and to guarantee that, once independence was achieved, the country remained a safe haven whereupon business could keep on being made.

Biographical Context

Michel Chiha was born on September 2, 1891, in the Mountain village of Bmikkine, 'Alayh District, in a family of distant Iraqi roots. A branch of the family settled in Beirut and the Bika' at the beginning of the nineteenth century and passed on to the Latin Church, while also becoming closely related to another relevant Levantine dynasty, the Greek Catholic

Pharaon (Fara'un) family. Closely linked by marriage, both families enriched themselves during the silk boom of the nineteenth century and invested their gains in the establishment, in 1876, of a "mercantile, industrial, and financial society," which became "the first local society devoted to the financing of the silk economy in what had thitherto been a monopoly of French capital": the *Banque Pharaon-Chiha* (Traboulsi, 1999: 17). The company, while primarily concentrated on the commercialization and production of silk, also participated in a diversified array of activities, from international coal shipping or financial businesses to foreign imports.

It was in this context that Michel Chiha was born and raised. A student of the Jesuits, the early death of his father forced him to abandon his education and to join the family business, becoming the director of the family bank in his early twenties, after a brief stay with his uncle in Manchester, "where he learned English and had the opportunity of reading about commerce and economics" (Traboulsi, 1999: 18). The outbreak of World War I forced him to exile himself in Egypt, whither many Lebanese had fled in fear of conscription. It was, precisely, in the *Bilad al-Nil* that Chiha was to enter in contact with politics for the first time, for he, alongside many other Lebanese exiles, became rapidly affiliated to one of the various different political associations that, established by the numerous and wealthy Lebanese expatriate community, were already active on Egyptian soil.

In the course of his Egyptian exile, Chiha met a young Maronite lawyer from the Mountain, Bishara al-Khuri, with whom he was to share political affiliation, personal friendship and even family bonds, after Khuri's marriage to Chiha's sister, Laure, in 1922 (Khuri, 1960: 116). Partaking in the ideas of the *Union Libanaise*, which called for an independent Greater Lebanon extending itself over its "natural and historical borders" (Traboulsi, 1999: 21), the intimate alliance between both men, between the representative of the City's rising financial oligarchy—what Traboulsi has repeatedly labeled as the 'Consortium'¹—and the son of the plebeian Mountain bureaucracy, risen after the demise of the traditional aristocracy in 1861, was to define the destinies of the Lebanese Republic for decades to come.

On his return from Egypt, Chiha became linked to the *Phoenician* circle commanded by the poet-cum-entrepreneur Charles Corm, whose main mouthpiece would be the quasi-mythical magazine *La Revue Phénicienne* (Salameh, 2015: 48-50). In the course of its brief existence, the journal came to define a certain approach to Lebanese nationalism characterized by its profound Francophilia, its distrust towards Islam, and its attempts at locating the origins of the Lebanese nation in the remote Phoenician past (Hourani, 1962: 320).

For Corm and his Phoenician friends, Lebanon, being "the only Christian country in Asia" (Corm, 1936. Cit. in Tayah, 2003: 55), was not, obviously, a member of a Muslim-

¹Traboulsi (2007: 115-116. Cf. Gendzier, 2006: 55) defined the *Consortium* as the "commercial/financial oligarchy that came to power with independence[. It] was though to comprise some thirty families [holding] monopolistic control over the main axes of the country's economy [...]. In sectarian composition, the families of the oligarchy were mainly Christian: there were 24 Christian families [...] to six Muslim [...]. Christian families practised extended endogamy in order to preserve or increase family wealth and property and advance business partnerships."

dominated Arab or Middle Eastern civilization, but a full participant in a Western world constructed upon a humanism solidly anchored in the principles of the Christian revelation (Tayah, 2003: 55). Such a perspective found, in the *Phoenicians'* opinion, its most polished example in France, the historical friend of the Maronites, whose institutions of higher learning in Lebanon, and especially the *Université Saint-Joseph* (USJ), had contributed to define *une certaine vision du monde* for thousands of young Lebanese Christians (Herzstein, 2009: 149-158).

It was, precisely, in the benches of the USJ that most members of the Phoenician fellowship entered in contact with the early research on Lebanon's past that had been undertaken—unsurprisingly by Frenchmen—all through the nineteenth century. The work of Renan, Bérard, and Lammens, not only rediscovered “the remains of ancient Phoenicia in Lebanon” (Salibi, 1998: 171), but also provided their students with arguments to transcend the parochialism of their pre-existing confessional identities and to root their newly formed national consciousness in a prestigious, if distant, past (Kaufman, 2000: 71; Salibi, 1971: 79-80). This sort of *Phoenicia Resurrecta* was depicted as the true “mother of civilization” (Kaufman, 2001: 181), whose commercial and cultural enterprises had led the way to the beginning of culture in Europe, driving an obvious parallelism with the *Mission Civilisatrice* that was used as one of the main arguments justifying French colonial expansionism.

His participation in Corm's Phoenician circle notwithstanding, Chiha soon came to discard the narrowness of the Phoenician idea for a wider, more pragmatic theory, suited to his own economic interests: Mediterraneanism. The Mediterranean theory defined Lebanon as a “bridge between East and West and between Islam and Christianity” (Zamir, 1985: 125)², as an entity belonging to the “Mediterranean and whose national identity is neither Arab nor Phoenician, but simply Lebanese” (Kaufman, 2000: 296), which allowed the country to remain an open business hub, a kind of traders' island, belonging neither to East nor West, but doing business with both.

It would be, precisely, under the Mediterranean banner that Chiha managed to get elected, in the 1925 Representative Council election, for Beirut's minorities seat. His election coincided with the transformation of the Council into a Constituent Assembly charged with the task of drafting and approving a constitution for Greater Lebanon. Michel Chiha became a member of the drafting committee, and his political philosophy had a profound influence in the construction of the fundamental law (Dib, 2016: 793)—Chiha himself claimed to have “almost entirely drafted” the constitution “by [his] own hand” (*Le Jour*, 06/13/1948. Cf. *Le Jour*, 06/16/1950). Although he has been, furthermore, defined as “the most dominant member of the committee” (Firro, 2004: 19), with a “profound, if not preponderant” role in the drafting process (Rabbath, 1982: 38), there was no agreement as to Chiha's specific role among the surviving members of the committee that were interviewed in 1975 by the Beirut journal *Nahar* (Rabbath,

² Although the civilizational bipartition of the world between a western and an eastern half has come under heavy criticism since the initial publication of Edward W. Said's *Orientalism* in 1978—and even before, the distinction between these symbolic topographies, embodying *a priori* separate existential experiences, and the willingness to connect them under the umbrella of the Lebanese state, represents a central tenet of Chiha's political philosophy, as will be seen below. For a more recent criticism of these notions, vid. Ferri (2021).

1982: 32-38). In fact, recent research has underlined the contribution of other prominent figures (*inter alios* Najib Abu Suwan, Charles Dabbas, or Badr Dimashqiyya) to the construction of the Lebanese constitutional corpus (Dib, 2016: 793). Chiha's direct influence is, however, clearly discernible in the wording of articles 9 and 10 (Traboulsi, 1999: 24), which set up a neutral framework for the relations between the state and the religious communities, whose existence is openly acknowledged even if they are, in the purest Montalembertian fashion, clearly separated from the former.

Despite its having been criticized as being but a carbon copy of the constitutional laws that established the III French Republic, the 1926 constitution—with its immediate amendments of October 1927 and May 1929—reflected the legal traditions bequeathed by Mount Lebanon's long institutional tradition (Chiha, 1942: 66-67; Kedourie, 1992: 51). Parliamentarism, confessionalism, and a strong executive had been the three basic elements characterizing the institutional arrangements of both the *Mutasarrifiyya* and her institutional predecessor, the *Imara*, and they remained as the pillars of the—now renamed—Lebanese Republic. It would be, precisely, under the inspiration of Chiha's ideas that the constitution became interpreted in Hegelian terms, as a flexible and adaptive instrument, reflective of the *spirit of the people*, rather than as a stringent, omnicomprehensive document aiming to organize, up to the minutest detail, the totality of institutional life. Thus conceived, the constitution was capable of integrating within the formalized republican framework it set up the whole universe of changing and evolving traditions that constructed what can be easily termed as the *unwritten constitution of the Mountain* (González Fernández, 2020: 530-580). In Chiha's own words:

« On ne peut faire croître le manguier en Écosse ni l'edelweiss dans le désert. Les plantes ne vivent et ne font de fruits que dans les climats favorables. Ainsi les lois.

C'est un désordre de prétendre transplanter chez les autres au nom du goût (et souvent du plaisir) des mœurs lointaines ; et des codes entiers au nom du savoir et de la félicité ». (Chiha, 1950a: 38-40).

Chiha's job as a legislator, which extended itself beyond the constitutional arena to economic matters, as chairman of the Assembly's Finance Committee, where he defended the *laissez faire* principles that were to become a distinctive trait of his thought, did not enjoy chronological continuity. Preferring to concentrate himself on private activities, Chiha did not seek reelection but kept on playing an active role in politics through his long-standing association with his brother-in-law, Bishara al-Khuri, whose career he supported both financially and, perhaps more importantly, from the pages of the daily *Le Jour*, which he bought in 1934. In a context of growing political polarization between Khuri and Émile Eddé, relentless partisan of a more homogeneous, albeit smaller, Christian Lebanon (Longva, 2015: 62-64; Abisaab, 2014: 67-68, 295-296), whose ideas were supported by the journal *L'Orient*, headed by Georges Naccache and Gabriel Khabbaz, *Le Jour*, without renouncing to serve as an offensive weapon for Khuri's camp, came to expound Chiha's distinctively possibilist approach towards Lebanese statehood, whose main traits will be described hereinbelow.

Chiha's Ideology and the Construction of Lebanese Statehood

Lebanon: A Mediterranean Refuge

It has already been pointed out that, after his juvenile flirtations with Phoenicianism, Michel Chiha came to develop a new approach to Lebanon's identity which emphasized the country's connection to the Mediterranean, presented in quasi-religious terms as "a providential and necessary element in the course of creation" (Chiha, 1950-a: 17). This emphasis on the sea was well suited for a man so representative of the Levantine archipelago of tradesmen and entrepreneurs which had flourished, in the last decades of the Ottoman Empire, all over the seaports of the Eastern Mediterranean, and whose business interests could only thrive on open, unhindered commerce (Chiha, 1950-b: 71-72; Mansel, 2011) rather than on the closed borders dreamed by nationalists on both sides of the ideological spectrum.

Chiha's Mediterranean perspective was, however, hardly new in its sources and methods. Like many men of his generation and social class, he was a disciple of the Jesuit priest and scholar Henri Lammens, whose views were heavily indebted to the geographical determinism then *en vogue* in European academia. Following on Lammens' footsteps, Chiha underlined how it was, indeed, geography what constructed the Lebanese exception, by making it, at the same time, a fortress and a crossroads:

« [...] à cause de notre situation dans l'espace, parce qu'aucune puissance dite mondiale ne peut se désintéresser entièrement de nous (en tant que placés en un lieu et sur une route à caractère universel), ensuite parce que nous sommes un pays de montagnes, où l'on peut encore se fortifier et se défendre et enfin parce que nous disposons avec les climats favorables, d'une large façade sur la haute mer, nous sommes devenus, un peu paradoxalement en raison des risques que nous courons, une terre d'asile, le refuge des opprimés et des bannis, avec les conséquences et les charges qu'un privilège tel comporte ». (Chiha, 1942: 10-11).

In this context, it is easily arguable that Chiha was well within the mainstream of Lebanese Christian intelligentsia in claiming an exceptionalist identity for Lebanon that set it apart from its surrounding Middle Eastern hinterland and linked it to Europe and, hence, to modernity (Hojairi, 2011: 256). This bond to the West, this Lebanese singularity, was emphasized not just from a mere geohistorical point of view, but also from an ethnic one, with Chiha presenting Lebanon, in full accordance with other authors like Jean Salem (1968) or even Philip Hitti (1924: 19-21), as a non-Arab—and even non-Semitic—*island at the heart of the Bilad al-Sham*:

« Dira-t-on [...] que le Liban d'aujourd'hui est sémitique ? Le Père Lammens [...] contestait que la Syrie elle-même fut arabe. [...] Nous dirons pour notre part, avec des arguments plus décisifs encore, que *la population du Liban est libanaise, tout simplement* [...]. Tout au plus dirons-nous qu'elle est une variété

méditerranéenne, probablement la moins déchiffrable ». (Chiha, 1942: 44)

The differentiation between Chiha and his coeval theoreticians from the Phoenicianist camp did not, therefore, lie on a radically divergent approach to Lebanese reality, but rather on certain slight nuances—with far-reaching consequences, nonetheless. It is necessary, at this point, to retake the classical Houranian dichotomy between Mountain and City to find how the intellectual followers of Eddé, largely Maronite and of Mountaineer origin, underlined the function of the Mountain, with its essential role in Maronite history, as the fundamental element in the configuration of the Lebanese specificity (Salem, 1968: 87-88; Mouwanes, 1973: 50), while for Chiha, the urban merchant from Beirut, it is the sea, rather than the Mountain—whose influence is, however, explicitly and repeatedly acknowledged as saving Lebanon from the so-called 'defects' of warm countries (Chiha, 1952: 112-114, 131-133, 170-171, 219-221)—which stays at the center of his theoretical approach to Lebanon. In Chiha's thinking, it is the sea (*Le Jour*: 10/24/1944, 10/07/1948) which stands as the avenue for the prosperity of modern Lebanon as a *Merchant Republic* (*Le Jour*: 01/20/1950). It is the sea which serves, moreover, as the door for a "perpetual ferment," for a "perpetual movement" outward (Chiha, 1942: 56)—with emigration presented in eminently positive tones (*Le Jour*: 10/14/1952, 10/29/1953)—as well as inward, the shore being the gate for the permanent wave of influences that allowed him to define Lebanon as an essentially créolized entity, as a miscegenated reality, as a culturally and linguistically cosmopolitan state, as the ultimate embodiment of Levantinism:

« [...] un pays comme le nôtre, s'il n'est pas bilingue (et même trilingue s'il se peut) est tout simplement décapité. En fait, nous maintenons ici, depuis des âges, quantité de langues vivantes et mortes. Qu'aurions-nous à transmettre à l'Orient si nous ne le prenions à l'Occident (l'inverse étant également vrai) [...] si nous ne disposions à côté de la langue arabe, et non moins parfaitement, d'une langue universelle ? » . (Chiha, 1942: 50)

« Le Liban est un pays qui n'est pareil qu'à lui-même [...]. C'est un pays singulier, apparemment seul de son genre et de son espèce. [...] le Liban rapproche et satisfait ce qui partout ailleurs paraîtrait contradictoire et incompatible ; mais s'il assimile assez ce qui vient à lui, il est inassimilable pour ce qui est au-delà de sa frontière naturelle ». (*Le Jour*: 07/09/1949)

Chiha's cosmopolitan perspective did not end, however, with the description of the characteristics of a certain *Liban éternel* but found its way into practical politics. Hence, his personal commitment to Christianity notwithstanding, Greater Lebanon could no longer be, in Chiha's opinion, the "essentially Christian country, destined to govern itself under the perpetual protection of Christian Europe" (Hourani, 1981: 135), so hardly fought for by the Maronite Church throughout history and defended, albeit in modernized terms, by Eddé, Corm, and the Phoenician fellowship, the demographic changes brought about by the enlargement of its borders in 1920 having turned it into a country of "associated communities" (Chiha, 1964: 115). The Lebanon of correlated confessions that Chiha envisaged, that "pluralistic and non-sectarian" state that he conceptualized (Hourani, 1976: 38), had to organize, following the Swiss model he so

warmly cherished (1965: 48-51), upon a kind of corporate federalism where the confessions, as politico-legal entities, would occupy a position akin to that of the territorial cantons in the Helvetian model (*Le Jour*: 07/30/1947).

In openly acknowledging the legitimacy of the confession as a constitutive element in Lebanon's political fabric, instead of trying to forcibly melt those disparate groupings into an obligatory, overarching national identity imposed from the top, the confessional federalism devised by Chiha could only find expression through a representative assembly. Thus, parliament transcends its classical configuration as a democratic instrument or a legislative tool to become a forum for the peaceful encounter of the disparate communities composing the state (*Le Jour*: 07/30/1947); the keystone to a polity conceived, in purely Renanian fashion, as the voluntaristic daily plebiscite of its various segmental groupings:

« [...] la Chambre au Liban est, avant tout, [...] le lieu de rencontre de tous les éléments de ce pays de confessions, et par le fait même un facteur nature d'équilibre et d'union [...] ». (*Le Jour* 01/18/1948).

« [...] au Liban, la Chambre est un organisme indispensable ; c'est la condition du « vouloir vivre en commun » des communautés qui constituent le peuple libanais ; et c'est la garantie de l'avenir ». (*Le Jour* 06/13/1948).

Chiha's possibilist approach to Lebanon mirrored the growing pragmatism of wide sectors of the Sunni élite who, throughout the Mandate, had come to develop an interest in keeping the independence, territorial integrity, and outwardly Western orientation of the nascent Lebanese state (el-Solh, 2004: 45; Firro, 2003: 154). The high-flown calls for Syrian unity, periodically echoed by the successive *Coastal Conferences* that took place between 1923 and 1936, were rebuffed, first and foremost, by Kazim al-Sulh, cousin of Riyad al-Sulh, prominent member of the unionist camp and future Prime Minister of independent Lebanon. In an article published in various journalistic outlets shortly after the second, and most important, of those conferences, which had taken place on March 10, 1936, Sulh charged against the "majority of the congressmen [whom he] accused [...] of ignoring the new realities in the country" (Traboulsi, 2007: 99) while calling for an open approach to Lebanon, whereby Christians could be gained for the Arabist cause by "emphasizing the non-sectarian nature of Arab nationalism" (el-Solh, 2004: 31). Moreover, he argued, detaching the Muslim-majority regions annexed to Lebanon back in 1920, as had been proposed during the Conference, would only serve to "transform the [ensuing] country into an irredentist Christian entity closely linked to France—a Malta or a Gibraltar in the heart of the Arab world" (Zamir, 2000: 192). Sulh's views came to be supported by the prominent Arab nationalist 'Adil Arslan, who declared that "to separate from Lebanon its mainly Muslim districts [...] would equal to depriving it from all its Arab identity and to render it exclusively Maronite" (Firro, 2003: 149).

The fact that, by October 1936, both Riyad al-Sulh and Salam 'Ali Salam, two veteran partisans of Syrian unity, had evolved towards a more conciliatory position, reveals how the community of interests between the Sunni and Christian bourgeoisies had led politicians on both sides of the confessional divide to work together towards achieving

a sovereign, pluralistic, liberal-capitalistic Lebanon with a decidedly Western orientation, but open to the Arab world and serving as its *entrepôt par excellence* (Gendzier, 2006: 50-51).

In this context of growing ideological *rapprochement* between both bourgeoisies, the National Pact, usually portrayed as the *gentlemen's agreement* that allowed Lebanon's independence and configured its peculiar system of governance, goes beyond any specific formula or definition and can be considered as the ultimate *Chihaist* document. A mere agreement not to agree, a Lebanese approach to *Realpolitik* (Khazen, 1991: 5), a pragmatic tool for institutional adaptation (Khalaf, 1968: 260), the National Pact, lying upon cosmopolitanism, openness and *laissez-faire* rather than on any predetermined concept of nationalism was, essentially, the non-national pact of the élites meeting in the marketplace, whereby all—the old aristocracy and the new oligarchy of both religious persuasions and sharing a *habitus* in the Bourdieuan sense (1990 [1980]: 59-60; 1979: 437)—came to establish Lebanon as a nationally neutral bulwark centered on economic and personal freedoms rather than the *bleak actualities* of blood, faith, and kin. As Chiha himself did not fail to realize, the National Pact was but a *modus operandi* (Khalaf, 1968: 243-269), an explicit way to invoke the pluralistic principles enshrined in Lebanon's constitutional traditions, a mechanism to re-interpret and adapt the formal Constitution and the *raison d'état* to the diversity of Lebanon's demographic patchwork and to the changing circumstances of a permanently agitated Middle East. He wrote:

« [...] il faut prendre cette décision nécessaire de se soumettre aux charges que la vie en société nous impose ; et en même temps, d'apprendre à tenir compte des particularités libanaises de cette vie en société : diversité extrême des milieux, des mœurs, des besoins, évidences qui interdisent qu'on mette les gens rigoureusement en série.

Le Liban est un des pays les plus disparates de la terre. [...] Statuts personnels, idées, mœurs, façons distinctes de penser et de vivre, coutumes différentes ou contradictoires [...].

C'est une moyenne qu'il faut chercher, une moyenne acceptable pour tous [...].

Que ceux qui ne veulent pas comprendre combien il est difficile que ce pays croisse et se consolide sans mille tolérances quotidiennes renoncent au moins à philosopher dans le vide ! » (*Le Jour*: 01/03/1945).

Lebanese politics became thus founded upon its endogenous traditions rather than on imported ideologies, unsuited to the Lebanese situation (Chiha, 1950-a: 220-222; Harik, 1972: 315-316; Hurewitz, 1966: 224). Consensus, restraint, prudence, and the legitimacy of parapolitical groupings—confessions, interest groups, clientèles—laid the bases of a political system which, much to Chiha's liking, rejected radicalism, absolutism, and unipersonal power and allowed for the coexistence of traditional loyalties alongside secular, democratic institutions (Chiha, 1950-a: 189-191), thereby leading the way to a specifically Lebanese approach to modernity.

Laissez-Faire: An Economic Imperative

The open society that Chiha conceptualized in the political arena found a clear translation in a *laissez-faire* economic outlook which constitutes, as has been repeatedly affirmed throughout this paper, the spine of his entire thought. The geographic imperative which had built the Lebanese demographic exceptionalism was again present in Chiha's writing to justify Lebanon's role as an "entrepôt where all kinds of monetary dealings [could] take place" (Samara, 1971: 38), as the middleman between Europe and the Arab world, a kind of *Phaenicia rediviva*. Deepening in the Swiss comparison he was so fond of and extending it to Belgium, Chiha affirmed:

« [...] le cas belge et le cas Suisse se présentent à nous comme des témoignages et comme des exemples. [...] les forces profondes de la Belgique et de la Suisse sont du même type que les nôtres : ce sont, sur un territoire bien défini par la nature où des façons de penser très diverses se sont groupés, la tolérance et la liberté.

Ce que la Suisse et la Belgique sont pour l'Europe, nous le sommes [...] pour le Proche-Orient [...].

Comme les Suisses, nous avons les montagnes et, comme les Belges, nous avons la mer. Et, comme eux, nous avons besoin pour vivre de trouver devant nous un monde, pareillement à nous, accueillant et ouvert ». (Chiha, 1965: 49-50).

Beyond his philosophical justifications for an economically liberal orientation for his country, Chiha's own financial interests were handsomely served by Lebanon's consecration to Smithian liberalism. A banker, it must be repeated, one of the few indigenous Lebanese sitting at the board of the foreign concessionary companies controlling the Lebanese public utilities, Chiha was not only a member of the *Consortium*, but stood at its very core, at the very center of the élite alliance that had brought forth independence and the National Pact.

Once independence was achieved, Chiha, having become the regime's *éminence grise*, in Traboulsi's fortunate expression (1999: 28), pressed for the adoption of free trade and low taxes as the fundamental criteria guiding the young Republic's economic policy. A deliberate choice, institutionalized in November 1948, *laissez-faire* was embraced with gusto. It did not, however, receive its definitive boost until the breakup of the customs union with Syria on March 13, 1950. By then, the system had already reaped a generous harvest of passionate partisans having in Michel Chiha the committed apostle who, in defending the virtues of liberalism as Lebanon's natural choice, did not hesitate to qualify as 'foolish' the attempts at protectionism by then undertaken not just in the Middle East—with Syria, Israel, and Egypt embarking, with various degrees of success, in different attempts at socializing policies (Sherbiny & Hatem, 2015: 69-78; Álvarez-Ossorio, 2010: 89-91; Ginat, 1997: 7-46)—but also in a post-war Europe where *dirigisme* appeared as the new economic fashion:

« C'est de la présence du Liban à l'étranger [...] que ce pays [...] tire de vastes

moyens d'existence. C'est de ce mouvement inlassable, de ce mouvement à distance, de cette souple intelligence, de cette agilité de l'esprit, de cette aptitude au voyage, de cette promptitude dans le déplacement [...].

C'est folie de prétendre enfermer ce pays et ce peuple dans le mur, branlants d'ailleurs, de l'économie à la mode. Les Libanais les plus doués, les Libanais les plus entreprenants, gagnent leur vie loin de leur sol ou par des services [...]. La sagesse est de respecter et de faciliter le mode d'existence qui leur a donné leur rang et leur prestige dans le commerce intercontinental ». (*Le Jour*: 10/29/1953)

Against the perceived threat of socialism and interventionism, which he qualified as an "aberrant economic [policy] driving mankind to slavery" (Chiha, 1950-b: 69), Chiha insisted on the important role played by freedom as the fundamental ingredient in the buildup of the Lebanese being, as an essential element for Lebanon's very existence and a prerequisite for the safeguard of the basic guidelines of its political and institutional structure. In conclusion, Chiha portrayed unrestricted economic freedom as a direct consequence of the country's *national spirit* rather than the mere preference of a commercial élite (*Le Jour*: 12/11/1946).

Chiha's unyielding commitment to economic liberalism was, certainly, modulated by his deep Christian faith, which led him not only to defend a certain primacy of the spiritual over the material (*Le Jour*: 03/30/1945, 05/06/1953, 05/17/1953), but also, and most importantly, to reinterpret *laissez-faire* as an overarching ethic of being. His economic preferences are, thus, presented as the natural and morally correct framework for human experience, contrasting sharply with the "chains" imposed by the state (Chiha, 1950-a: 210), whose legislative hypertrophy had become, in his own words, "*tout à fait effrayante*" (1950-a: 220).

The writings of his later years reveal, however, a growing preoccupation with the defense of liberty, as a concept, and of liberalism, as an economic system. It is not hard to deduce the parallel phenomena that justified Chiha's growing economic concerns: first of all, the rise of Soviet influence in the Near East after the end of World War II and, secondly, the downfall, after their defeat in the 1948 Arab-Israeli war, of the conservative, bourgeois Arab élites that had led the states of the *Mashriq* to independence, to be substituted by a new generation of populist, lower-middle-class-men, like Nasser, with a strong commitment to socializing economic practices, and whose claim to power was not based on any kind of legal-institutional bond, but on an intimate connection to the people, charismatic in nature (Chaitani, 2007: 129; Khalaf, 2002: 107; Ashton, 1996: 26).

Therefore, and within this context of a growing *revolt of the masses* (Ortega y Gasset, 2014), where he did not fail to perceive Moscow's shadow (*Le Jour*: 12/29/1951, 01/23/1952, 01/21/1953), Chiha stepped up his criticism against "integral Marxism," whose materialism is, he said, "jointly rejected" by Christianity and Islam (Chiha, 1952: 181), and gives way to an "inhuman society" (*Le Jour*: 07/19/1949), while translating into an aggressive and tentacular foreign policy which he presented as invasive and conquering (*Le Jour*: 01/17/1953, 03/11/1953, 11/19/1954). More generally, Chiha came to redouble his doctrinal efforts against interventionism, affirming, in the midst of the

crisis that brought about the demise of the Syro-Lebanese Customs Union,³ that “it is no longer possible to live behind walls and in solitude” (*Le Jour*: 03/11/1950) while openly comparing the Syrian attempts at protectionism, which he qualified as “suicidal” and “regressive” (*Le Jour*: 03/09/1950, 03/29/1950), with the openness of a Lebanon whose “entire economic policies must be oriented towards freedom [and] quality” (*Le Jour*: 03/14/1950). It comes, therefore, as no surprise that he exulted rather brazenly, in tune with the state of mind of most Christian Lebanese circles (Chaitani, 2007: 98, 105), at the Union’s breakdown:

« L’évolution de la situation économique depuis la rupture de l’union douanière est, dans son ensemble, nettement favorable au Liban. Cette rupture que nous n’avons point voulue, que nous n’avons point cherchée, se traduit par des avantages certains ». (*Le Jour*: 05/12/1950)

The Chiha of the late 1940s and early 1950s not only was reinforcing his *laissez-faire* leanings but was also growing increasingly wary of the Arab state system established by the Cairo Agreement (March 22, 1945). Despite the successful efforts undertaken by his close friend and relative Henri Pharaon, as Foreign Minister in ‘Abd al-Hamid Karami’s Cabinet (January 7-August 16, 1945), to tone down the wording of the Protocol of Alexandria,⁴ whose provisions had been believed by large sectors of Christian opinion to jeopardize Lebanese sovereignty (Chaitani, 2007: 25; Traboulsi, 2007: 111-112; Ammoun, 2004: 61-62), Chiha would consecrate a large part of his later editorials to advocate for the establishment of a pan-Mediterranean defense pact (*Le Jour*: i.a. 06/04/1953, 01/13/1953, 08/06/1952, 12/29/1951), which, overlapping any kind of preexisting pan-Arab commitment, would formally bind, “from Cairo to Athens and from Ankara to Madrid” (*Le Jour*: 03/19/1952) the Mediterranean basin to the Atlantic Alliance. Deploring the “bizarre [and] irrational” (*Le Jour*: 11/11/1954) *Asiatic* policy followed by the Arab governments (*Le Jour*: 10/27/1954), Chiha’s Mediterranean alliance, in firmly aligning Lebanon and the rest of the Near East to the Western camp in the Cold War, would—he hoped—deflect the danger of Soviet encroachment over the area once and for all. As he bluntly said:

« Une chose est exclue désormais : c’est la neutralité du monde arabe. On ne neutralise pas la principale route maritime et aérienne de la planète. On ne neutralise pas le centre de gravité de l’ancien Monde ». (*Le Jour*: 05/06/1953)

³ After the independence of Syria and Lebanon, the services that had been jointly provided to both mandated territories by the French authorities—known as the *Intérêts Communs* and including a wide array of public utilities—were grouped under a common framework and managed mutually by both states. The divergent economic policies followed by the Syrian and Lebanese governments in the post-independence era led to numerous conflicts between both sides and to the eventual dissolution of the union, unilaterally decided by Syria on March 13, 1950 (vid. Chaitani, 2007; Traboulsi, 2007: 121, 123; Ammoun, 2004: 19, 25).

⁴ Concluded on October 7, 1944, the Protocol of Alexandria was the preliminary document outlining the framework for cooperation among the Arab States. It would be superseded by the Charter of the Arab League (March 22, 1945), solemnly signed in the aftermath of the Cairo Conference, where the Lebanese and Saudi delegations managed to tone down most of the Alexandrian provisions in order to guarantee the full sovereignty of each member state and prevent the League from becoming a supra-national structure endowed with a quasi-federal nature (González Fernández, 2018: 233-235).

'Chihaist' Thought in Contemporary Lebanon

In 1989, sixty-two of the surviving members of the 1972 parliament were assembled in the Saudi mountain resort of Ta'if and, after much cajoling by the Arab League and other international patrons, produced the agreement that was to put an end to the war in Lebanon. While Ta'if redistributed power within the participants in the political equation, going as far as to a certain 'parliamentarization' of the Lebanese system that stood in stark contrast to the presidential dominance that had characterized its First Republic⁵, it did not "alter significantly the consensual basis of the Lebanese consensual compact (González Fernández, 2022: 8. Cf. Hudson, 1999: 27-40). On the contrary, Ta'if consolidated the operational features of the National Pact, "confirm[ing] several consuetudinary practices that had long ago become part and parcel of Lebanon's constitutional tradition" (González Fernández, 2022: 8). Thus, beyond the realignment of sectarian quotas or the establishment of a Constitutional Council entrusted with constitutional review on the concentrated model characteristic of European constitutionalism (Gannagé, 2015: 2; Kelsen, 1928: 30-84), Ta'if reaffirmed the power-sharing, flexible, *Chihaist* understanding of constitutional legality and political practice that had characterized Lebanon since its independence. In fact, these principles have been incorporated into the jurisprudence of the council, which has "explicitly validated the constitutional role of Lebanese tradition in its interpretation of textual legality" (González Fernández, 2022: 8. Cf. Blouet, 2020: 1.006-1.008), asserting an understanding of constitutional practice that acknowledges the legitimacy of para-legal practices and social groupings.

While the Syrian occupation rendered moot the democratic principles enshrined by the Lebanese constitution (Harris, 2012: 258-269; Salem: 1997, 26-29) and political tradition, they were rekindled by the 2008 Doha Agreement. Conceived to put an end to the political maelstrom enveloping Lebanon since the so-called Cedar Revolution, Doha and the subsequent Ba'abda Declaration (June 2012) reconfirmed the basic principles of the National Pact as Lebanon's immanent constitution, enshrining the "agreement to disagree" (González Fernández, 2022: 9), the *mille tolérances* Chiha had written about, as the basic foundation of the country's politico-constitutional system. While the explicit formalization of such essential principles of the Lebanese constitutional compact as the 'blocking third' turns the country's political system into a complex and conflictual mechanism (Shehadi, 2020), something that Chiha had not failed to foresee (*Le Jour*, 04/13/1948), such guarantees appear as an inevitability in the fragmented Lebanese context. As President Michel Sulayman shrewdly observed, Lebanon "is ruled by the logic of consensus," which logically implies that "it is impossible for a confessional or sectarian group to prevail over another" (Cit. in Wählich, 2017: 10). The primacy of representativeness over efficiency thus emerges as the inevitable toll that the Lebanese system has to pay to prevent "disorder and secret or avowed separatisms" (*Le Jour*, 03/17/1953; Chiha, 1964b: 44-47).

The implicit absorption of Chihaist notions within the Lebanese constitutional system

⁵ A thorough analysis of the legal and constitutional consequences of Ta'if can be consulted in Azhari (2016: 254-259).

permits to classify it as a *structural constitution* in the sense given by Giorgio Lombardi (2019: LI-L-III). Against the *superstructural constitutions*, which are defined by repeated “ruptures of the political order [and] successive constructions of new balances” (Lombardi, 2019: LI-LII), the Lebanese constitutional compact has managed, despite the many—often bloody—crises experienced by the country, “to remain in time, accompanying the political evolution of [its] people, and adapting its principles with regard to societal changes” (Lombardi, 2019: LI). This evolution, as happened with the 1976 Constitutional Document, the Ta’if Agreement, or the Doha Agreement, may transform the peculiarities of the political system, and the terms of the power-sharing equation, but leaves unscathed the essential principles whereupon the constitutional edifice is constructed. As Kamal Salibi does not fail to explain (2011: 180), this *structural* nature of the Lebanese constitution was largely due to Chiha’s efforts:

“[...] he had personally seen to it that [the] Constitution did not rule on every detail of the political structure of the republic, leaving the way open for periodical readjustments that would result from give and take among the republic’s different confessional groups and political clans”.

Faulty as the Lebanese system presently appears, its very resilience in the midst of its economic and strategic plight (González Fernández, 2022: 1-17) is largely due to the tacit, almost discreet, incorporation of the constitutional principles devised by Michel Chiha, who was, in turn, indebted to a long tradition in Lebanese constitutionalism harking back, at least, to the 1861 *Règlement Organique* (González Fernández, 2018: 679-739).

Conclusion

Chiha’s death, in December 1954, at the summit of his intellectual production, prevented him from witnessing the crises that the Lebanon he had contributed to build was to face in 1958, 1969, and, with terrible consequences, from 1975 onward. It is permissible to venture, though, that he would have congratulated himself on how the National Pact, as Lebanon’s *Unwritten Constitution* in action, enabled middle-of-the-road solutions for both the mini-civil war of 1958, and for the 1969 Lebanese-Palestinian showdown. It could, furthermore, be argued that Chiha would not have been excessively surprised by the repeated crises that threatened to destroy Lebanon during its First Republic (1943-1975). After all, he had always realized that his country was, as a consequence of its geostrategical position, condemned to live dangerously:

« Politiquement, le Proche-Orient est décidément un des endroits les moins confortables du monde [...]. Nous sommes compris dans cet espace « vital » des empires et de l’univers. Nous sommes même [...] au point le plus accessible et le plus sensible de cette zone illustre [...]. (Chiha, 1973: 21-22).

[...] Certains pays sont condamnés à vivre dangereusement. Ils n’y peuvent rien. Les ambitions et les querelles les trouvent sur leur passage ». (Chiha, 1964: 132)

It is, therefore, evident that Chiha was fully aware of the risks faced by the *Merchant Republic* he devised in his writings: the small 'Switzerland of the Middle East,' living side by side with bellicose and power-hungry neighbors was a political and economic oddity in a region where authoritarian and ethnicist polities, accompanied by various attempts at socialism, contrasted rather sharply with Lebanon's free-wheeling society, open economy, and rebellious press. This awareness did not prevent him from consistently pressing for the consolidation of a political system with an undeniable Anglo-Saxon flavor, based as it was on an unwritten set of élite arrangements rather than on the formalized, *Kelsenian* adherence to written law typical of Continental constitutionalism. A system constructed upon political—and not only economic—*laissez-faire*, which did not force its citizens to conform to a state-imposed *national* identity but only demanded passive allegiance to its institutions while openly accepting the pre-existing segmental cleavages that pervaded its society.

In this context, the personal federalism promoted by Chiha and developed by the Lebanese state between 1943 and 1975 stood out as an a-national oddity in a post-war world shaken by national liberation movements all across Asia and Africa, and can be properly understood as a prefiguration of Habermas's notions of constitutional patriotism and Juan Linz's state-nation model⁶ (Stepan et al., 2011; Müller, 2007), insofar as it developed as a disparate association of diverging demographic groups bound together by a generally-accepted common legislation. In fact, it could even be argued that the *Chihaist* approach to Lebanese statehood offers a workable synthesis between both concepts, for it does not construct a mere "*postnational* form of political identification and attachment" (Cronin, 2003: 3) hoping to overcome the prepolitical bonds of nationalism—or identity, more general—but rather a *non-national* understanding of Lebanon, which incorporates a legislative superstructure (the 1926 constitution and the normative corpus derived therefrom) upon the effectively existing segmentations of society (confessions, but also tribes, clientèles, and kinship groups). Thus, *Chihaist* Lebanon did not demand an abstract attachment to a legislation—a criticism frequently levelled against the Habermasian idea of constitutional patriotism (Honig, 2009: 31-35; Canovan, 2000: 413-432)—but, rather, incorporated and legitimized a whole array of parapolitical attachments within the formalized political structure defined by that legislation. The system thus devised succeeded politically, for it did manage to promote inter-confessional cooperation and helped to define an overarching Lebanese identity (Boustani, 2020: 415-421), but it also—and perhaps more importantly—succeeded economically so that, by 1975, Lebanon was not only more

⁶ The state-nation paradigm, initially formulated by Juan J. Linz and Alfred Stepan in 1996, attempts to understand the comparative success achieved by certain socially segmented societies despite their lack of congruence between the "political boundaries of the state" and those of their sociocultural groupings (Stepan et al., 2011: 4). State-nations, they explain, "stand for a political-institutional approach that respects and protects *multiple but complementary* [...] identities" (Stepan et al., 2011: 4) and recognize the legitimacy of existing societal cleavages, while simultaneously fostering attachment to the existing state through a series of policies (federalism, consociationalism) that uphold and respect those very identities. The state-nation idea, therefore, permits the accommodation of more than one "politically salient culture" but, at the same time, demands "respect for the common institutions of the state and for existing sociocultural diversities" (Stepan et al., 2011: 6-7). For the authors, the 'state-nation' stands at the middle of the road between the mono-identitarian nation-state and the 'pure multinationalism' characterizing those polities whose variegated segments reject living together under the same state and "commit themselves to a nation-building project" of their own (Stepan et al., 2011: 11).

prosperous, but it was also less unequal (Khalaf, 2002: 159-169; Khazen, 2000: 29-73). Paradoxically enough, *laissez-faire* Lebanon, with its open borders, its service-oriented economy, and its unbridled commercial competition was further from being an Ayn Rand-type anarcho-liberal dystopia than any of its interventionist neighbors.

The fact that the Lebanese system ended up collapsing into a protracted and destructive civil war (1975-1990) does not detract from the validity of these conclusions. Without denying that the Lebanon of 1975 suffered important internal problems, it is indisputable that foreign interference, with Lebanon becoming the predilect arena for regional powers to play their game of power politics, overwhelmed Lebanon's limited capabilities and undermined the basis of the National Pact by tearing apart the delicate fabric of legitimacy and political traditions that the Lebanese élites had been carefully spinning for over three decades (González Fernández, 2015, 2020). The fact that post-war Lebanon, particularly after the 2005 Syrian withdrawal and the 2008 Doha Agreement, has returned to a consensual system of governance, based on implicit rules, consensual coalitions, and unwritten agreements bears witness to the resilience of the *Nizam al-Mithaq al-Watani* and to Michel Chiha's foresight.

Bibliography

ABISAAB, Malek (2014): "Warmed or burnt by fire? The Lebanese Maronite Church navigates French colonial policies", *Arab Studies Quarterly*, n°36, pp. 292-312. DOI: <https://doi.org/10.13169/arabstudquar.36.4.0292>.

AKARLI, Engin D. (1993). *The Long Peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio (2010): *Siria contemporánea*, Madrid, Editorial Síntesis.

AMMOUN, Denise (2004): *Histoire du Liban contemporain* (vol. 2), Paris, Librairie Arthème Fayard.

ASHTON, Nigel J. (1996): *Eisenhower, Macmillan and the problem of Nasser. Anglo-American relations and Arab nationalism, 1955-59*, Houndmills, New York, Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230378971>.

AZHARI, Valérie (2016): *Le système multiconfessionnel, une invention libanaise ?*, Paris, Geuthner.

BLOUET, Alexis (2020): "Le Conseil Constitutionnel dans le système politique libanais : éclairage sur une institution « discrète »", *Revue française de Droit Constitutionnel*, n° 124, pp. 993-1.009. DOI: <https://doi.org/10.3917/rfdc.124.0993>.

BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions du Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1990 [1980]): *Le sens pratique*, Paris, Éditions du Minuit.

BOUSTANI, François (2020): *Le Liban. Genèse d'une nation singulière*, Paris, Éditions Erick Bonnier.

CANOVAN, Margaret (2000): "Patriotism is not enough", *British Journal of Political Science*, n° 30, pp. 413-432. DOI: <https://doi.org/10.1017/S000712340000017X>.

CHAITANI, Youssef (2007): *Post-colonial Syria and Lebanon. The decline of Arab nationalism and the triumph of the state*, London, I.B. Tauris. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755609796>.

CHIIHA, Michel: Various editorial pieces from the daily *Le Jour*.

CHIIHA, Michel (1942): *Liban d'aujourd'hui*, Beirut, Éditions du Trident.

CHIIHA, Michel (1950a): *Essais* (vol. 1), Beirut, Éditions du Trident.

CHIIHA, Michel (1950b): "Économie et humanisme", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 12, pp. 55-74. DOI: <https://doi.org/10.3406/bude.1950.4931>.

CHIIHA, Michel (1952): *Essais* (vol. 2), Beirut, Éditions du Trident.

CHIIHA, Michel (1964a): *Politique intérieure*, Beirut, Éditions du Trident.

CHIIHA, Michel (1964b): *Visage et présence du Liban*, Beirut, Éditions du Trident.

CHIIHA, Michel (1965): *Propos d'économie libanaise*, Beirut, Éditions du Trident.

CHIIHA, Michel (1973): *Variations sur la Méditerranée*, Beirut, Éditions du Trident.

CRONIN, Ciaran (2003). "Democracy and Collective Identity: In Defence of Constitutional Patriotism," *European Journal of Philosophy* n° 11, pp. 1-28. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00172>.

DIB, Boutros (2016). "Le mandat français." In: B. DIB (ed.), *Histoire du Liban. Des origines au XXe siècle*, Paris, Philippe Rey, pp. 776-858.

FERRI, Enrico (2021): *The Myth of Western Civilization. The West as an Ideological Category and Political Myth*, New York, Nova Science Publishers.

FIRRO, Kais (2003): *Inventing Lebanon. Nationalism and the state under the Mandate*, London, New York, I.B. Tauris. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755611829>.

FIRRO, Kais (2004): "Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha", *Middle Eastern Studies*, n° 40, pp. 1-27. DOI:

<https://doi.org/10.1080/0026320042000265657>.

GANNAGÉ, Pierre (2015): *Le Conseil Constitutionnel libanais*, Beirut, CEDROMA.

GENDZIER, Irene L. (2006): *Notes from the minefield. United States intervention in Lebanon and the Middle East, 1945-1958*, New York, Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/gend14011>.

GINAT, Rami (1997): *Egypt's incomplete revolution. Lufti al-Khuli and Nasser's Socialism in the 1960s*, London, Portland, Frank Cass.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Borja W. (2015): "Ecclesia triumphans? Sectarianism and the Maronite community, 1943-1975", *Collectanea Christiana Orientalia*, nº12, pp. 63-98. DOI: <https://doi.org/10.21071/cco.v12i.396>.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Borja W. (2018): *Ta'ifah or Nation? The Lebanese Maronite Community in the Twentieth Century, 1918-1975*. PhD dissertation: Universidad Autónoma de Madrid.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Borja W. (2020): *A Political History of the Maronite Community*, Konya, Necmettin Erbakan University Publications/Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Borja W. (2022): "Lebanon, or the Impossible Revolution", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, nº 4, pp. 1-17.

HAKIM, Carol (2013): *The Origins of the Lebanese National Idea*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.1525/california/9780520273412.001.0001>.

HALLAQ, Hassan (s.d.): *Al-judhur al-Tarikhiyya li-l-Mithaq al-Watani al-Lubnani ma'a dirasa li-l-Itijahat al-Wahdawiyya wa-l-Infisaliyya*, Beirut, Sadr al-Mu'alif.

HARIK, Iliya F. (1972): "The ethnic revolution and political integration in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, nº 16, pp. 303-323. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743800025034>.

HARRIS, William (2012): *Lebanon. A History, 600-2011*. Oxford, Oxford University Press.

HERZSTEIN, Raphaël (2009): "Les Pères Jésuites et les Maronites du Mont Liban", *Histoire, Monde, Cultures religieuses*, nº 9, pp. 149-175. DOI: <https://doi.org/10.3917/hmc.009.0149>.

HITTI, Philip K. (1924): *The Syrians in America*, New York, George H. Doran.

HITTI, Philip K. (1965): *A Short History of Lebanon*. London, Melbourne, Toronto, St. Martin's Press. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-00566-6>.

HONIG, Bonnie (2009). *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*, Princeton, Oxford, Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400830961>.

HOURANI, Albert H. (1962): *Arabic thought in the Liberal Age*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOURANI, Albert H. (1976): "Ideologies of the Mountain and the City. Reflections on the Lebanese civil war", in OWEN, Roger (ed.): *Essays on the crisis in Lebanon*, London, Ithaca Press.

HOURANI, Albert H. (1981): *The Emergence of the modern Middle East*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-349-04772-7>.

HUDSON, Michael C. (1999). "Lebanon after Ta'if: Another reform opportunity lost?", *Arab Studies Quarterly*, nº 21, pp. 27-40.

HUREWITZ, J.C. (1966). "Lebanese democracy in its international setting", in BINDER, Leonard (ed.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney, John Wiley & Sons, pp. 213-238.

JAULIN, Thibaut (2009). "Démographie et politique au Liban sous le Mandat. Les émigrés, les rations confessionnels et la fabrique du Pacte National", *Histoire et Mesure*, nº 24, pp. 189-210. DOI: <https://doi.org/10.4000/histoiremesure.3895>.

KAUFMAN, Asher (2000): *Reviving Phoenicia. The search for an identity in Lebanon*, (Doctoral dissertation) Brandeis University.

KEDOURIE, Elie (1992): *Democracy and Arab Political Culture*. Washington, D.C., The Washington Institute for Near East Policy.

KELSEN, Hans (1928): "Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit", *Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer*, nº 5, pp. 30-84.

KHALAF, Samir (1968): "Primordial ties and politics in Lebanon", *Middle Eastern Studies* nº 4, pp. 243-269. DOI: <https://doi.org/10.1080/00263206808700103>.

KHALAF, Samir (2002): *Civil and uncivil violence in Lebanon. A history of the internationalization of communal conflict*, New York, Chichester, Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/khal12476>.

KHAZEN, Farid el- (1991). *The communal pact of national identities. The making and politics of the 1943 National Pact*, Oxford, The Centre for Lebanese Studies.

KHAZEN, Farid el- (2000). *The breakdown of the state in Lebanon, 1967-1976*, London, I.B. Tauris.

KHURI, Bishara al- (1960): *Haqa'iq lubnaniyyah* (vol. 1), Beirut, Manshurat Awraq Lubnaniyyah.

KIWAN, Fadia (1988): "La perception du Grand-Liban chez les Maronites dans la période du Mandat", in: SHEHADI, Nadim; MILLS, Dana H. (eds.), *Lebanon : A History of Conflict and Consensus*, Oxford, The Centre for Lebanese Studies.

LIIPHART, Arendt (1977): *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, New Haven, London, Yale University Press.

LIIPHART, Arendt (1999): *Patterns of democracy*, New Haven, London, Yale University Press.

LOMBARDI, Giorgio (2019): "Estudio Preliminar", in SCHMITT, Carl; KELSEN, Hans & OEHLING DE LOS REYES, Alberto (ed.), *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la constitución?*, Madrid, Tecnos, pp. XI-LXXIV.

LONGVA, Ahn N. (2015): "From the *Dhimma* to the Capitulations: memory and experience of protection in Lebanon", in LONGVA, Ahn N. & ROALD, Anne S. (eds.), *Religious minorities in the Middle East: domination, self-empowerment, accommodation*, Leiden, Boston, Brill, pp. 47-69.

MOUWANES, Joseph (1973): *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, Sin el-Fil, Beirut, Université Saint-Esprit de Kaslik.

MÜLLER, Jan-Werner (2007): *Constitutional Patriotism*, Princeton, Oxford, Princeton University Press.

ORTEGA Y GASSET, José (2014): *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial.

RABBATH, Edmond (1982): *La constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*, Beirut, Publications de l'Université Libanaise.

SAID, Edward W. (2014). *Orientalismo*, translated from English by M^a Luisa Fuentes, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial.

SALAMEH, Franck (2004): *Inventing Lebanon. Lebanonism in the poetry and thought of Saïd Akl*, (Doctoral dissertation) Brandeis University.

SALEM, Jean (1968): *Le peuple libanais. Essai d'anthropologie*, Beirut, Librairie Samir.

SALEM, Paul (1997): "Skirting Democracy: Lebanon's 1996 Elections and Beyond," *Middle East Report*, n° 203, pp. 26-29. DOI: <https://doi.org/10.2307/3012645>.

SALIBI, Kamal S. (1971): "The Lebanese Identity", *Journal of Contemporary History*, nº 6, pp. 76-86. DOI: <https://doi.org/10.1177/002200947100600104>.

SALIBI, Kamal S. (1998): *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*, London, New York, I.B. Tauris.

SAMARA, Maha F. (1971): *The ideas of Michel Chiha*, (Doctoral dissertation) American University of Beirut.

SHEHADI, Nadim (2020): "Lebanon is paying the price of its dysfunctional politics", *Chatham House*. Retrieved from <https://www.chathamhouse.org/2020/02/lebanon-paying-cost-its-dysfunctional-politics>.

SHERBINY, Naïem A. & HATEM, Omaira M. (2015): *State and entrepreneurs in Egypt. Economic development since 1805*, Houndmills, New York, Palgrave Macmillan.

SMOCK, David R. & SMOCK, Audrey C. (1975): *The politics of pluralism. A comparative study of Lebanon and Ghana*, New York, Oxford, Elsevier.

SOLH, Raghib el- (2004): *Lebanon and Arabism. National identity and state formation*, London, New York, I.B. Tauris.

STEPAN, Alfred; LINZ, Juan J.; YADAV, Yogendra (2011): *Crafting state-nations. India and other multinational democracies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

TAYAH, Charbel (2003): "L'humanisme méditerranéen dans la pensée de Charles Corm, écrivain libanais de l'entre-deux-guerres", *Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen*, nº 37, pp. 53-58.

TRABOULSI, Fawaz (1999): *Silat bila wasl. Mishal Shiha wa-l-idiyulujiyyat al-lubnaniyyah*, Beirut, Riyadh al-Rayis li-l-kutub wa-l-nashr.

TRABOULSI, Fawaz (2007): *A history of modern Lebanon*, London, Ann Arbor, Pluto Press.

WÄHLISCH, Martin (2017): "The Lebanese National Dialogue. Past and present experiences of consensus-building", *National Dialogue Handbook Case Study*, Berlin, Berghof Foundation. Retrieved from <https://www.berghof-foundation.org/library/the-lebanese-national-dialogue-past-and-present-experience-of-consensus-building>.

ZAMIR, Meir (1985): *The formation of modern Lebanon*, London, Croom Helm.

ZAMIR, Meir (2000): *Lebanon's quest. The road to statehood, 1926-1939*, London, New York, I.B. Tauris.

Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba: anticolonialista francesa, primera dama tunecina y sujeto histórico ausente

Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba: French anti-colonialist, Tunisian first lady and absent historical subject

Javier SOCÍAS BAEZA

Universidad de la Manuba, Túnez

jsociasbaeza@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5603-8612>

Recibido 4/9/2022. Aceptado. 15/5/2023

Para citar este artículo: Javier SOCÍAS BAEZA (2023): “Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba: anticolonialista francesa, primera dama tunecina y sujeto histórico ausente” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 192-212.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.008>

Resumen

Mathilde Lorain era una mujer francesa, católica y viuda de guerra que, en el París de 1925, conoció al joven estudiante tunecino Habib Bourguiba. Ambos entablaron una relación sentimental y tuvieron un hijo. Poco tiempo después, se establecieron en la capital tunecina, donde Bourguiba se convirtió en el líder del movimiento independentista y Mathilde en activista anticolonialista. Tras la independencia, fue la primera dama de Túnez y adoptó la nacionalidad tunecina, la religión islámica y el nombre de Moufida Bourguiba. Aunque, al final, tuvo que aceptar el divorcio impuesto por Bourguiba, el «Libertador de la Mujer», quien quería desposar a su amante. Este artículo pretende hacer visible la trayectoria personal y política de Mathilde Lorain-

Moufida Bourguiba como mujer y sujeto histórico y restituir su biografía al relato histórico.

Palabras clave: Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba; historia de las mujeres y del género, biografía, anticolonialista francesa, primera dama tunecina.

Abstract

Mathilde Lorain was a French Catholic war widow who met the young Tunisian student Habib Bourguiba in Paris in 1925. They started a romantic relationship and had a son. Shortly after, they settled in the Tunisian capital, where Bourguiba became the leader of the independence movement and Mathilde an anti-colonial activist. After independence, she was the first lady of Tunisia and adopted the Tunisian nationality, the Islamic religion, and the name of Moufida Bourguiba. Although, in the end, she had to accept the divorce imposed by Bourguiba, the "Liberator of Women", who wanted to marry his lover. This article aims at making visible the personal and political trajectory of Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba as a woman and a historical subject and to restore her biography to the historical narrative.

Keywords: Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba; history of women and gender, biography, French anti-colonialist, Tunisian first lady.

Mathilde-Moufida y las demás primeras damas

En los años setenta de la pasada centuria, uno de los objetivos epistemológicos de la historia de las mujeres y del género, que entonces estaba en ciernes, fue la visibilidad de las mujeres como sujetos históricos con capacidad de creación, transformación y resistencia (Socías Baeza, 2014: 46). Medio siglo después, ese objetivo continúa vigente. Este artículo es una muestra de ello, puesto que pretende restituir al relato histórico la biografía de Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba como mujer y sujeto histórico de pleno derecho.

En Túnez, entre la proclamación de la República y la Revolución (1957-2011), se sucedieron dos presidentes: Habib Bourguiba (1957-1987) y Zine El Abidine Ben Alí (1987-2011), y cuatro primeras damas: Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba (1957-1961), Wassila Bourguiba (1962-1986), Naima Ben Alí (1987-1988) y Leila Ben Alí (1992-2011).

Tanto Bourguiba como Ben Alí, una vez instalados en el poder, se divorciaron de su primera esposa para casarse con sus respectivas amantes: Wassila Ben Ammar y Leila Trabelsi. La trayectoria personal y política de ambas ha suscitado el interés de autores tunecinos y franceses, quienes, al unísono, las califican de mujeres manipuladoras ávidas de poder y riqueza (Beau y Graciet, 2009; Ben Saad, 2021; Dougui, 2020;

Kamoun, 2022; Khiari, 2004). No obstante, esos textos biográficos pueden confrontarse con los testimonios de ambas. El de Wassila Burguiba, aunque recogido en 1972-1973, fue publicado, con carácter póstumo, en el marco de libertad de imprenta posterior a la Revolución tunecina (Gaspar, 2012). En cuanto, al testimonio de Leila Ben Alí cabe señalar que fue recogido en el exilio en Arabia Saudí y publicado en Francia, a modo de contrarrelato del libro *La Régente de Carthage* de Nicolas Beau y Catherine Graciet, con el explícito título de *Ma vérité* (Ben Ali, 2012).

Por el contrario, las publicaciones sobre la trayectoria de Mathilde Lorain-Moufida Burguiba se limitan a un artículo publicado en un semanario tunecino (Bahri, 2003) y a un breve relato de ficción escrito por una dramaturga tunecina (Guiga, 2012). Aunque, a diferencia de sus sucesoras, en esos textos, la figura de Mathilde-Moufida es evocada con admiración, afecto y gratitud.

En consecuencia, el silencio de la historiografía francesa y tunecina es cuestionable no solo desde la perspectiva de la historia de las mujeres y del género, sino también desde la perspectiva de la construcción del relato histórico nacional tanto francés como tunecino; . Es como si nacida francesa y católica y fallecida tunecina y musulmana, la historiografía la hubiera condenado a penar en un limbo perdido entre ambas orillas del Mediterráneo.

Por nuestra parte, la reconstrucción de la biografía de Mathilde Lorain-Moufida Burguiba la hemos acometido mediante una serie de documentos escritos, fotográficos y audiovisuales y de testimonios dispersos insertos en las biografías y memorias de sus familiares o de otros memorialistas tunecinos. Desconocemos si Mathilde-Moufida escribió algún tipo de texto autobiográfico inédito, aunque es poco probable ya que quienes la conocieron coinciden en subrayar que era una mujer discreta a la que le gustaba permanecer en un segundo plano.

En cambio, lo que si se ha publicado es la relación epistolar que ella y su esposo mantuvieron con el matrimonio formado por los anticolonialistas y pacifistas franceses Félicien y Jeanne Challaye (Bourguiba, 1986; Sayah, 1981). Otra fuente no menos significativa son los breves fragmentos testimoniales de Moufida Burguiba, cuando ya era primera dama, incluidos en el reportaje que publicó el periodista suizo Ernest Zaugg. La singularidad de ese reportaje merece que le dediquemos algunas líneas. En 1960, Habib Burguiba decidió hacer una campaña electoral de diez días recorriendo el país en un tren especial acompañado de la primera dama. Mientras Burguiba conversaba con otros miembros de la campaña, Moufida lo hacía con el periodista helvético. El resultado de esas conversaciones fue un reportaje publicado en Suiza en versión alemana y francesa. Esta última es la versión que hemos utilizado nosotros (Zaugg, 1960).

Ese reportaje forma parte del dossier de prensa sobre la primera dama tunecina que contiene la caja de archivo «BOURGUIBA, Moufida» del *Centre de Documentation Nationale* (la hemeroteca nacional) de Túnez. Ese dossier contiene una quincena de noticias, artículos y reportajes publicados en Túnez, Francia o Suiza, en su mayoría en

francés, entre los años 1958 y 1961¹. Es decir, entre el año en el que Mathilde adoptó la nacionalidad tunecina y la religión islámica y el año de su divorcio. El hecho de que los artículos de prensa no vayan más allá de esa fecha es significativo, ya que en aquella época la intención de Bourguiba de desposar a su amante Wassila Ben Ammar era un secreto a voces.

Sin embargo, no es menos cierto que tras el divorcio Moufida Bourguiba ya no era la primera dama y los medios de comunicación no volvieron a hablar de ella hasta que el presidente Bourguiba, su exmarido, la condecoró, en 1962, con la Orden de la Independencia, y, en 1973, con la Orden del Mérito Bourguiba. El reportaje televisivo de la ceremonia de esa última condecoración, un vídeo de apenas dos minutos, es uno de los raros testimonios audiovisuales de una Moufida Bourguiba enferma y envejecida. Pocos años después la última noticia fue la de su fallecimiento en 1976.

Con todo, esos documentos escritos y audiovisuales son insuficientes para confrontarlos con otras fuentes. Especialmente con el testimonio de su esposo, Habib Bourguiba, incluido en un ciclo de nueve conferencias sobre la historia del movimiento nacional pronunciadas en el *Institut de Presse et de Sciences de l'Information* de Túnez en 1973, y publicadas, a modo de memorias, con el título de *Ma vie, mes idées, mon combat* (Bourguiba, 1977).

No obstante, disponemos del testimonio del hijo de ambos, Habib Bourguiba Jr., recogido entre 2002 y 2006 y publicado, también a modo de memorias con carácter póstumo, tras la Revolución tunecina con el título de *Notre histoire* (Bourguiba Jr., 2013). Esas memorias son doblemente significativas. Por una parte, como el testimonio de uno de los protagonistas de la construcción del Estado postcolonial que fue embajador en diferentes capitales occidentales y ocupó diferentes carteras ministeriales. Por otra, porque esas memorias constituyen un contrapunto al testimonio legitimista de su padre sobre su relación con Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba.

Francesa, católica y viuda de guerra

Mathilde Clémence Lorain nació el 24 de diciembre de 1890 en el domicilio familiar de Saint-Maur-des-Fossés, una pequeña ciudad situada al sudeste de París. Era la segunda hija de una fratría de cuatro hermanos (Marguerite, Mathilde, Charlotte y André) nacidos del matrimonio entre el carpintero Desiré Constant Lorain y la lavandera Lucie Augustine Colibert. Mathilde cursó estudios primarios, tres años de enseñanza secundaria y después trabajó como funcionaria en el Ministerio de Hacienda (Bourguiba Jr., 2013: 42; Deslot 2020).

¹ Esos documentos son recortes de prensa que, en la mayoría de los casos, tan solo contienen el título del artículo, el nombre de la publicación y la fecha. Es decir que en esos recortes no consta el número de la página o las páginas y en muchos casos tampoco figura el nombre del autor.

Nada en esa trayectoria hacía presagiar que aquella mujer francesa y católica nacida a 12 km de París, la metrópoli del Imperio colonial francés, un día llegaría a ser la esposa del líder del movimiento independentista tunecino y primera dama de la República tunecina. Aunque, antes de conocer al que sería su segundo esposo, Mathilde Lorain ya había estado casada con Victor Jean Lefras (1884-1916), un ciudadano francés quien, tras servir como cabo en el 136 RI, falleció el 4 de septiembre de 1916 en la batalla del Somme, durante la Primera Guerra Mundial (*Mémoire des hommes*).

Nueve años más tarde, un día de 1925, Mathilde recibió, en su domicilio de París, la inesperada visita de un joven estudiante tunecino de Derecho y Ciencia Política llamado Habib Bourguiba. Fue el propio Bourguiba quien, en la cuarta de sus conferencias autobiográficas, relató cómo se conocieron (Bourguiba, 1977: 86-89). Aunque previamente, a la hora de concluir la tercera conferencia, nuestro ilustre orador avanzaba a sus auditores que:

«Mi próxima conferencia la dedicaré a mi vida en Francia, país al que fui para cursar estudios superiores. Y hablaré también de lo que para mí fue un auténtico drama, puesto que el hombre que se preparaba para liberar a su país, volvió con una esposa francesa. Fue como una nueva prueba que la voluntad divina quiso imponerme» (Bourguiba, 1977: 74).

Es revelador que Bourguiba utilizara el vocablo prueba para referirse a su relación con Mathilde Lorain, ya que, como señala la historiadora Kmar Bendana, esa palabra fue la que escogió el historiógrafo del movimiento independentista tunecino y hagiógrafo de Bourguiba, Mohamed Sayah, para referirse a los desafíos a los que tuvieron que hacer frente tanto el movimiento nacional como el propio Habib Bourguiba entre 1934-1956 (Bendana, 2005). De ese modo, esa primera prueba, el encuentro entre la viuda de guerra francesa y el joven estudiante tunecino, concebida por Bourguiba como un desafío personal y político, justifica que el apartado en el que narró su fortuito encuentro con Mathilde lleve por título *Quand le destin s'acharne*:

«Un día, ordenando mis cosas, encontré la dirección de una mujer, Mathilde Lefras, quien tiempo después se convertiría en mi esposa. Esa dirección me la había dado un maestro francés de Monastir que se apellidaba Pillet, le había dado clases a Allala Laouiti y sentía mucho afecto por los tunecinos (...). Ese maestro era amigo del hermano de Mathilde, ya que ambos habían hecho el servicio militar juntos. Mathilde había perdido a su marido en la guerra, trabajaba en el Ministerio de Hacienda, percibía una pensión de viuda de guerra y vivía en un edificio del segundo distrito (sic) de París, en un callejón que linda con el cementerio del Padre Lachaise.

Cuando encontré aquella dirección, decidí que debía visitar a aquella familia que me había recomendado el maestro de Monastir.

La primera impresión que me causó fue la de ser una mujer seria que todavía llevaba luto por su esposo. Tenía un carácter estricto, era muy devota y,

además, era una excelente ama de casa. Todos los miembros de su familia vivían en el mismo edificio. Ella en el primer piso, su hermana en el segundo y su madre y su hermano en el tercero. (...)

Cuando llamé a la puerta de la familia Lorain, fue Mathilde Lefras (ella conservaba aún el apellido de su difunto esposo) quien abrió. Esa mujer austera me gustó desde el principio. Comencé a visitarla con cierta frecuencia y, a menudo, me invitaba a cenar. Después decidimos vivir juntos. Aunque ella, nacida en 1890, era casi catorce años mayor que yo².

En aquel momento, yo no quería tener ataduras conyugales para dedicarme enteramente a la lucha para alejar de mi país las amenazas francesas de desintegración y de asimilación que pesaban sobre él. Conmovida por mi actitud, Mathilde Lefras aceptó mi proposición.

(...)

[En 1926] Poco antes de volver a Francia, tras la muerte de mi padre, recibí un telegrama en el que Mathilde Lefras me anunciaba que estaba embarazada. La idea me aterrorizaba, así que, al regresar a París preocupado por la idea de asumir la responsabilidad de tener un hijo, hablé con algunos estudiantes de medicina, entre ellos Salem Eschedli, quienes me aconsejaron que no asumiera las consecuencias de ese error de juventud, tan habitual en Francia, y que volviera a mi país.

Me negué a escucharlos porque sabía que no podía eludir mi deber, pero, no obstante, me encontré frente a un arduo problema difícil de resolver. Cómo conciliar mi ideal de lucha por mi país con la responsabilidad de una familia. Teniendo en cuenta, además, que ni siquiera disponía de recursos.

Me quedé en Francia hasta terminar mis estudios y después decidí volver a Túnez con mi compañera. Ella vendió los muebles del comedor, pero no así los de su dormitorio que todavía están en la casa de la plaza del Líder donde vivimos un tiempo» (Bourguiba, 1977: 87-89).

A priori se trata, más bien, de un relato anodino sobre los comienzos de la relación entre ambos. No obstante, esos fragmentos de las memorias de Bourguiba forman parte, sobre todo, de su discurso legitimador como Combatiente Supremo del movimiento independentista tunecino. No en vano, en su mausoleo de Monastir, su

² La fecha oficial de nacimiento de Habib Bourguiba es el 3 de agosto de 1903. Aunque tanto Bourguiba como su hijo precisaron que habría nacido el 3 de agosto de 1902, pero habría sido inscrito un año después, en 1903, que fue el año en el que se creó el registro civil de Monastir, su ciudad natal (Bourguiba, 1977: 4; Bourguiba Jr., 2013: 24). Mientras que sus biógrafas señalan que, según el testimonio de algunos de sus compañeros de clase, Bourguiba habría nacido en 1901, puesto que, según el reglamento de la época, cuando comenzó su escolaridad en el *Collège Sadiki* en 1907 debía haber cumplido ya los seis años y no los cuatro que tendría según la fecha oficial (Bessis y Belhassen, 2013: 26).

ciudad natal, Habib Bourguiba hizo grabar los tres sobrenombres que él mismo se atribuyó: «El Combatiente Supremo», «El Constructor del Nuevo Túnez», «El Libertador de la Mujer» (Belkhodja, 2010: 19).

En ese marco, las conferencias de Bourguiba, más que una historia del movimiento nacional, son su autohagiografía en la que llega a afirmar: «Espero que conozcáis mejor la historia de nuestro país escuchando al que ha hecho esa historia» (Bourguiba, 1977: 75). Es decir que, en sus autorrepresentaciones, Bourguiba se pensaba a sí mismo como el único sujeto histórico del Túnez colonial y postcolonial. Un héroe al que la providencia divina le reservó el desafío de conocer a una mujer francesa con la que concibió a su único hijo biológico y al que tuvieron que inscribir con el nombre de Jean Habib, ya que, en aquella época, el nombre de los niños nacidos de madre francesa debía formar parte del santoral (Bourguiba Jr., 2013: 63).

Aun así, Habib Bourguiba decidió asumir la responsabilidad de ser padre que fue un hecho inesperado, puesto que, como él mismo reveló, tenía un solo testículo y creía que era estéril (Bourguiba, 1977). Aunque al final esa paternidad fue más nominal que real, ya que, en palabras de su hijo, Habib Bourguiba fue siempre una figura ausente, situación que le llevó a calificarse como un niño «huérfano de padre vivo» (Bourguiba Jr., 2013: 29).

Mucho años después, al ser cuestionado sobre: «¿Cómo reaccionaron su madre y usted cuando su padre dio detalles sobre su vida privada?», Habib Bourguiba Jr. confesó que: «Mal. No me gustó nada y a mi madre tampoco. No fue muy respetuoso con nuestro pasado. Es cierto que dijo la verdad, pero de una manera tan poco respetuosa que no fue nada agradable para mi madre» (Bourguiba Jr., 2013: 43).

Esas incómodas revelaciones sobre la vida privada tampoco estaban exentas de las representaciones de género tradicionales, puesto que, como vimos, Mathilde Lorain era descrita por Bourguiba como una mujer que: «Tenía un carácter estricto, era muy devota y, además, era una excelente ama de casa», representaciones que forman parte del discurso del ángel del hogar. Al igual que la apostilla patriarcal sobre la diferencia de edad: Mathilde era catorce años mayor que Bourguiba, ya que el orden patriarcal tradicional contemplaba como lícitas las relaciones entre un hombre maduro y una mujer joven, pero no así lo contrario.

No obstante, lo que sorprende es que, en el París de 1925, una mujer viuda de guerra que todavía llevaba luto, devota y que además vivía en el mismo edificio que su madre y sus hermanos, hubiera aceptado vivir en concubinato con un joven extranjero y más joven que ella. Aunque, como señala la historiadora Anne-Marie Sohn, las mujeres trabajadoras de París tenían más margen de libertad en su vida privada que las mujeres burguesas, y muchas de ellas vivían en concubinato y tenían hijos naturales (Sohn, 2004: 121).

Del mismo modo, Habib Bourguiba y Mathilde Lorain vivieron en concubinato y tuvieron un hijo natural nacido el 9 de abril de 1927, inscrito en el registro civil francés como Jean Habib Bourguiba y conocido como Bourguiba Jr. Años después, Bourguiba, que fue el artífice del Estado postcolonial más secularizado del mundo árabe, recurrió, por

enésima vez, a la instrumentalización de la religión islámica para justificar su relación de concubinato argumentando que: «Se trataba de una especie de matrimonio temporal, tal y como lo prevé el derecho islámico, para los viajeros y los peregrinos» (Bessis y Belhassen, 2012: 62)³.

Sin embargo, en muchos libros, artículos de prensa y en los perfiles biográficos de Mathilde Lorain publicados en sitios web tan dispares como la Sociedad de Historia y Arqueología de Saint-Maure-des-Fossés (su ciudad natal) o Wikipedia, insisten en señalar que, antes de abandonar Francia, Bourguiba y Mathilde habrían contraído matrimonio. Algunos autores señalan que se habrían casado en 1926 y otros que lo habrían hecho en 1927, aunque en este último grupo están los que afirman que se habrían casado en Francia y los que sostienen que lo habrían hecho en Túnez.

En realidad, se trata de una confusión, puesto que, como señalan las biógrafas de Bourguiba, hartos de los comentarios que circulaban por el barrio, Habib Bourguiba y Mathilde Lorain alquilaron un vehículo y acompañados de algunos amigos fingieron que volvían a casa después de la boda (Bessis y Belhassen, 2012: 63). Ese simulacro nupcial nos permite entender que, una vez instalada en Túnez, un domingo de 1929, el cura de la parroquia de El Bardo prohibiera el acceso a la iglesia a Mathilde Lorain puesto que según el párroco: «Vivía en pecado con un árabe» (Bourguiba Jr., 2013: 43).

Uno de los raros testimonios de los que disponemos sobre el enlace matrimonial entre Habib Bourguiba y Mathilde Lorain, en el Túnez de los años 1930, es el del médico y militante independentista Sliman Ben Sliman: «Peignon [un colono francés] tenía también como amigo y ayudante a un juez y poeta, el jeque M'halla, originario de Monastir, que de vez en cuando visitaba a Bourguiba. Ese jeque fue el que redactó el contrato matrimonial de Habib y Mathilde en el número 158 de la calle Bab Soueka, entre 1936 y 1938. Yo mismo asistí a esa ceremonia que fue simple y creo que fui uno de los testigos» (Ben Sliman, 2017: 97)⁴.

Ese testimonio coincide con las declaraciones que la propia Mathilde-Moufida hizo al periodista Ernest Zaugg en relación con la reacción de los colonos franceses de Túnez frente a su matrimonio con Habib Bourguiba: «Me llamaban "la concubina" porque me había casado según el rito islámico. Lo hice porque pensé que era lo mejor para mi esposo, puesto que de esa forma no solo sería aceptada por su pueblo, sino que

³ La biografía de Sophie Bessis y Souhayr Belhassen fue publicada originariamente en las Éditions Jeune Afrique, en Francia, en dos volúmenes: *À la conquête d'un destin, 1901-1957* (1988), y *Un si long règne, 1957-1987* (1989). Su publicación marcó un antes y un después puesto que se trató no solo de la primera biografía no autorizada, sino de una biografía crítica que contiene muchos testimonios anónimos recogidos cuando Habib Bourguiba era todavía presidente. La reedición tunecina de 2012, en un solo tomo, es la que hemos utilizado nosotros.

⁴ El Dr. Sliman Ben Sliman (1905-1986) fue un reputado oftalmólogo y militante de la primera hora del movimiento independentista que no siempre comulgó con las ideas de Bourguiba. Durante la Segunda Guerra Mundial se posicionó del lado de la Alemania nazi, mientras que después simpatizó con el Partido Comunista de Túnez y la Unión Soviética y creó el Comité Tunecino para la Libertad y la Paz, motivo por el cual Bourguiba lo excluyó del partido Nuevo Destur. Sus memorias fueron publicadas con carácter póstumo en 1989, ya que Bourguiba le autorizó a escribirlas, pero no a publicarlas. La reedición de 2017 es la que hemos utilizado nosotros.

también podría educar a mi hijo en sus tradiciones» (Zaugg, 1960). Esas declaraciones muestran que ese matrimonio «según el rito islámico» tuvo que celebrarse en Túnez porque en Francia, en aquella época, ese tipo de unión nupcial no estaba autorizada.

Esposa, madre y ciudadana francesa anticolonialista

En cualquier caso, en 1936-1938, la fecha que señala el Dr. Ben Sliman, hacía ya una década que la familia Bourguiba se había instalado en la capital tunecina. Al principio, Habib Bourguiba trabajó como pasante y después como abogado y desarrolló una prolífica carrera como periodista en diferentes rotativos de expresión francesa, redactando una serie de artículos con un denominador común: una férrea crítica del colonialismo francés, que en su opinión constituía una amenaza frente a la «personalidad tunecina». Entre ellos, el conocido artículo *Le Voile* (*L'Etendard*, 1929), en el que defendía el «velo islámico» como un elemento identitario de la «personalidad tunecina» (Bourguiba, 1967: 1-6). Por su parte, Mathilde ejercía el rol de esposa, madre y ama de casa: «Llevábamos una vida sencilla. Mi marido cambió el derecho por la política, la policía clausuró su periódico y en diferentes ocasiones fue encarcelado. A veces no podíamos comer carne, yo misma lavaba la ropa y me ocupaba de mi hijo y de nuestros sobrinos y sobrinas, que vivían con nosotros» (Zaugg, 1960).

Ese cambio del «derecho por la política» se produjo gradualmente, aunque el año 1934 constituye un hito tanto de la historia del movimiento nacional como de la trayectoria política de Bourguiba. Ese año, a raíz del congreso de Ksar Hellal, el movimiento nacional tunecino se escindió en dos partidos: el Antiguo Destur formado, en su mayoría, por la primera generación de nacionalistas-autonomistas tunecinos y el Nuevo Destur integrado, sobre todo, por una nueva generación de jóvenes nacionalistas-independentistas con Bourguiba a la cabeza. El Antiguo fue eclipsado por el Nuevo Destur y Habib Bourguiba se convirtió en el *zaim* o líder carismático del movimiento independentista con el consiguiente calvario de reclusiones, deportaciones y exilios (Hatzenberger, 2019).

Fue entonces cuando Mathilde Lorain dejó de ser una simple ciudadana francesa residente en Túnez para transformarse en activista anticolonialista. Entre los recuerdos de su hijo, destaca un hecho que muestra la nueva faceta de su madre: «En una ocasión, desafió al comandante De Guérin du Cayla, comisario del gobierno en el tribunal militar de Túnez, al reprocharle el odioso celo con el que actuaba, motivo por el cual ella se avergonzaba de ser francesa» (Bourguiba Jr., 2013: 31).

En el marco de la represión del movimiento nacional por parte de las autoridades coloniales, entre 1934 y 1936, Bourguiba y otros miembros del Nuevo Destur fueron recluidos en el campo militar de Borj Leboeuf, en el desierto tunecino. Entretanto, en la relación epistolar que mantuvo con Jeanne Challaye⁵, Mathilde no solo reiteraba su

⁵ Jeanne Challaye militó en la Liga Internacional de las Mujeres por la Paz y la Libertad y en la Liga Contra el Imperialismo y la Opresión Colonial (1927-1936) afiliada a la Internacional Comunista. Estuvo casada,

sentimiento de vergüenza, sino que dio un paso más allá al cuestionar tanto el comportamiento de las autoridades y los colonos como la «civilización francesa» que era el argumento legitimador del colonialismo:

«La Marsa, 15 de diciembre de 1934. ¿Qué será de ellos si, de forma sistemática, las autoridades impiden a las familias que vayan a verlos? ¿Acaso no gozan los presos comunes de un régimen de visitas mejor? ¿En eso consiste nuestra civilización? Estoy profundamente convencida de que mi país está cometiendo un grave error. (...) Amo a Túnez, pero también amo a mi país».

«Túnez, 17 de enero de 1935. Estoy convencida de que una política de entendimiento sería lo mejor para Francia. Aunque es más difícil de lo que podría pensarse, porque los franceses que vienen a Túnez no lo hacen movidos por la fraternidad. Desembarcan cargados de ideas preconcebidas acerca de los tunecinos a los que califican de *sheshiards* y de *bicots* [moros]. Yo misma que soy francesa (...) he sufrido muchas veces por la forma en que ciertos franceses tratan a mi hijo. Estoy disgustada y cuando esos recuerdos afloran me transformo en una rebelde que se avergüenza de ser francesa».

«17 de septiembre de 1935. ¿Por qué esa insistencia en obligarlos a una vil capitulación? ¿Tienen derecho a hacer sufrir a esa gente, que son intelectuales, y rebajarlos a un nivel tan bajo? (...) ¡Ay! ¡Cómo me hace sufrir la mentalidad de los malvados franceses! Ya no sé qué hacer. ¡Más salud, más coraje!» (Bahri, 2003: 15).

Años después, cuando Bourguiba fue deportado a la isla de La Galita, entre 1952 y 1954, con la prohibición de hablar con los habitantes, de leer la prensa y de enviar y recibir correspondencia, Mathilde escribió a las autoridades coloniales para denunciar que empleando esas medidas: «Están intentando que se vuelva loco» (Hatzenberger, 2019).

Sin embargo, Mathilde Lorain no sólo desafió y denunció a las autoridades coloniales y a los colonos franceses, sino que simpatizó con el movimiento independentista. Otro recuerdo de Habib Bourguiba Jr. se remonta al día de su undécimo cumpleaños, el 9 de abril de 1938, el día en el que la policía y el ejército franceses abrieron fuego contra los manifestantes tunecinos, que reivindicaban reformas políticas, provocando decenas de heridos y muertos. Ese día, en lugar de ir al cine por la tarde como tenía previsto: «Pasé el resto del día ayudando a mi madre a cortar sábanas para hacer trapos» (Bourguiba Jr., 2013: 91).

Su actitud anticolonialista y militante provocó que: «Fuera considerada y tratada, por los militantes, como su madre, la «madre de los tunecinos», *Omna* (nuestra madre) decían ellos» (Bourguiba Jr., 2013: 45). En la misma línea, la sobrina de Bourguiba,

en segundas nupcias, con el anticolonialista y pacifista Félicien Challaye, quien fue miembro de la *Ligue des droits de l'Homme* y presidente de la *Ligue internationale des Combattants de la Paix* (1931-1939). En 1934, invitados por Habib Bourguiba, ambos viajaron a Túnez.

Saida Sassi, nunca tuvo buenas relaciones con la segunda esposa de su tío, Wassila, mientras que: «A Mathilde Lorain, con la que estaba muy unida, la consideraba como una segunda madre» (Dougui, 2020: 285). Por su parte, el exministro de Burguiba y posterior presidente de la República (2014-2019) Beji Caid Essebsi, refiriéndose a su compañero de estudios Burguiba Jr., señalaba que: «Su madre, Mathilde, quien tras convertirse al islam pasó a llamarse Moufida, una gran dama respetada por todos, era muy amiga de la mía» (Caid Essebsi, 2004: 580).

No obstante, esas consideraciones y elogios no deben hacernos olvidar que el período en el que Burguiba fue el líder del movimiento nacional (1934-1956), fue una época de ausencias repetidas en la que Mathilde Lorain no solo tuvo que criar y educar a su hijo sola, sino que tuvo que procurar el sustento familiar también. En aquella época, Burguiba ya era el *zaim* y ello, sin duda, contribuyó a que patriotas como Fatallah Ben Salah Anan, quien regentaba una tienda de ultramarinos en el Mercado Central de Túnez, accediera a llenar la cesta de la compra de Mathilde a cambio de un billete cuyo valor, mil francos según el padre y veinte francos según el hijo, le devolvía íntegro, pero en monedas (Bourguiba, 1977: 163; Bourguiba Jr., 2013: 39). Los alimentos con los que el tendero nacionalista llenaba la cesta no solo estaban destinados a su propia manutención y la de su hijo, sino que en ocasiones Mathilde los empleaba para preparar los paquetes que enviaba a su esposo durante los períodos de reclusión o deportación. Así, por ejemplo, durante el período en el que Burguiba estuvo recluido en la isla de La Galita, cada miércoles, Mathilde viajaba de Túnez a Bizerta con un paquete y la esperanza de poder ver a su esposo, si bien solo pudo enviarle un paquete una vez al mes, y visitarlo, con su hijo, una única vez en dos años (Bessis y Belhassen, 2012: 188).

Esos hechos muestran que Mathilde Lorain fue una mujer capaz de hacer frente a las adversidades y de subsistir por sí misma en una situación bastante compleja, ya que ella era ciudadana francesa, pero no esposa de un colono, sino del líder del movimiento independentista, motivo por el cual: «Estaba vigilada de cerca por la policía, que indagaba los medios que empleaba para conseguir el dinero con el que subsistir» (Bourguiba, 1977: 163).

En la vida cotidiana, Mathilde hablaba con su esposo y su hijo en francés, su lengua materna, aunque, según su hijo había aprendido de oído el árabe, lengua que: «hablaba con un marcado acento francés y, aun sin dominar las sutilezas de esa lengua, comprendía a los familiares y a los nacionalistas que nos visitaban con frecuencia y ellos también la entendían a ella» (Bourguiba JR., 2013: 43). De hecho, fue su madre quien le enseñó a leer y escribir en francés, motivo por el cual: «Gracias a ese aprendizaje precoz, me convertí en un lector voraz» (Bourguiba Jr., 2013: 35).

Sin embargo, de su infancia Habib Burguiba Jr. recordaba, sobre todo, las convicciones que su madre le enseñó. Según una de ellas, existen dos tipos de familias: «Una en la que uno se come lo que le pongan en el plato y otra en la que no», mientras que otra insistía en el respeto a las personas mayores y a los demás sea cual sea su estatus o profesión empleando para ello el proverbio francés: «*Il n'y a pas de sots métiers, il n'y*

a *que de sottes gens*» (Bourguiba Jr., 2013: 34-35). Otra de las convicciones que le dejaron una profunda huella fueron sus valores feministas:

«Mi madre me inculcó también el respeto hacia las mujeres y eso me marcó de por vida. Cualquier mujer, me decía, podría ser tu hermana o tu madre. ¿Aceptarías que fueran maltratadas o que les faltasen al respeto? Lo decía sin más teoría, de forma natural, a pesar de que la situación de las mujeres no era tan fácil. (...) Mi madre estaba muy sensibilizada con el respeto hacia las mujeres, porque ella misma quería que la respetasen como mujer. Era una convicción muy profunda que ella albergaba en su interior» (Bourguiba Jr., 2013: 39).

No obstante, a pesar de ser una mujer francesa católica, Mathilde Lorain veló porque su hijo, el vástago del *zaim* del movimiento nacional, fuera educado como un tunecino musulmán. Ese celo motivó que un día, en el que descubrió que su hijo había hojeado un catecismo o un misal católico que ella guardaba en su armario, le propiciara un fuerte azote (Bourguiba Jr., 2013: 65). Del mismo modo, años después, cuando su hijo le confesó, tras volver a Túnez una vez terminados sus estudios en París, que mantenía una relación con una joven americana, su madre le desaconsejó esa relación puesto que él ya era «hijo de una extranjera» y sería preferible que no siguiera los pasos de su padre y desposará a una mujer tunecina, como finalmente así fue (Bourguiba Jr., 2013: 46-48).

Por tanto, en opinión de su hijo, Mathilde Lorain era una mujer francesa y católica que por amor a su padre se transformó en activista anticolonialista y simpatizante del movimiento independentista: «Ella lo amaba y creía profundamente en él» (Bourguiba Jr., 2013: 53). Fruto de ese amor, no solo educó al hijo de ambos como un patriota tunecino y musulmán, sino que hizo múltiples sacrificios para que Bourguiba, quien como hemos visto se despreocupó totalmente de su familia, pudiera cumplir su destino de Combatiente Supremo. Esa abnegación motivó la admiración y el respeto de los otros militantes nacionalistas.

Aunque uno de ellos, el Dr. Ben Sliman, no dudó en sacar a colación la falta de consideración de Moufida Bourguiba, cuando siendo ya primera dama, un día en el que él y su familia fueron a visitarla para obsequiarla con los dulces típicos de su ciudad natal, les hizo esperar por lo menos una hora antes de pedirles que esperaran todavía un poco más porque estaba viendo una película (Ben Sliman, 2017: 292). ¿Era Mathilde-Moufida una mujer desconsiderada o simplemente aquellos visitantes llegaron en el momento menos adecuado? Por su parte, las biógrafas de Bourguiba insisten en subrayar las tormentosas relaciones y las constantes disputas entre Habib Bourguiba y Mathilde Lorain, quien se lamentaba ante los amigos comunes de la infidelidad de su esposo (Bessis y Belhassen, 2013: 100 y 142).

Ahora bien, los comentarios y los testimonios reproducidos hasta aquí provienen en su totalidad de las mujeres y los hombres tunecinos que la conocieron. Por fortuna,

contamos también con el testimonio de una compatriota y correligionaria de Mathilde que trabajó para ella como asistente durante algunos meses.

En 1954-1955, Habib Burguiba vivió de nuevo en Francia, pero en régimen de residencia vigilada. Primero en la isla de Groix, en la Bretaña, y después cerca de la ciudad de Montargis en compañía de Mathilde. La señora T., la asistente que les asignaron «el alcalde y la policía», hizo unas declaraciones, pocos años después, que nos permiten cruzarlas con los testimonios reproducidos en las páginas precedentes.

Según la señora T., Mathilde Lorain: «No era una señora burguesa, sino más bien trabajadora. Tranquila, simple, ahorradora. Era la típica ama de casa francesa». Respecto a su aspecto físico señalaba que era: «Baja y gorda, tenía el cabello canoso, llevaba gafas y zapatos planos con tacones pequeños». Su principal actividad: «El cuidado del hogar. Se levantaba al alba para prepararle la comida a su esposo. Preparaba los platos árabes que a él le gustaban y que yo no sabía preparar. Además, cosía y hacía punto, siempre con un delantal que ella misma se hacía con las sábanas viejas». Respecto a sus salidas, en palabras de la señora T., Mathilde salía: «Los miércoles y los sábados para ir al mercado de Montargis. Negociaba los precios y anotaba los gastos en un cuaderno dos veces al día». El hecho de que solo saliera los miércoles y los sábados para ir al mercado, explica que, según los periodistas que entrevistaron a la señora T., nadie en la ciudad se acordara de Mathilde Lorain excepto la asistente, motivo por el cual fue el único informante del reportaje (Jalade y Le Roux, 1958).

Las últimas preguntas de esos periodistas y las consiguientes respuestas de la señora T., tenían un carácter más íntimo: «¿Era afectuosa con su marido?: Sí. Al igual que él, ella no comía carne de cerdo ni bebía vino. Lo cuidaba como se cuida a un marido francés. ¿Y él?: Dormían en habitaciones separadas. Él era joven, coqueto y siempre se perfumaba» (Jalade y Le Roux, 1958). A modo de conclusión, nuestra informante subrayaba que: «La señora Bourguiba se comportaba de una forma digna, amable y opaca. La única vez que vi el brillo de la felicidad en sus ojos fue cuando vino a verlos su hijo. Tenía veinte años (sic) y estaba comprometido: Tienes que casarte, le decía su madre, tengo tantas ganas de ser abuela» (Jalade y Le Roux, 1958).

Ese retrato de Mathilde Lorain en 1955, esbozado por su compatriota y correligionaria, la señora T., está menos politizado que el de su esposo y menos idealizado que el de su hijo, aunque, al igual que Burguiba, insiste en la seriedad de Mathilde y en la diferencia de edad. Si bien, sobre todo, era introvertida, ya que como ella misma reconocía: «Cuando tengo un problema, me encierro en mí misma y, de esa forma, me da la impresión de que así soy más fuerte para afrontarlo. Mi marido hace lo mismo que yo...» (Zaugg, 1960).

Sin embargo, el testimonio de la señora T. incluye una percepción que nos parece interesante, ya que señalaba que Mathilde no formaba parte de la burguesía, sino de la clase trabajadora. En ese sentido, cabe cuestionar el calificativo de «burguesa» empleado por algunos autores tunecinos (Bessis y Belhassen, 2012; Bahri, 2003) a la hora de calificar a una mujer que era hija de un carpintero y una lavandera y que trabajaba como funcionaria.

En cualquier caso, tanto los recuerdos idealizados de su hijo como los rasgos más o menos negativos de su carácter subrayados por otros informantes, son las luces y sombras de Mathilde Lorain. Una mujer cuyo destino fue tan excepcional como el de su esposo, puesto que siendo francesa, católica y viuda de guerra llegó a ser la esposa del *zaim* Bourguiba y la primera de las primeras damas de la República tunecina, un país árabe e islámico.

Tunecina, musulmana y primera dama

El 25 de julio de 1957, la Asamblea Nacional Constituyente abolió la Monarquía e instauró la República tunecina. Habib Bourguiba se convirtió en el primer presidente y Mathilde Lorain en la primera dama.

No obstante, después de su triunfal regreso a Túnez el 1 de junio de 1955, Bourguiba y Mathilde ya no vivían bajo el mismo techo. De hecho, ese día Mathilde no figuraba entre la multitud que se había desplazado al puerto de La Goleta para recibir al *zaim*. Como señalan las biógrafas de Bourguiba, oficialmente aquel día Mathilde estaba enferma. Aunque, a continuación, se preguntan: «¿Tenía miedo de sufrir la humillación de encontrarse con alguna presencia inesperada?» (Bessis y Belhassen, 2012: 207). Esa «presencia inesperada» no era otra que la de Wassila Ben Ammar (1912-1999), con quien Habib Bourguiba mantenía una relación sentimental desde que ambos se conocieron el 12 de abril de 1943. En palabras del propio Bourguiba, ese día:

«Wassila Ben Ammar vino a saludarme en compañía de su hermana. Al verla sentí una fuerte sacudida, fue un flechazo. Entonces me pregunté: ¿Cómo iba a afrontar los graves problemas por los que atravesaba el país, mientras la pasión me consumía? Estaba desgarrado» (Bourguiba, 1977: 211).

Ese relato forma parte de la sexta de sus conferencias, titulada *Une époque tourmentée et périlleuse, 1939-1943*, en la que Bourguiba relató sus vicisitudes durante la Segunda Guerra Mundial: la reclusión en el Fuerte San Nicolás de Marsella, su estancia en la Italia fascista, su accidentado regreso a Túnez... Aunque, una vez más, forma parte de su discurso legitimador, como héroe nacional y romántico «desgarrado» entre el amor a la patria y el amor por Wassila, que entonces también estaba casada y tenía una hija.

El propio Bourguiba reconoció, en otra de sus conferencias, haber tenido algún que otro flirteo durante su juventud (Bourguiba, 1977: 85). Años después, como vimos, su relación con Mathilde Lorain no debía ser otra cosa que un romance pasajero que se transformó en una relación estable gracias a la llegada al mundo de Bourguiba Jr., mientras que Wassila Ben Ammar fue la mujer de su vida y Bourguiba no solo nunca hizo nada por esconder esa relación, sino que se regocijaba de su amor por ella. Así, en palabras de Sliman Ben Sliman:

«La primera vez que escuché hablar de Wassila fue en casa de Boussofara. Ese día, estábamos los tres charlando en el patio y Bourguiba le mostró, a Boussofara, una fotografía de Wassila Ben Ammar, la esposa de Ali Ben Chedli, mientras le confesaba el gran amor que sentía por ella. Acto seguido, comenzó a exaltar la belleza de su amada y yo le comenté que lo que hacía no estaba bien, puesto que, en su calidad de jefe de un partido político, debía tener un comportamiento ejemplar en lugar de mantener relaciones con una mujer casada. Él hizo ver que no me escuchaba y continuó con su declaración de amor» (Ben Sliman, 2017: 180).

Esa pasión era tan poderosa que Habib Bourguiba no estaba dispuesto a escuchar a nadie. Según Bourguiba Jr., Mathilde conocía esa relación desde el principio porque: «Mi padre era un pésimo mentiroso. Mi madre intentó hablar con él, pero pronto se dio cuenta de que era inútil persuadirlo. Yo también lo sabía y no soportaba esa «cicatriz» en la imagen ideal del padre que yo respetaba...» (Bourguiba, Jr., 2013: 70).

A pesar de conocer la existencia de esa relación, Mathilde continuó siendo la esposa de Bourguiba y, en su calidad de primera dama, acompañó a su esposo en ocasiones especiales como la inauguración de la avenida Habib Bourguiba, la principal arteria de la capital tunecina, o, como vimos, durante la campaña en el «tren electoral». No obstante, muchos de los artículos de prensa de la época hacen referencia a su labor como presidenta de honor del *vestiaire national*, cuyo objetivo primordial era la confección y el reparto de ropa y calzado a los niños y niñas en situación de precariedad⁶.

Poco tiempo después, el 25 de octubre de 1958, por convicción propia, según su hijo, Mathilde Lorain adoptó la nacionalidad tunecina, la religión islámica y el nombre de Moufida Bourguiba. Escogió el nombre de Moufida, que significa «benéfica», o «útil» según la traducción de su hijo, porque ella creía que había sido útil (Bourguiba Jr., 2013: 55).

Ese doble acto de naturalización y conversión religiosa fue en opinión de su hijo: «Un acto individual y muy personal» (Bourguiba Jr., 2013: 55), aunque también podría ser interpretado como un acto político de lealtad a la República tunecina, de la cual su esposo era el presidente, por parte de una ciudadana de la antigua potencia colonial. No obstante, ni siquiera ese acto pudo evitar que, poco después, en el marco del último enfrentamiento armado con la exmetrópoli, la batalla de Bizerta (21-23 de julio de 1961), Bourguiba impusiera el divorcio a Moufida.

Previamente, entre los días 3 y 5 de mayo de 1961, Habib y Moufida Bourguiba realizaron una visita oficial a los Estados Unidos. En Washington, la pareja presidencial

⁶ En 1956, algunas militantes nacionalistas crearon la *Union National des Femmes de Tunisie* (UNFT), una asociación nacional femenina, cuyo principal objetivo era servir como correa de transmisión de los principios de la política de emancipación femenina de Habib Bourguiba, cuya piedra angular fue el Código de Estatuto Personal. El *vestiaire national*, dirigido por la sobrina de Bourguiba, Saida Sassi, formaba parte de esa asociación junto con las células diseminadas por todo el país.

tunecina fue recibida por el presidente John Fitzgerald Kennedy y su esposa Jacqueline Kennedy, mientras que, en la ciudad de Nueva York, Burguiba recibió un baño de multitudes. Ese viaje fue un auténtico éxito diplomático, ya que el presidente tunecino fue el primer invitado de Kennedy tras su llegada a la Casa Blanca.

Según uno de los biógrafos de Wassila Burguiba, ese viaje fue la gota que colmó el vaso, puesto que ella no quería continuar siendo la «segunda dama» de la República tunecina. A modo de prelude, Wassila sondeó la opinión de los militantes del Nuevo Destur con respecto a su eventual matrimonio con Burguiba, especialmente a los militantes de Monastir, quienes sentían un gran afecto por Mathilde-Moufida (Dougui, 2020: 107). Después, consciente del poder de seducción que ejercía sobre el presidente, le convenció para que se divorciara de su primera esposa, motivo por el que su hijo le envió tres «cartas vehementes» cargando contra su amante (Dougui, 2020: 110-111). Aunque, en palabras de esta última:

«No, no, yo no quería casarme, fue él quien desde el primer día insistió en que me divorciara de mi primer esposo y me casara con él. En un momento dado le dije: de acuerdo me divorcio de mi marido, pero no me caso contigo, pero él quería que yo me divorciara para casarme con él. Por una parte, él estaba casado, tenía un hijo y era el símbolo de Túnez, «El Combatiente Supremo». Por otra, yo no quería. Nunca quise casarme con él» (Gaspar, 2012: 74).

El divorcio, la muerte, el olvido

En cualquier caso, en julio de 1961 hacía ya cinco años que la República francesa había reconocido formalmente la independencia de Túnez. Sin embargo, la armada francesa todavía conservaba una base naval en la ciudad tunecina de Bizerta. Ante la insistencia francesa de ampliar la pista de aterrizaje de esa base, el ejército tunecino se enfrentó al ejército francés. Esa batalla, que duró apenas tres días, provocó miles de heridos y muertos en las filas tunecinas y una centena de heridos y veinte víctimas mortales en las filas francesas.

En plena batalla de Bizerta, el 21 de julio de 1961, Burguiba convocó al presidente de la Asamblea Nacional, Jellouli Fares, y al ministro de Defensa, Bahi Ladgham, para que asistieran a su divorcio de Moufida. Las únicas condiciones impuestas por la primera dama fueron conservar el apellido Burguiba y que, en un futuro, a ella y a su hijo se les diera sepultura juntos. Según algunos asistentes al acto, Moufida habría manifestado: «Soy musulmana y, por tanto, no le deseo ningún mal al presidente. El pueblo tunecino sufriría por ello. Solo le pido a Dios que sea testigo» (Bessis y Belhassen, 2012: 272-273).

La pregunta es inevitable: ¿testigo de qué? ¿de que no le deseaba ningún mal a su exmarido o de la injusticia que representaba para ella ese divorcio impuesto por un marido infiel que quería casarse con su amante? Interrogantes frente a los que solo

podemos indicar que en opinión de su hijo: «Ella se resignó [al divorcio]» (Bourguiba Jr., 2013: 72), pero que se resignara no significa que lo aceptara.

No obstante, la paradoja de ese divorcio impuesto estriba en el hecho de que Habib Bourguiba se considerase a sí mismo El Libertador de la Mujer, gracias al Código de Estatuto Personal y a otras medidas políticas promovidas por él en el marco de la política de emancipación femenina. En ese contexto, Bourguiba prohibió la poligamia y el repudio e instauró el divorcio judicial, pero con un procedimiento que él simplemente no respetó. El divorcio fue mutuo, aunque impuesto por él y en el marco de un hecho histórico con un marcado carácter simbólico: en julio de 1961, el presidente Habib Bourguiba lideró el último acto de fuerza contra la exmetrópoli francesa y se divorció de su primera esposa francesa, aunque la batalla de Bizerta provocó que el divorcio «pasara desapercibido» (Dougui, 2020: 110).

Meses después, el 12 de abril de 1962, el día en el que se cumplían diecinueve años del encuentro entre Habib Bourguiba y Wassila Ben Ammar, ambos contrajeron matrimonio. De ese modo, Wassila Bourguiba, «*La Mejda*» o «La Gloriosa», se convirtió en la nueva primera dama tunecina entre 1962 y 1986 y ambos adoptaron una hija, Hajer Bourguiba.

Sin embargo, Bourguiba no rompió los lazos con su exesposa, sino que continuó con la costumbre de almorzar todos los miércoles con ella y con su hijo, en la casa del parque del Belvedere en la que vivió Moufida entre 1956 y 1976 (Bourguiba Jr., 2013: 72). Además, años después la condecoró con diferentes ordenes creadas por él. Entre las fotografías que forman parte de las memorias de su hijo, se puede ver una de Bourguiba, en 1962, condecorando a Moufida con la Orden de la Independencia, para conmemorar el décimo aniversario de los acontecimientos del 14 de enero de 1952 (Bourguiba Jr., 2013: 52).

Por otra parte, en el video del reportaje de la televisión tunecina al que hacíamos referencia en el primer apartado, se puede ver al presidente condecorando a su exesposa con la Orden del Mérito de Bourguiba en 1973. En esa ocasión, entre la emoción y la solemnidad, ambos mantuvieron el siguiente diálogo:

«Habib. Por todo lo que sufriste conmigo durante...

Moufida. Pero lo hice por ti.

Habib. Ya lo sé, por eso te debo esto y mucho más.

Moufida. Gracias. Creo que lo merezco, al igual que los antiguos militantes aquí presentes...

Habib. Por ese motivo, quería que esta ceremonia fuera pública y en presencia de los antiguos militantes a los que conoces.

Moufida. Militantes a los que vuelvo a ver y a los que les deseo, como a ti, una larga vida.

Habib. Espero poder vivir todavía un poco más y me alegro de que haya llegado el día en el que, por fin, puedo recompensarte por todo lo que has hecho por mí, por mi país, por mi patria, por todo lo que sufriste en los períodos de lucha y por haber hecho de mi hijo un tunecino y un musulmán.

Moufida. Todo lo que he hecho ha sido para ser como él y como tú, musulmana. Lo hice de todo corazón y continuaré haciéndolo hasta el final de mis días» (Bourguiba, 1973).

Y el final llegó. Moufida estaba enferma del corazón y, desde hacía quince años, viajaba a Francia todos los veranos para someterse a curas termales en un balneario. En los últimos meses su estado de salud había empeorado y el 15 de noviembre de 1976 falleció en la capital tunecina. Poco antes, llamó a su hijo y a su nuera y les pidió que juraran sobre el Corán que en ningún caso autorizarían el ensañamiento terapéutico. Los restos mortales de la difunta fueron expuestos en la sede del partido en Túnez capital y al día siguiente fueron trasladados a la ciudad de Monastir. Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba fue el primer miembro de la familia inhumado en el mausoleo Bourguiba de Monastir (Bourguiba Jr., 2012: 55-56).

Y tras la muerte, el olvido. Primero fue Wassila Bourguiba quien acaparó la atención mediática y después fue Leila Ben Alí. En 2003, el periodista Raouf Bahri señalaba que: «La conmemoración del centenario del nacimiento del líder es probablemente la última ocasión para rendir homenaje a esa gran dama...» (Bahri, 2003: 14). El problema es que no se trataba de la «última ocasión», sino de la primera. Desde 1961, más allá de las dos condecoraciones y del funeral, la figura de Moufida fue eclipsada por la de Wassila, hasta que en 1986 un Bourguiba senil e imprevisible se divorció, a su vez, de Wassila Bourguiba e intentó quitarle el apellido a la hija adoptiva de ambos. Posteriormente, durante la dictadura de Ben Alí, la ausencia de Moufida Bourguiba fue un imperativo político. Poco tiempo después de la independencia, Moufida había contribuido a la creación, junto con una religiosa siria, la hermana Eliane, de la escuela para sordomudos Moufida Bourguiba en las cercanías de la capital tunecina. En 1988, el régimen de Ben Ali comunicó a la directiva del centro lo inoportuno que resultaba que esa escuela continuara llamándose Moufida Bourguiba (Bourguiba Jr., 2013: 46). Es decir que a Ben Alí no solo le importunaba la sombra de Habib Bourguiba, a quien mantuvo en régimen de residencia vigilada entre 1987 y 2000, sino la de su primera esposa también.

En ese contexto político es comprensible que ningún historiador u otro investigador social se atreviera a rememorar la figura de Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba más allá del artículo de prensa y el relato novelado a los que hacíamos referencia en el primer apartado. Lo que resulta menos comprensible es el silencio de la historiografía francesa. Es cierto que, a pesar de algunas crisis políticas, desde la Independencia hasta la Revolución, todos los presidentes franceses procuraron mantener buenas

relaciones diplomáticas con la excolonia. Sin embargo, las relaciones diplomáticas no justifican en ningún caso el silencio de la historiografía francesa. Basta recordar la presión ejercida por el régimen de Ben Alí para evitar la publicación, en Francia, del libro sobre Leila Ben Alí *La Régente de Carthage* (Beau y Graciet, 2009). Frente a esa presión, las autoridades francesas se limitaron a responder que en la República francesa no se puede prohibir la publicación de un libro ya que impera la libertad de imprenta.

A modo de conclusión

Sin ánimo de transformar esta sucinta biografía en un escrito maniqueísta, queremos concluir este estudio histórico con una breve comparación entre ambas esposas de Bourguiba. Poco tiempo después de haber sido depuesto por Ben Alí, Habib Bourguiba le transmitió a Wassila, a través de su hijo, el deseo de volver a verla, ella simplemente le respondió: «En 1961 (sic), me casé con un presidente. Ahora ya es demasiado tarde» (Bourguiba Jr., 2012: 299). Esas palabras ponen de manifiesto que a Wassila Bourguiba lo que realmente le importaba era el poder. Por el contrario, Mathilde-Moufida fue una ciudadana francesa que por amor a su esposo y a su hijo se transformó en activista anticolonialista y simpatizó con las ideas y los militantes del movimiento nacional. En su paroxismo, adoptó la nacionalidad tunecina, la religión islámica y el nombre de Moufida Bourguiba. Y aceptó el divorcio también, aunque, como vimos, expresó públicamente su desacuerdo. Del mismo modo, en la ceremonia de condecoración con la Orden del Mérito de Bourguiba, manifestó su convicción acerca de ese reconocimiento y recalcó la presencia en la ceremonia de los antiguos militantes a los que Bourguiba y Wassila habían apartado de la vida política⁷.

Esa trayectoria personal y política muestra que Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba (1890-1976) fue una mujer de su tiempo, pero con una personalidad compleja. Como esposa y madre abnegada que dedicó su vida al cuidado de esposo y su hijo, no hizo más que cumplir con el rol que las sociedades patriarcales reservaban a las mujeres. No obstante, hasta el final de sus días manifestó el profundo amor que sentía por ambos a pesar de la constante infidelidad de Bourguiba durante casi veinte años y del divorcio impuesto de forma unilateral, aunque, durante los últimos años de su matrimonio optó por la separación de domicilios. ¿Acaso era esa su forma de ser feminista, como sugiere su hijo? En cualquier caso, lo que sí está claro es que fue una ciudadana inconformista, combativa y consciente de su trascendencia política. En opinión de su hijo, Mathilde Lorain-Moufida Bourguiba: «No ocupa el lugar que merece en la galería de retratos de los constructores del Túnez contemporáneo» (Bourguiba Jr., 2012: 58). Ese fue el motivo que nos llevó a escribir estas páginas.

⁷ En esa ocasión, el presidente Bourguiba condecoró también con la Orden del Mérito de Bourguiba al Dr. Sliman Ben Sliman al que calificó de «*Mon frère de combat et de souffrance*» (Ben Sliman, 2017: 315-317).

Referencias bibliográficas

BAHRI, Raouf (2003): «En marge du centenaire de Bourguiba: de Mathilde à Moufida», *Réalités*, 921, pp. 14-15.

BEAU, Nicolas y GRACIET, Catherine (2009): *La Régente de Carthage. Main basse sur la Tunisie*, París, Éditions La Découverte.

BELKHODJA, Tahar (2010): *Les trois décennies Bourguiba*, Túnez, edición a cargo del autor (3ª edición corregida y completada).

BEN ALI, Leila (2012): *Ma vérité*, París, Éditions du Moment.

BEN SAAD, Nizar (2021): *Un destin, La Mejda. Une femme de charme dans les coulisses de l'histoire*, Túnez, KA' Éditions.

BEN SLIMAN, Sliman (2017): *Souvenirs politiques*, Túnez, Éditions Nirvana.

BENDANA, Kmar (2005): Relire les biographies de Bourguiba. Vie d'un homme ou naissance d'une nation ? en BENDANA, Kmar, BOISSEVAIN, Katia y CAVALLLO, Déphine (Drs), *Biographies et récits de vie*, Túnez, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC). DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irmc.628>

BESSIS, Sophie y BELHASSEN, Souhayr (2012): *Bourguiba*, Túnez, Éditions Elyzad.

BOURGUIBA, Habib (1967): *Articles de presse, 1924-1934*, Túnez, CDN.

BOURGUIBA, Habib (1977): *Ma vie, mes idées, mon combat*, Túnez, Publications du Secrétariat d'État à l'Information.

BOURGUIBA, Habib (1986): *Ma vie, mon œuvre, 1934-1938*, Vol. 2, París, Éditions Plon.

BOURGUIBA, Habib y Moufida (1973): «Habib Bourguiba condecora a Moufida Bourguiba», video disponible en <https://www.dailymotion.com/video/xhnxxk> (consulta: 16 de mayo de 2022).

BOURGUIBA Jr., Habib (2013): *Notre histoire. Entretiens avec Mohamed Kerrou*, Túnez, Cérès Éditions.

CAID ESSEBSI, Béji (2004): Entrevista con Michel Camau y Vincent Geisser, en CAMAU, Michel y GEISSER, Vincent (Drs.), *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, París, Éditions Karthala, pp. 577-601.

DESLOT, Thierry (2020): «Moufida Bourguiba (1890-1976), épouse de président de la république», *Le Vieux Saint-Maur. Société d'Histoire et Archéologie de Saint-Maur-des-Fossés*, disponible en <https://levieuxsaintmaur.fr/dossiers-vieux-saint-maur/biographies/165-bourguiba.html> [consulta: 17 de abril de 2022].

Dossier de prensa (1958-1961). Caja de archivo MOUFIDA BOURGUIBA. Túnez: Centre de Documentation Nationale (CDN).

DOUGUI, Noureddine (2020): *Wassila Bourguiba. La main invisible*, Túnez, Sud Éditions.

GASPAR, Jacqueline (2012): *Entretiens avec Wassila Bourguiba. À Carthage de novembre 1972 à mars 1973*, Túnez, Déméter.

GUIGA, Nidhal (2012): *Mathilde B. Récit*, Túnez, Sud Éditions.

HATZENBERGER, Antoine (2019): «Bourguiba d'une prison l'autre», *L'Année du Maghreb*, 20, pp. 243-259. DOI: <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.4833>

JALADE, Max y LE ROUX, Claude (1958): «Une Française est toujours à côté de Bourguiba: sa femme», *Paris-presse L'Intransigeant*, 15 de febrero.

KAMOUN, Maher (2022): *La Mejda y le Zaim. Amour du pouvoir, pouvoir de l'amour*, Túnez, MIM Éditions.

KHIARI, Sadri (2004): «De Wassila à Leïla, Premières dames et pouvoir en Tunisie», *Politique Africaine*, 95, pp. 55-70. DOI: <https://doi.org/10.3917/polaf.095.0055>

Mémoire des hommes. Mémorial virtuel du Ministère de la défense de la République française: *Ficha necrológica de Victor Jean Lefras*, disponible en https://www.memoiredeshommes.sga.defense.gouv.fr/fr/arkotheque/client/mdh/bas_e_morts_pour_la_france_premiere_guerre/detail_fiche.php?ref=771087&debut=0 [consulta: 19 de abril de 2022].

SAYAH, Mohamed (Ed.) (1981). *Le Néo-Destour face à la première épreuve, 1934-1936*, Túnez: Dar El Amal.

SOCÍAS BAEZA, Javier (2014): «Historia de las mujeres, historia de los hombres», *Aloma. Revista de Psicología, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna*, 32(1), pp. 45-54, disponible en <http://www.revistaaloma.net/ojsV3/index.php/aloma/article/view/213/140> [consulta: 16 de abril de 2022].

SOHN, Anne-Marie (2004): Los años locos: ahora hay que complacer, en VV.AA., *La historia más bella del amor*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 113-127.

ZAUGG, Ernest (1960): «La première dame de Tunisie est une Française», *Feuille d'avis de Lausanne*, 1 de junio.

Lesbianas y gays marroquíes en espacios de confinamiento temporal. El caso de Melilla.

Moroccan lesbians and gays in a space of temporary confinement. The case of Melilla.

Xavier CROS-PUIG

Universidad Autónoma de Madrid

xpcros@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8371-2171>

Recibido. 12/1/2023. Aceptado. 29/4/2023

Para citar este artículo: Xavier CROS-PUIG (2023): "Lesbianas y gays marroquíes en espacios de confinamiento temporal. El caso de Melilla" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 213-240.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.009>

Resumen

Los Centros de Estancia Temporal para Inmigrantes (CETI) son dispositivos de primera acogida donde se gestionan la llegada y derivación hacia otros procedimientos de extranjería tanto de los demandantes de asilo como de los migrantes en situación irregular. Por sus especiales características, el territorio de Melilla y su CETI, se convierte para las personas demandantes de asilo por orientación sexual y/o identidad de género en un espacio de doble confinamiento. Este trabajo aborda las dificultades y problemáticas derivadas de la estancia a menudo prolongada de las personas gays y lesbianas de origen marroquíes en este espacio de control, exclusión y represión, y de cómo, paradójicamente, los dispositivos de protección hacia este colectivo son contraproducentes.

Palabras clave: demandantes de asilo, gays, lesbianas, confinamiento, Melilla.

Abstract

The Temporary Stay Centres for Immigrants (CETI) are first reception facilities where the arrival and referral to other immigration procedures of both asylum seekers and migrants in an irregular situation are managed. Due to its special characteristics, the territory of Melilla and its CETI, become a space of double confinement for asylum seekers based on sexual orientation and/or gender identity. This paper addresses the difficulties and problems arising from the often-prolonged stay of gays and lesbians of Moroccan origin in this space of control, exclusion and repression, and how, paradoxically, the protection mechanisms for this group are counterproductive.

Keywords: asylum seekers, gays, lesbians, confinement, Melilla.

Introducción

La homosexualidad es ilegal y/o está penada en numerosos países del mundo.¹ En el caso de Marruecos, según indica su código penal, las condenas pueden llegar hasta los tres años de prisión.² En contraposición, desde inicios del siglo XXI, en parte de la Unión Europea, se ha iniciado una incipiente normalización y legitimación de los derechos en torno a la orientación sexual, llegando, en algunos casos, a legalizar las uniones matrimoniales de personas del mismo sexo (Festy, 2006).

Como podremos constatar más adelante, las demandas de asilo en España no han dejado de aumentar en los últimos años, siendo significativo el incremento de peticiones de protección por orientación sexual y/o identidad de género. Sin embargo, la llegada a Melilla de lesbianas y gais que huyen de su país de origen se convierte, para la gran mayoría, en un período de larga espera indefinida, en una reclusión dentro de un espacio altamente restrictivo, donde la desinformación, las vejaciones, el miedo, los insultos, los abusos, las agresiones y la coerción son frecuentes (Aguilera y Armán, 2016; AMLEGA,³ 2011; Blasco, 2016; Martín y Varo, 2018; Robles-Reina, 2014).

Asimismo, la segregación, bajo la recomendación de ACNUR (Nathwani y Piccot, 2015: 19-20, 40) y con el objetivo de ofrecer espacios seguros a las personas demandantes de asilo por orientación sexual e identidad de género⁴ crea, paradójicamente, un espacio de reclusión-exposición-etiquetación dentro del propio centro. Así, en este entorno tan específico, restrictivo y jerarquizado, la estancia de estos demandantes de asilo se ve

¹ “A día de hoy (2019) hay 68 países que penalizan por ley a las personas LGTB –11 de ellos hasta con pena de muerte–, 173 países que no permiten los matrimonios entre personas del mismo sexo” (Güell, 2020: 1).

² Ver código penal marroquí : Code pénal 1962 (consolidée le 15 septembre 2011), article 489 Actes contre nature. « Est puni de l'emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 200 à 1.000 dirhams, à moins que le fait ne constitue une infraction plus grave, quiconque commet un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe » (Ministère de la Justice et des Libertés, 2011: 180).

³ Asociación Melillense de Lesbianas y Gais (AMLEGA).

⁴ Según el informe del Consejo de Derechos Humanos A/HRC/19/41 de conformidad con su resolución 17/19. Asamblea General de la Naciones Unidas.

fuertemente condicionada por múltiples factores que participan en la compleja adaptación de los demandantes de asilo al nuevo medio (Toledo, 2012: 50), que a la vez se ve subordinada a la incierta temporalidad del tránsito, a la cercanía con el país de origen, a la convivencia con el resto de los residentes del CETI y a la amenaza permanente de la expulsión (Bondanini, 2014b).

En este trabajo se analiza el impacto y la doble marginalización⁵ que conlleva la estancia prolongada de las personas gais y lesbianas marroquíes demandantes de asilo en Melilla, y más concretamente para aquellos que residen en el CETI. Los casos de bisexualidad, transexualidad, queer e intersexualidad no serán abordados en este estudio por no haberse detectado un número significativo de dichos casos durante el período de investigación llevado a cabo en la Ciudad Autónoma.

Múltiples asociaciones, ONG y medios de comunicación informan puntualmente sobre las condiciones de las personas gais y lesbianas en los CETI (El Faro, 2018; Martín y Varo, 2018; Otazu, 2018; Martínez, 2019, Güell, 2020; Kif-Kif, 2022). La necesidad de esta investigación viene justificada por la ausencia de estudio específico sobre esta problemática concreta, donde el confinamiento, la segregación, la exposición/visibilidad, tanto dentro del CETI como en el resto del territorio de Melilla, y la temporalidad, son elementos claves para la comprensión del citado proceso de doble exclusión y marginación que sufren las personas gais y lesbianas demandantes de asilo en la Ciudad Autónoma.

La metodología de este trabajo ha tenido un carácter eminentemente etnográfico, y por lo tanto cualitativo. Para esta investigación pudimos disponer de doce meses; así, en julio de 2018 me instalé en Melilla, abandonando la Ciudad Autónoma en agosto del 2019. La estancia me permitió establecer lazos duraderos con las y los demandantes de asilo, lazos que se han prolongado hasta día de hoy, dejando abierta así la posibilidad de continuar el trabajo de investigación en el futuro, en el que podrán ser incorporadas las dificultades a las que se enfrentan las personas solicitantes de asilo no sólo en los CETI, sino también posteriormente, en las denominadas sociedades de acogida, en nuestro caso, el traslado a territorio español peninsular.

La recopilación de datos se ha dividido en cuatro ejes principales. La primera etapa consistió en la observación participante. Esta se inició en agosto del 2018 finalizando en julio 2019. Por otra parte, se llevó a cabo el análisis documental de diversa literatura referente a la temática que nos ocupa. Asimismo, se efectuaron entrevistas semiestructuradas en profundidad a seis personas, correspondiendo estas a: cinco demandantes de asilo y una empleada del CETI. Los nombres de las personas

⁵ La doble marginalización que defendemos en este artículo se refiere al carácter altamente significativo que la exclusión y reclusión temporal y geográfica ejercen sobre los demandantes de asilo por razones de orientación sexual y/o identidad de género en Melilla. Ello no nos impide, sin embargo, y como podremos comprobar a lo largo del estudio, abordar el carácter interseccional que influyen en la discriminación de las personas gais y lesbianas en los CETI, tales como: lengua, roles de género, condición de personas migrantes, problemáticas étnico-raciales, confesión religiosa, proximidad al país de origen, etc.

entrevistadas han sido substituidos por códigos,⁶ ver tabla de entrevistas [fig.1], con el objetivo evidente de proteger la privacidad y confidencialidad de los mismos. De forma complementaria se ha analizado el uso y presencia de los demandantes de asilo en las Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación (NTIC).⁷

Tabla 1. Entrevistas realizadas durante la investigación.

Nº	CÓDIGO	EDAD APROX.	ORIGEN	ESTANCIA APROX. EN EL CETI	DESCRIPCIÓN
1	ENTR1	24	Región de Nador	Sin información de entrada en el CETI. Derivado a península en mayo 2019. Permanencia mínima en el CETI 8 meses.	Chico homosexual. Estuvo 2 años en Nador intentando entrar en Melilla, donde tiene un hermano, familia y amigos. No le gusta estar en los barracones y no va a la mezquita por miedo a ser excluido. Hace deporte fuera del CETI. Tiene perfil en Grindr.
2	ENTR2	22	Región de Casablanca	Derivadas a península en febrero 2019. Permanencia en el CETI 6 meses	Chica lesbiana. Reside en el CETI con su chica desde mayo 2018. No salen a pasear ni a la ciudad por miedo a gastar todos sus ahorros. Habla francés, pero no español, a pesar de haber seguido algún curso.
3	ENTR3	35	Marroquí. Sin información de la región de origen	Derivación a península en agosto de 2019. Permanencia en el CETI de más de dos años	Chico homosexual. Ingresó en el CETI en 2017. Tiene un perfil en Grindr, y dos en Facebook, uno con informaciones sobre cristianismo, otro, con nombre falso. Está preocupado por el trabajo, tiene pareja dentro del CETI, pero esconden su relación. Nunca me ha presentado su chico.
4	ENTR4	33	Sin información	Trabajadora del CETI desde 2017	Mediadora intercultural. Trabaja en el CETI desde 2017. Habla español, tarifit y francés.
5	ENTR5	28	Región de Rabat	Sin información de entrada y salida del CETI	Chico homosexual. Tiene perfil en Grindr pero esconde su orientación, y tampoco usa la ropa y los peinados que le gustaría. Le gusta hacer deporte y cuidar de su físico, pero en el CETI no practica ninguno por miedo. Habla correctamente el

⁶ Las notas extraídas de las entrevistas y utilizadas en este trabajo vendrán identificadas con el código (ENTRX_Y), correspondiendo X a la persona entrevistada y la Y al número de línea de la transcripción de la entrevista.

⁷ A partir de ahora utilizaremos el acrónimo NTIC para referirnos a las Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación. Las redes analizadas por significativas son Grindr y Facebook. Grindr es una aplicación de citas en línea destinada a hombres homosexuales, bisexuales y transexuales que permite localizar y comunicarse con otros iguales a través de la georeferenciación (asignación de coordenadas geográficas asociadas a videos, datos, imágenes, etc.). En este mismo artículo, en el apartado: NTIC. Camuflaje y comunicación en el espacio virtual, se abordará más detalladamente la importancia que esta aplicación juega en la resignificación y la representación del cuerpo para performar el género, la sexualidad y la identidad personal.

					español, francés e inglés, pide ayudas económicas a los chicos españoles que conoce en Grindr.
6	ENTR6	29	Marroquí. Sin información de la región de origen	Sin información de entrada en el CETI. A fecha de julio 2019 no había sido derivado a península. Permanencia mínima 8 meses	Chico homosexual. Es ingeniero de puertos y no comprende el tarifit. Habla francés e inglés. No tiene perfil en Grindr. Le acompaño a la segunda entrevista de petición de asilo, dice estar cansado de las mentiras, traiciones y de esconderse. Tampoco sabe si le convalidarán sus estudios en Europa si consigue el asilo.

[fig. 1]. Elaboración propia

Cabe destacar que al inicio de este trabajo tuve serias dudas sobre la posibilidad de poder crear lazos duraderos y de confianza con los gais y lesbianas demandantes de asilo. Sin embargo, para mi sorpresa, tanto ellos como ellas accedieron rápidamente a hablar conmigo, tanto de forma colectiva como individualmente. Fue en este momento cuando me percaté de que para ellos yo no solo era una vía para desahogarse, sincerarse y poder hablar, sino que también representaba una fuente de información, un punto de apoyo y acompañamiento durante su estancia.

Contexto general y ámbito de estudio

Melilla es un enclave español en el continente africano, y, por lo tanto, una ciudad de paso, un puente/muro entre España y Marruecos, entre África y Europa, una frontera-reducto-sur de 12 km² sitiada por vallas, y, consecuentemente, parte de la Fortress Europe (Sassen, 1999). Ferrer-Gallardo, citado por Espiñeira (2013: 10), la define así: “una frontera de fronteras, se dan múltiples líneas que definen a la vez una frontera colonial/nacional entre España y Marruecos, una frontera económica entre Europa y África, una frontera geopolítica entre el Norte y el Sur, y una frontera religiosa entre el cristianismo y el islam”.

Melilla, para las personas migrantes y demandantes de asilo, es una etapa más, un canal, un período de espera, temporalidad y transitoriedad durante el cual, en cualquier momento, pueden ser expulsadas (Bondanini, 2014b). Así, en este espacio coercitivo, de selección, segregación y de hacinamiento coexisten personas con problemáticas, orígenes, particularidades y necesidades muy dispares. Las lesbianas y gais demandantes de asilo que nos ocupan residen, en su mayoría, en el CETI,⁸ donde conviven con migrantes económicos en situación irregular y con los demás demandantes de asilo. La capacidad actual del centro es de 796 personas, la media de ocupación, en 2018, rondaba

⁸ Como nos recuerda Bondanini (2014), el CETI es un lugar donde se pone en práctica el aislamiento del extranjero, la selección de su movilidad y, en definitiva, el confinamiento de las personas “en exceso”, un lugar coercitivo.

las 1400 (Segovia, 2018). Durante la pandemia y hasta julio del 2021 la ocupación bajó de los 1000 residentes (Martínez, 2021).

Algunas cifras sobre las demandas de asilo

En el último decenio las solicitudes de asilo en España no han cesado de aumentar. Según Berta Güell “Desde que estalló la denominada ‘crisis de los refugiados’ en el 2015, el Estado español ha recibido un aumento exponencial de solicitudes de asilo, pasando de las 5.615 en 2014 a las 117.800 en 2019” (Güell, 2020: 1). Los datos del Ministerio del Interior confirman el crecimiento de las peticiones de asilo para el año en curso, que, a fecha de 30 de noviembre de 2022, alcanzan la cifra de 110.147, de las cuales 3.747 provienen del país alauita (Ministerio del Interior, 2022).

Según CEAR⁹ (2019), durante el 2018; recordemos que el estudio se llevó a cabo entre 2018 y 2019, las demandas de asilo marroquíes en España fueron 1310. De estas 595 fueron denegadas, 55 fueron concedidas y el resto estaban, en el 2019, pendientes de resolución. En lo que se refiere al año 2020 las demandas por parte de marroquíes en todo el territorio español fueron de 1.110 personas, de las cuales 284 se tramitaron en la Ciudad Autónoma (CEAR, 2021).

En 2021, últimas cifras anuales íntegramente publicadas por el Ministerio del Interior español, las demandas de asilo marroquíes en territorio español fueron de 6.558, de los cuales 1.687 se tramitaron en Melilla¹⁰ (Ministerio del Interior, 2021: 19-65), multiplicándose así por 15 desde el 2015 (Alcántara, 2017; CEAR, 2021; Ministerio del Interior, 2021). Las demandas totales de asilo en dicha Ciudad Autónoma, toda nacionalidad confundida y para el mismo año 2021, fueron de 3.277, por lo que las demandas por parte de marroquíes presentadas en Melilla representan el 51,5% del total. Sin embargo, si bien Marruecos representa el 10% del total de las solicitudes de asilo, en las estadísticas de concesiones por nacionalidades el Ministerio del Interior no nombra el tanto por ciento marroquí por no ser este significativo (Ministerio del Interior, 2021: 21; 43).

A pesar del aumento de demandas, la gran mayoría de peticiones de protección internacional son denegadas, siendo aceptadas en 2020 tan solo el 5% de las solicitudes, sin cifras exactas, sin embargo, de los casos de solicitud por orientación sexual y/o de identidad de género (Escuela de periodismo UAM- El País, 2021).

Tal como confirma Javier Otazu (2018) “oficialmente, el Ministerio español del Interior no ofrece detalles sobre los motivos de la concesión del asilo con el objetivo de proteger

⁹ Comisión Española de Ayuda al Refugiado, en su acrónimo CEAR.

¹⁰ En este sentido cabe remarcar la queja número 16009239 al Defensor del Pueblo llevada a cabo por demandantes de asilo por orientación sexual e identidad de género así como por ONGS y otros colectivos presentes en Ceuta y Melilla “invocando la necesidad de un traslado rápido a la península por considerar que tanto los propios centros como el entorno en el que se encuentran estas personas es hostil y tiene efectos negativos sobre los interesados, dadas las características particulares de las Ciudades Autónomas.” Dicha demanda, presentada durante el 2017, fue rechazada el 23/08/2017.

la intimidad del solicitante”; Berta Güell, por su parte nos recuerda que “a pesar de no disponer de datos oficiales desagregados, las entidades que trabajan en la atención a la población asilada y refugiada dan cuenta de la evolución creciente de las solicitudes en las que se alegan motivos de violencia y persecución por orientación sexual y/o identidad de género” (Güell, 2020: 2).

Gais y lesbianas. Vidas en tránsito en espacios de confinamiento temporal. El caso de Melilla

El contexto y las circunstancias en las que el confinamiento¹¹ se lleva a cabo son de capital importancia para entender los procesos de adaptación, resistencia y cambio, al tiempo que se ejerce sobre las personas migrantes un control, identificación y selección. Por ello, llevaremos a cabo una breve introducción al contexto geográfico y político singular de Melilla.

Las dificultades de pedir asilo en Melilla

Como hemos podido constatar Melilla es una de las entradas principales para los demandantes de asilo de origen marroquí. No obstante, el número exacto de demandantes por orientación sexual y/o identidad de género es imposible de conocer con exactitud debido a las políticas de protección de datos. Sin embargo, basándome en mi trabajo de campo, en las entrevistas en profundidad y en el análisis documental, podemos constatar que las personas demandantes de asilo por orientación sexual y/o identidad de género, en el momento del estudio¹² y en el caso de Melilla, son mayoritariamente de origen marroquí, sin embargo, como expondremos más adelante, ello no es debido solo a la proximidad geográfica.

Hemos constatado anteriormente que el gobierno español es reticente a aceptar demandas de asilo. En este sentido las directivas en políticas de asilo del gobierno español respecto al país alauita son claras¹³ y lo demuestran no solo los datos sino también las declaraciones de la secretaria de estado de migraciones, Consuelo Rumí,¹⁴ cuando el 3 de octubre de 2018, en viaje oficial a Marruecos afirmaba: “Marruecos no es un país a cuyos habitantes se concede asilo o refugio. Sabemos que la mayoría hacen esas

¹¹Cabe remarcar que desde la pandemia del COVID-19 el término “confinamiento”, tiene hoy unas connotaciones que no poseía en el momento del estudio. Entendemos aquí por confinamiento la definida por la RAE en su acepción segunda: “Pena que consiste en obligar a alguien a residir en un lugar diferente al suyo, aunque dentro del área nacional, y bajo vigilancia de la autoridad”. A esta definición le añadimos el control social en sentido amplio, entendido este como una forma más de vigilancia y coacción.

¹² Este recuento tiene en cuenta el flujo de demandantes de asilo durante todo el año que duró el estudio.

¹³ En este mismo sentido, y refiriéndose a la frontera sur, Iker Barbero analiza detalladamente los mecanismos de disuasión para la petición de asilo utilizados por el Estado español (Barbero, 2021: 183-192).

¹⁴ Que ejerció el cargo hasta el 30 enero del 2020. Actualmente ocupa el puesto Isabel Castro Fernández.

solicitudes para demorar sus expulsiones" (Martín, 2019). Así, bajo estos parámetros, un cuarto de las solicitudes es directamente descartada, el resto se desestiman en los procesos administrativos posteriores. Sin embargo, las demandas de asilo por orientación sexual o identidad de género no han cesado de aumentar (Alcántara, 2017; Martínez, 2019; Güell, 2020; CEAR, 2021).

Como hace notar Samir Bargachi (El Faro, 2018), pionero del movimiento homosexual marroquí y fundador de la ONG KIFKIF, cabe resaltar la paradoja que supone que España se presente oficialmente, frente al mundo occidental, como un país gay friendly y que, al mismo tiempo, trate a toda costa de evitar el temido "efecto llamada" en lo que concierne a los países del sur global. Las mismas informaciones vienen corroboradas en el artículo de Berta Güell (2020), donde se constatan "las incoherencias y contradicciones" del sistema de acogida español a los refugiados por orientación sexual y/o identidad de género. No obstante, Melilla, por distintas circunstancias, sigue siendo uno de los canales principales de entrada de personas que piden protección internacional por dichos motivos.

Una de las razones es su particular posición geográfica, más si tenemos en cuenta que los acuerdos entre España y Marruecos dan un estatus especial al paso fronterizo entre los dos países (TEIM, 2014; Steinberger y Aziza, 2022).¹⁵ Efectivamente, Ceuta y Melilla se encuentran dentro de la CE, pero con un régimen especial dentro del espacio Schengen (Acosta, 2022). Debido a ello, los habitantes de las poblaciones cercanas a Ceuta y los habitantes de Nador, ciudad lindante con Melilla, pueden cruzar la frontera sin necesidad de pasaporte ni visado, aunque ello no les permite transferirse a la península ni pernoctar en la ciudad.¹⁶ Así, los puestos fronterizos marítimos de Ceuta y de Melilla y del aeropuerto de Melilla funcionan como fronteras reales del espacio Schengen. Estos acuerdos, como demuestran los estudios de TEIM (2014), dirigidos por López García y Berriane, y de Francisco Jiménez Bautista (2016), ha multiplicado la población de Nador y el tránsito fronterizo entre las dos ciudades, calculado antes de la pandemia en una media de entre 20 y 25 mil personas¹⁷ diarias (Ananou y Jiménez, 2016). Cabe recordar que entre el 13 de marzo de 2020 y el 17 de mayo de 2022 las fronteras entre Marruecos y España estuvieron completamente cerradas con graves consecuencias para los migrantes y demandantes de asilo (CEAR, 2022: 90-98). Estas informaciones son de capital importancia para nuestro estudio, ya que hay que remarcar que la oficina para la petición de asilo de Melilla, creada en el 2015, se encuentra en territorio español. Esto significa que para poder hacer la petición antes hay que poder pasar los puestos fronterizos marroquíes y

¹⁵ Para entender el estado actual y la compleja evolución de las fronteras entre España y Marruecos leer el artículo de Sofie Steinberger y Mimoun Aziza de 2022; así como el estudio de TEIM (Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo) Universidad Autónoma de Madrid. Trabajo elaborado por varios autores, aunque los más significativos para nuestro caso son los apartados elaborados por López García.

¹⁶ Recordemos que este estudio se llevó a cabo entre 2018 y 2019. Así, la movilidad entre los puestos fronterizos se ha visto fuertemente alterada a partir del inicio de la pandemia del COVID-19. Para más información sobre el estado actual y el debate sobre los puestos fronterizos y el derecho de paso de personas y mercancías entre Ceuta, Melilla y Marruecos ver el ya citado artículo de Miguel Ángel Acosta Sánchez del 2022.

¹⁷ Estos datos se han visto altamente alterados a causa de la pandemia del COVID-19 que ha servido como excusa y herramienta política para intensificar o modificar los controles fronterizos entre ambos países, llegando al cierre total durante 2 años.

españoles, como bien denuncia Iñigo Domínguez (2018).

Así pues, las posibles personas demandantes de asilo no pertenecientes a la región de Nador tienen, grosso modo, tres grandes opciones: franquear los puntos fronterizos (saltando la valla, por mar o escondidas en los vehículos), empadronarse en Nador y residir en la ciudad el tiempo suficiente para obtener el DNI de la región (este proceso puede durar años y no garantiza la entrada, ya que el lugar de nacimiento no es modificado), o pasar con el pasaporte de otra persona.¹⁸

Como corrobora una abogada¹⁹ de una organización internacional que trabaja en el CETI, la falta de demandantes de asilo por orientación sexual de ciudadanía otras que la marroquí se debe no solo a la proximidad, si no al hecho de que el resto de las nacionalidades teóricamente²⁰ no pueden ser devueltos a territorio magrebí. Así, las/os subsaharianas/os prefieren, en su mayoría, optar por la situación de migrantes en situación irregular antes que declarar ser homosexuales y pedir asilo, lo que les permite poder acceder a Europa, ser derivados a la península, de forma más rápida,²¹ evitando al mismo tiempo la discriminación y rechazo de los demás residentes del CETI.

La libre circulación por territorio nacional de las personas demandantes de asilo en Melilla, derecho que si se puede ejercer si se pide asilo en territorio peninsular, se ve coartada por unas medidas que el mismo Tribunal Superior de Justicia de Madrid ha declarado que vulneran sus derechos. A pesar de que la sentencia es firme, las personas demandantes de asilo en los enclaves españoles en África siguen atrapadas-confinadas en Melilla y Ceuta y en sus respectivos CETIs (El Faro, 2018b). De esta forma, todo demandante de asilo ve cuartados sus derechos y se ve obligado a permanecer en Melilla hasta el momento de ser derivados a territorio español peninsular, prolongando así su estancia en un área de tan solo 12 km² a escasos metro del país del que pretenden huir.

Espacios y temporalidad como herramientas de exclusión

EL CETI de Melilla es un espacio de reclusión dentro de un espacio particular, Melilla, ya de por sí acotado y segregado. Los demandantes de asilo por orientación sexual y/o identidad de género sufren, en ambos espacios, y como podremos constatar, de una

¹⁸ A partir de mayo del 2023 la UE pondrá en marcha un sistema de reconocimiento facial biométrico en las fronteras de Ceuta y Melilla con tal de evitar este supuesto (HuffPost, 2022).

¹⁹ Dichas declaraciones se recogieron durante la observación participante, no durante una entrevista, y fueron debidamente recogidas en el diario de campo. Se obvia citar la organización para la que trabaja dicha abogada con el objetivo de proteger la identidad de la misma.

²⁰ En los últimos años las denuncias por las devoluciones en caliente, ilegales, en las fronteras de Ceuta y Melilla no han dejado de aumentar.

²¹ Por el contrario, las personas demandantes de asilo, según el convenio de Dublín, deben permanecer en el territorio donde han demandado el asilo hasta la resolución o decisión de las autoridades competentes (ACNUR, 2018) ello puede implicar una espera que puede demorarse años.

doble marginación. En este sentido la temporalidad juega un rol importante, recordemos que la segregación dentro del CETI de las personas LGTBI con el objetivo de ofrecerles espacios seguros crea, paradójicamente, un espacio de reclusión-exposición-etiquetación dentro del propio centro, y que la demora de la derivación a territorio peninsular solo prolonga y agrava la situación.

Dentro y fuera. Melilla y la exclusión social

La segregación residencial, que acentúa la exclusión y marginación de los migrantes y demandantes de asilo, sigue formando parte de los problemas político-sociales más significativos de Melilla. En este sentido cabe remarcar que el CETI de Melilla se encuentra en uno de los puntos más alejados del centro histórico de la ciudad, a unos escasos metros de la valla que separa la ciudad Autónoma de la población marroquí de Farjana. Así, el CETI se sitúa en la periferia de Melilla, a 3 km del centro de la ciudad, lo que, unido a la falta de medios, hace que muchos de los que residen en él no se desplacen. Como remarca Bondanini (2014), los únicos lugares públicos de Melilla donde se ven migrantes son: haciendo cola delante de la policía nacional o frente a los juzgados, de lunes a viernes y de 9h a 13h. Yo añadiría que, para los melillenses y las melillenses, las personas migrantes están principalmente presentes, y casi únicamente, a través de la prensa y la televisión (habitualmente fotografiados encaramados a las vallas), en el resto de la ciudad ni están, ni se les espera.

Si existe un espacio de reclusión –CETI– es porque existe un fuera, un espacio del que se es excluido (Juliano, 2003; Bauman, 2011), es decir, el resto de Melilla, de la península, y por ende de Europa. Recordemos asimismo que como hemos expuesto anteriormente, antes de poder entrar en Melilla, la mayoría de las personas han pasado un largo período en Nador o simplemente son originarias de la región. Ello significa que una vez en el CETI gran parte de los/las demandantes de asilo por orientación sexual y/o identidad de género son reticentes a salir del centro por miedo a ser reconocidos/as en Melilla. Debemos tener en cuenta que, en condiciones normales, el tráfico de personas entre las dos ciudades es de unas 25.000 diarias y que la ciudad tiene escasos 12 km².

ENTR1 cuenta: “Yo me sentía más seguro en Nador. Allí pasé dos años intentando entrar en Melilla, allí nadie sabía que soy homosexual, en el CETI, ser marroquí y refugiado significa ser gay [...] Ahora, pasear por Melilla me da miedo, si encuentro a alguien conocido ¿cómo explico qué hago aquí? [...] tengo un hermano y conocidos en Nador, pero nadie sabe que estoy aquí” (ENTR1_159).

La falta de referentes de vidas normalizadas gays o lesbianas es otro de los escollos. ENTR6 afirma “todo lo que he vivido hasta ahora son mentiras, traiciones, vivir escondido pensando que en cualquier momento van a delatarte... el mundo gay en Marruecos es enfermizo” (ENTR6_97). ENTR5 dice que ha tomado en parte conciencia de ser gay en Melilla, “yo soy activo, no soy gay. He dicho que soy gay para poder salir de Marruecos” (ENTR5_68).

Otra de las razones que incita a la doble reclusión, en Melilla y en el CETI, viene originada por el hecho de que a los residentes del CETI no se les espera en el centro de la ciudad ni en sus instituciones. Como nos indica Juliano (2003) la exclusión social puede fácilmente identificarse en el momento en que detectamos que a la persona o grupo no se le considera un interlocutor válido. Así, la exclusión de los espacios públicos es una forma más de recordarle que su alteridad no es aceptada. Como nos recuerda San Román (2010), integrarse en un sistema social implica la adquisición de interdependencia, y esta solo es posible si no hay segregación o exclusión. Las chicas lesbianas y los gays con los que cree lazos me recuerdan que además de no tener dinero²² tampoco saben dónde ir, ni que servicios ofrece realmente la ciudad. Ello viene potenciado por la falta de información a la que se ven sometidos y al miedo a no ser bien acogidos. ENTR2 me dice que con su chica le gustaría salir a pasear, ir a la playa o aun jardín, pero que tienen miedo a no ser aceptadas y que de todas formas no hablan el idioma.

Cabe recordar, que los demandantes de asilo tienen el derecho de trabajar a partir del sexto mes de tener la tarjeta roja.²³ Sin embargo, encontrar trabajo en Melilla con esta documentación es tarea casi imposible, sobre todo si tenemos en cuenta que dichas personas pueden ser transferidas a territorio peninsular o su petición denegada en cualquier momento. Así, tanto las chicas como los chicos afirman sentirse turbados en este rol de desinformación, desprotección y de tutela. "No me siento hombre... yo ya no sé ni si sigo siendo ingeniero o no?" dice ENTR6 (65); "¿si no podemos trabajar cómo vamos a seguir adelante con nuestras vidas?" exclama ENTR3 (90). "La vida es trabajo, necesitamos trabajar y dinero, aquí en el CETI estamos gastando unos ahorros que necesitamos para empezar nuestras vidas en España" dice ENTR2 (57) mientras coge de la mano a su novia. ENTR5 (141) me confiesa que pide una ayuda económica a los chicos que conoce por Grindr, pero me advierte "no soy un escort, solo es una ayuda mientras me impiden trabajar".

La ciudad de Melilla cuenta con distintas asociaciones, ONG y centros que ofrecen servicios (tales como cursos de español, inglés o música, actividades deportivas, etc.), asesoramiento o acompañamiento a las personas migrantes y demandantes de asilo, el problema es que la mayoría de ellas y ellos no recibe o acede a estas informaciones.

Otra clara muestra de exclusión se ve reflejado en este ejemplo. A finales de diciembre del 2018 distintos chicos y chicas con los que he llevado a cabo la investigación (observación participante y dos entrevistados) me piden si sé de una biblioteca. Decidimos ir a visitar la biblioteca municipal y que yo los acompañe. Les informo de que

²² Cabe recordar que el cambio de divisa del dirham al euro supone para estos migrantes y demandantes de asilo, sin derecho a trabajar hasta el 6 mes de la petición, una pérdida de poder adquisitivo muy significativa.

²³ La tarjeta roja es el documento oficial de identificación como solicitante de protección internacional que autoriza a una persona solicitante de asilo a permanecer en territorio español durante el periodo en que se decide la resolución de la solicitud. Para más información sobre los derechos y obligaciones como solicitante de asilo ver en bibliografía el artículo de ACNUR (2022) donde aparece la Ley 12/2009, de 30 de octubre.

no me necesitan para ir. Ellos insisten. Al día siguiente, después de caminar más de 3 km (el CETI está en el punto más alejado posible del centro de la ciudad, a escasos metros de la valla-frontera hispano marroquí), llegamos a la biblioteca. Somos solo 5. Al entrar a la biblioteca la persona de la recepción nos pregunta, dirigiéndose solo a mí:

Bibliotecaria - ¿a dónde van?

Yo – A la sala de lectura

Bibliotecaria – Pero... ¿tienen carné?

Yo – No vamos a coger libros prestados.

Bibliotecaria – Ya, pero es que...

Yo - ¿Si, dígame?

Bibliotecaria – ¿Es usted el responsable del grupo?

Yo – No, no soy responsable de ningún grupo, no somos un grupo. ¿Podemos pasar?

Es evidente que sin mi presencia no les hubieran dejado entrar, ni tan siquiera se dirigieron a ellos ni visual ni verbalmente, no son interlocutores válidos y forzosamente tienen que ir tutelados, y allí no son bienvenidos.

Otro ejemplo sucedió en un paseo por el mercado público:

Gerente²⁴- ¿Son del CETI? (dirigiéndose a mí directamente).

Yo – Estos chicos y chicas viven temporalmente allí, sí.

Gerente – Soy el gerente municipal del mercado. ¿Son de una ONG? ¿Por qué no avisaron de que venían?

Yo – No, no somos de ninguna ONG, solo estamos visitando el mercado.

Gerente- Pero podían avisar de que venían. ¿Podemos hacernos una foto juntos?

Yo – Eso debería preguntárselo a ellos. (los chicos y chicas aceptan).

Gerente- Nos gustaría ofrecerles unos pasteles. ¿Quieren?

(los chicos aceptan y salen de allí cada uno con una magdalena de chocolate).

Una situación similar tuvo lugar en la oficina de la Seguridad Social donde acompañé a ENTR1 a hacerse la tarjeta sanitaria ya que él, al ser gay, dice temer por su salud y no confía en las informaciones, análisis y resultados llevados a cabo en el CETI.

Administrativa – Pero este señor no tiene NIE.

Yo – Sí tiene NIE.

ENTR1 – Mi NIE está aquí, al lado de mi nombre.

Administrativa – Ya, pero esto no es un documento oficial, es una tarjeta roja.

ENTR1 – Es mi único documento, el pasaporte me ha sido retenido.

Administrativa (hablándome a mí) – Pero con este documento no sé si puede hacerse una tarjeta sanitaria.

²⁴ El señor, más tarde, se me presentó como el gerente municipal del mercado público. Después recordé que las elecciones municipales se celebraban en unos pocos meses, el 26 de mayo del 2019.

Yo – Hacemos una cosa, le entregamos toda la documentación, así ya la tienen. Si no es posible tramitar la tarjeta sanitaria nos llaman por teléfono y vemos que podemos hacer. ¿Le parece?

Algunos funcionarios, por desconocimiento o por hacer desistir al usuario/a de sus derechos les hacen dudar, lo que provoca en algunos casos que el interesado no presente la solicitud. He vivido esta experiencia en Melilla en 4 ocasiones. Por ejemplo, la mayoría de los bancos no permiten a los usuarios demandantes de asilo abrir una cuenta en Melilla, cuando estos están en su pleno derecho.

ENTR6 pasó su segunda entrevista para la petición de asilo en los barracones de la Policía Nacional en la frontera de cerca del acceso de Beni Ensar. Me pidió que le acompañara porque tenía miedo de ir solo. El día antes tomamos un café y me preguntó qué es lo que tenía que decir en la entrevista. Que no sabía que contar, que tenía vergüenza y miedo, que nunca antes había hablado de su sexualidad con nadie.

Llegamos a la cita con 30 minutos de adelanto, el policía que nos recibe coje la carta de convocación y nos informa de que la abogada de oficio no ha llegado y que el traductor tampoco. Me pregunta quién soy yo, digo que un amigo. Nos sentamos en unas sillas en el pasillo, cerca de la puerta de la oficina donde está el policía, somos los únicos usuarios en estas dependencias policiales. Los minutos pasan y ENTR6 se pone cada vez más nervioso. La abogada llega con una hora y cuarenta minutos de retraso, no se disculpa, entra directamente a la oficina sin saludar. Lllaman a ENTR6, el traductor aparentemente ya estaba dentro (no lo hemos visto entrar), cierran la puerta, me quedo fuera. La abogada sale del despacho 20 minutos después mientras dice en voz alta: "y este además se habrá creído que nos hemos tragado algo de su historia".²⁵ ENTR6 sale cabizbajo, me dice que no tiene ganas de hablar, que no ha entendido nada de lo que ha sucedido allí adentro. Que le han tratado como a un criminal.

Días después me dice que nunca había pasado tanta vergüenza, y que no es normal tener que explicar tus experiencias personales, tu sexualidad, delante de tres desconocidos. Como denuncia Berta Güell en los procesos administrativos de demanda de asilo hay un tratamiento del colectivo LGTBI como si fuera una realidad homogénea, y se espera de ellos, en las distintas entrevistas, un discurso creíble coherente, lineal que no incurra en contradicciones y que sea verosímil. Güell nos recuerda que "estas deficiencias se derivan de la herencia de un modelo biomédico occidental excesivamente biologista, patologizante y medicalizado; etnocentrista (al no reconocer la salud como una categoría cultural o política); cis-heteronormativo y androcéntrico" (Güell, 2020: 5).

Otro caso de exclusión lo sufrió ENTR5 que quería apuntarse al gimnasio del puerto e intentó comprar un abono para 10 sesiones (no quería gastar más por miedo a que le

²⁵ Como no recuerda Forina, citando a Jane Freedman (2015) "[el] refugiado hoy es fundamentalmente un individuo que tiene que satisfacer las condiciones burocráticas establecidas por los estados, en el tentativo de filtrar al máximo los 'impostores', de distinguir quien tiene 'realmente' necesidad y derecho al asilo contra quien 'miente' para aprovecharse del estado de bienestar occidental" (Forina, 2022: 3).

dieran “Salida” ²⁶ y perder el dinero). Nadie le acompañó a hacer los trámites, la respuesta fue: “al no tener un seguro no podemos venderte el abono, si ocurriera algo no tendrías cobertura” (ENTR5_39). ENTR5 presentó su tarjeta sanitaria y su padrón municipal. “No, no es esto, necesitamos un documento oficial, me dijeron” (ENTR5_41). Yo mismo estoy inscrito en este mismo gimnasio desde hace 8 meses, nadie me pidió ningún documento.

El CETI de Melilla. Espacio de selección, reclusión, control y exclusión

El CETI de Melilla es, con sus 17.000 m² (Delle Femmine, 2017), un espacio de reclusión dentro de un espacio, Melilla, ya de por sí confinado, y en el que conviven una media de 1400 personas. Como podemos observar, el hacinamiento, a fechas del estudio, es desmesurado. Para ejemplarizar lo que afirmamos, si la densidad de población de Madrid es aproximadamente de 5.300 habitantes por km² y la de Hong Kong de 43.000 h/km², la del CETI de Melilla es de 82.350 h/km².

Los CETI, tanto de Melilla como de Ceuta, según el Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social (2011) son “establecimientos de la Administración Pública, concebidos como dispositivos de primera acogida provisional y destinados a dar servicios y prestaciones sociales básicas al colectivo de inmigrantes y solicitantes de asilo que llegan a alguna de las Ciudades con Estatuto de Autonomía, en tanto se realizan los trámites de identificación y chequeo médico previos a cualquier decisión sobre la derivación al recurso más adecuado en función de su situación administrativa en España.” (Gutiérrez, 2017: 1). Dicho documento también aporta información sobre las actividades, espacios y servicios que el CETI ofrece: biblioteca (existe un espacio parecido a una biblioteca que se usa principalmente para las niñas y niños residentes en el CETI), espacios para deporte (una pista de básquet insuficiente para tanta población), sala de informática (deficiente, anticuada, insuficiente y sin wifi) y áreas lúdicas (la sala de televisión es asimismo el comedor).

ENTR1 me recuerda que hay horarios para todo: cierre y apertura de la puerta principal, horarios para poder ducharse (casi nunca hay agua caliente) o lavar la ropa (a mano en lavaderos y con agua fría) y que no hay agua potable (en Melilla gran parte del agua pública viene del mar después de haber pasado por la desaladora). “Nos dan dos tazas de agua al día y por persona, si haces deporte no puedes ducharte, tienes que esperar a la noche, tampoco puedes entrar comida, este año han construido la valla más alta para que la gente no intente tirar cosas por encima” (ENTR1_123).

Aunque los CETI estaban pensados como espacios de primera acogida de corta duración para identificación y derivación a península, la realidad es otra. La media de permanencia de un demandante de asilo por orientación sexual (según he podido constatar durante mi trabajo de campo) es de unos 8 meses, pudiendo llegar hasta los dos años, como es el caso de ENTR3, que ingresó en el CETI en julio de 2017.

²⁶ La “salida” es la derivación o traslado a península. Momento que todas y todos esperan diariamente. Estas llamadas suelen hacerse por megafonía y anuncian el listado de personas que serán trasladadas a península por vía marítima.

El CETI de Melilla tiene una sola puerta de acceso. Todo el recinto está completamente vallado y rodeado de cámaras de seguridad. Una lectura de los trabajos efectuados por la empresa de seguridad que gestiona el centro, Protelec (2017), nos da una idea del grado de vigilancia: "Nuestra empresa, PROTELEC, ya ha finalizado los trabajos de renovación y blindaje del sistema de videovigilancia del CETI de Melilla. Protelec ha realizado, entre otros trabajos, una canalización de cableado blindado y ha estudiado una nueva reubicación para las cámaras de videovigilancia, entre otros." Asimismo, el control de entradas y salidas se hace con un sistema de tarjetas magnéticas que están sincronizadas con cámaras de seguridad y ordenadores, donde aparecen los datos de la persona usuaria, así como su fotografía con tal de poderla cotejar con la imagen obtenida por las cámaras. Estas mismas tarjetas sirven para entrar al comedor, a los servicios sanitarios o a las oficinas de registro y administración del CETI. Toda persona que salga del recinto tiene que fichar antes de tres días (es decir, volver a entrar), sino lo hace, pierde su plaza y debe intentar tramitar una nueva carta de acceso.

En lo que se refiere a la identificación, en 2008, se puso en marcha el Proyecto SIRIA (Sistema de Información sobre programas para Refugiados, Inmigrantes y solicitantes de Asilo). Según el ministerio, con la implantación de esta base de datos "se facilitará una respuesta integral, eficaz y única a las demandas de la población extranjera en términos de integración, incorporando las nuevas tecnologías en el seguimiento y la gestión de las acciones de intervención social" (Aparicio, 2008: 2). Esta base de datos es compartida *online* por varios organismos públicos, así como por varias ONGS o asociaciones que participan en las derivaciones a península. Sin embargo, en la recopilación de datos las personas usuarias no son informadas de qué uso se va a dar a los mismos, así como su derecho a no responder a todas o parte de las cuestiones, entre las que se encuentra la orientación sexual, el estado civil, historial médico, antecedentes penales, si tienen hijos/as, cómo entró a territorio español, etc. A la pregunta a una abogada²⁷ de una organización internacional que trabaja en el CETI de por qué no se informa del derecho a no responder a este cuestionario, ella contesta "que si no quieren responder no tienen por qué hacerlo, que si responden es porque quieren y que en todo caso es por su bien". En el caso de gays y lesbianas en muchos casos mienten o dan informaciones incorrectas o incoherentes por miedo a ser identificados en Marruecos en caso de expulsión y por la desconfianza, en general, sobre las instituciones de estado; pero también por la sencilla razón de que no entienden exactamente que se les está preguntando,²⁸ o simplemente porqué aún no han asumido la propia sexualidad, o porqué sienten vergüenza, o por sentimiento de culpabilidad, traumas y tabúes que les impiden poder expresarse libremente (Güell, 2020).

La mayoría de los/las empleados/as del CETI, parecen ignorar que la desinformación, sumado a confrontarse a figuras de poder (Schütz, 1932; Foucault, 1975; Milgram, 2013), y a la desprotección jurídica que padecían estas personas en su país de origen,

²⁷ Ver nota a pie de página número 19.

²⁸ Recordemos que en el momento de la identificación la mayoría no habla apenas español, y hablar de sexualidad través de un intérprete no hace más que dificultar la tarea.

les sitúa en un entorno jerárquicamente desfavorable, en estado de inferioridad. Dicho de otra forma, estas personas adultas, desde el primer momento, pasan a ser tuteladas por las distintas instituciones y organismos presentes en el CETI: educadores, administrativos, guardias vigilantes de seguridad, policía nacional o guardia civil, médicos, abogados, empleados de ONG, etc. A ello debemos añadir el desconocimiento de sus derechos y de los códigos culturales, así como del idioma, a lo que hay que añadir el miedo a ser expulsadas.

Una de las mediadoras del CETI me dice “¿no sé de qué se quejan? Si aquí están de vacaciones... la mayor parte del día lo pasan durmiendo, y la noche de fiesta”, y prosigue “no te preocupes, se conocen las leyes y sus derechos al dedillo” (ENTR4_58;60).

Sin embargo, la mayoría de los demandantes de asilo del CETI desconocen sus derechos y están altamente desinformados. Como, por ejemplo, ignoran el derecho a abrir una cuenta bancaria, a obtener una tarjeta sanitaria, a pedir ser empadronados, a llevar a cabo estudios, a trabajar a partir del 6 mes de obtener a tarjeta roja, entre otros. así, la mayoría postergan todo ello a la llegada a territorio español peninsular. Los estudios, el trabajo, todo queda supeditado a la Salida. ENTR2 dice “he ido a clases de español, pero aquí nadie lo habla, ¿cómo práctico?” (ENTR2_190). Uno de los chicos dice “aquí todos hacemos lo mismo, dormir, comer y esperar, esperar y esperar”. Una de las mediadoras me dijo “se han creado un auto-gueto, no se implican, duermen todo el día y solo piensan en la ‘salida’” (ENTR4_40).

Para ejemplarizar el grado de tutelaje y control a los que están sometidos las mujeres y hombres que viven en el CETI solo hace falta preguntar cuáles son las primeras palabras que aprenden: “¡Vamos! ¡Vamos!”, “¡venga, venga!”, “a la fila”, “a la cola” y “Salida” (ENTR1_18; ENTR3_44; ENTR4_127 y ENTR5_122).

El documento de ingreso de los demandantes de asilo dice textualmente y solo en castellano “la firma del ‘recibí’ por parte del interesado/a supone la aceptación de las normas que regulan estos Centros”. En una petición al Congreso de los Diputados, Miguel Ángel Gutiérrez²⁹ (2017: 2) responde: “se garantiza que se realizan todas las actuaciones previstas (sanitarias, identificativas, informativas, etc.) y que los beneficiarios mayores de edad reciben información sobre las normas de funcionamiento del Centro, por escrito y en una lengua que les resulte comprensible.” Como denuncian varias ONG, dicho documento no existe. En julio del 2017 se informaba de su teórica redacción (Alcántara, 2017b). Hoy, y después de un año de investigación, no he visto ni uno solo de estos documentos, ni en castellano, ni en ninguno otro idioma. Ninguna de las personas con las que he convivido conocen las normas, ni han sido informadas de ellas. Sin embargo, “estas normas” se aplican: existen sanciones, expulsiones temporales o definitivas, castigos y reprimendas.

Como demuestran los estudios de Zimbardo (1972) o Milgram (2013) la legitimación de la autoridad viene dada en gran medida a través de los uniformes (servicios de seguridad, médicos, profesores, educadores sociales, personal de ONGs, abogados, etc.

²⁹ Miguel Ángel Gutiérrez Vivas en el 2017 era diputado por Madrid en la Cámara Baja como representante del partido Ciudadanos.

todos ellos van uniformados) y reforzada por el desconocimiento, la desinformación y el cambio de códigos o reglas. Recordemos además que las personas demandantes de asilo viven bajo la amenaza permanente de la denegación de protección y de la consecuente expulsión, así, estos individuos, mayores de edad, se ven sometidos, tutelados y regulados por unas normas "no escritas".

ENTR1 dice: "el otro día fui a preguntar sobre mi tarjeta roja,³⁰ dije: buenos días, por favor, ¿puede informarme sobre mi tarjeta? La respuesta fue: antes de nada, llámame señora K..." (ENTR1_135). ENTR1 me cuenta que en ningún momento le faltó al respeto, que sencillamente quería información sobre sus trámites. Como he podido constatar yo mismo las supuestas formas de educación son utilizadas por los empleados del CETI para marcar distancias y dejar claras las jerarquías de poder, poniendo a los demandantes de asilo y al resto de los habitantes del centro en una posición de subyugación.

Legalmente el CETI no tiene por qué conocer las razones concretas de la demanda de asilo. Ello es competencia única del Ministerio de Interior, previa demanda de la persona solicitante a través de "las oficinas de extranjería, en Jefaturas Provinciales de la Policía Nacional o en la propia Oficina de Asilo y Refugio" según informa ACNUR (2019). Sin embargo, ENTR1 dice "nadie me informó de esto, de saberlo no hubiera dicho que soy homosexual. Dormir en unos barracones a parte me pone en peligro frente al resto de musulmanes, no me atrevo ni a ir a la mezquita [...] hubiera estado mejor con los negros, son más tranquilos, causan menos problemas" (ENTR1_144). El hecho de ser identificados por los demás residentes del CETI como gays y lesbianas les impide no solo acceder a la mezquita, donde ya han recibido amenazas e insultos, si no también practicar fútbol o deportes colectivos, dentro o fuera del CETI, por miedo a ser discriminados o señalados en los vestuarios y las duchas.

Otra de las razones que les dificultan salir del CETI es la falta de seguridad, intimidad y privacidad en el propio recinto. La mayoría de migrantes y demandantes de asilo no tiene taquillas para guardar sus pertenencias, lo que les obliga en muchos casos a dormir vestidos/as y calzados/as, a tener que turnarse con algún amigo/a para ducharse, salir de paseo a Melilla o simplemente ir a comer, y a tener que permanecer presente durante el secado de la ropa para que nadie la robe. ENTR6, otro chico marroquí y homosexual dice "nunca había perdido tanto tiempo en vigilar mis cosas, cuando salgo a Melilla salgo con todas mis pertenencias en una bolsa de viaje" (ENTR6_14). Así, hemos podido constatar que la mayoría de los gays y lesbianas apenas abandonan el recinto que les ha sido asignado, y que participan de forma menos activa en las actividades, fiestas o cursos que se llevan a cabo en el CETI o fuera de él. También cabe destacar que muchos de los residentes son reticentes a abandonar el recinto por si son llamados por megafonía para obtener el pasaje de Salida. Estas llamadas se efectúan varias veces al mes sin un orden o horario establecido. Si pensamos que la mayoría de los residentes viven esperando el traslado a territorio peninsular, es normal que se esté permanentemente pendiente de las llamadas de la administración.

³⁰ La Tarjeta Roja es el documento oficial entregado a los demandantes de asilo en espera de una respuesta oficial definitiva.

Otro factor que desvela el grado de jerarquización, desinformación y desprotección del CETI frente a las personas homosexuales lo demuestra el relato de ENTR5: “en Marruecos nunca tuve el coraje de hacerme las pruebas del SIDA por miedo. Aquí es lo primero que te hacen. Te llaman a las oficinas, te hacen firmar muchos documentos y después de horas de espera te sacan sangre [...] Yo creía que me llamarían para los resultados. Esperé una semana, dos, tres... apenas dormía por el miedo. Cuando al final me atreví a pedir mis resultados la respuesta fue: tú tranquilo, que si algo hubiera salido positivo ya te hubiéramos llamado, me dijo la chica de la administración mientras reía” (ENTR5_134). La desinformación y desprotección son pues una herramienta más de control, sometimiento y jerarquización (Elias, 1994; Foucault, 1975; Goffman, 1968; Lemert, 1972; Weber, 2009). En este mismo sentido ENTR6 me recuerda que la mayoría de los/as empleados/as, también los de seguridad, son de origen rifeños. Las lenguas utilizadas en Melilla son principalmente el castellano y el tarifit. La población musulmana de raíces rifeñas habla mayoritariamente este dialecto tamazight, así, los problemas étnicos y sociopolíticos entre árabes y bereberes se ven trasladados también al CETI. “Si hablas dariya (dialecto árabe-marroquí) los empleados te miran mal, hay problemas de racismo con los mediadores y con la administración, delante de mí hablan entre ellos en rifeño y yo no comprendo nada”³¹ (ENTR6_89). Durante la observación participante oí a una empleada del CETI recriminar a un chico haber comprado “¡jabón árabe! ¡si eso es una mierda!”.

ENTR1 asevera “una forma de protegerme es no hablar con nadie, si lo hago lo hago en árabe clásico, y si me preguntan digo que soy refugiado sirio, a los refugiados sirios los respetan y los dejan tranquilos” (ENTR1_50). ENTR5 afirma “para mí el CETI o Marruecos es lo mismo, aquí tengo que seguir mintiendo y escondiéndome para sobrevivir [...] ni tan siquiera puedo vestirme o peinarme como me gustaría” (ENTR5_29). En todos los casos de seguimiento he podido constatar que, si les hubieran prevenido, ninguno de los demandantes de asilo por orientación sexual hubiera declarado su orientación dentro del CETI, ya que ello les ha conducido a residir en un espacio separado del resto de migrantes en situación irregular o del resto de demandantes de asilo, por ejemplo, sirios.

Vivir en un espacio distinto dentro del propio CETI en un “espacios seguros” supone el estigma, la etiquetación y la exclusión dentro de un espacio ya de por sí de reclusión y marginación, al tiempo que se expone y obliga a convivir a las personas LGTBI con una población/sociedad en gran medida homófoba, y de la que en principio están huyendo (Martín y Varo, 2018).

La temporalidad como exclusión. Ya no, aún no

Recordemos que, para la mayoría de migrantes, la llegada a un nuevo país se hace de forma traumática y está conformada por lo que Van Gennep (2013) llama los ritos de paso que se organizan en tres etapas: ritos de separación, ritos de marginación y ritos

³¹ Rifeño es sinónimo de tarifit, dialectos del tamazight hablado en el norte de Marruecos.

de agregación. El estadio en el que se encuentran las personas en estudio es el de separación-marginación (que continuará una vez sean trasladados a la península) que viene condicionado por la temporalidad y la transitoriedad específica del CETI, y la residencia temporal en Melilla. Recordemos la definición que hace de las dos Ciudades Autónomas Ferrer-Gallardo "una frontera de fronteras" (Españeira, 2013: 10). La agregación, pues, se ve doblemente postergada por ser Melilla un espacio/frontera. Como indica Checa (1997) estos ritos de paso conllevan en distintos grados: dolor, aprendizaje, olvido, aislamiento, irreversibilidad, secreto, aventura, miedo. En el caso de Ceuta y Melilla debemos añadir la dilación, la espera como factor crucial en la postergación o prolongación de la posible agregación. Para los demandantes de asilo marroquíes la larga exposición temporal es doblemente perjudicial, ya que no solo no saben cómo justificar su permanencia en el CETI sin delatar su orientación sexual y/o de identidad de género, sino que además la cercanía con Nador y su país de origen les expone a ser descubiertos por algún familiar o conocido.

En el caso que nos ocupa, el rito de paso es particularmente doloroso por una razón muy concreta. Como nos recuerda Sayad (1998) el retorno es un elemento constitutivo de la condición de migrante. En el punto de destino, según Sayad, la persona inmigrante tiene siempre presente el punto de partida, el origen, y la noción de retorno es centro esencial de su experiencia migratoria. En los casos que estudiamos hablamos de personas refugiadas,³² y el retorno está presente, sí, pero como pérdida irremediable o como solución no deseada, como sinónimo de expulsión.

ENTR2, chica lesbiana con pareja en el CETI, dice: "me avergüenzo de ser árabe, de ser marroquí... yo no tengo pasado, ni familia, ni amigos. De todas formas, nadie sabe que estamos aquí, huimos de Casablanca y no volveremos" (ENTR2_75). Otro chico añade, "prefiero vivir en las calles de Melilla que volver a Marruecos" (ENTR1_65).

La espera, en lo que Sayad (1998) llama la doble ausencia, el "ya no, aún no" marca la estancia de los demandantes de asilo: Ya no eres marroquí, aún no eres español/a, así, parte de la agregación queda suspendida, a la espera de salir de Melilla cuanto antes y sin el retorno como horizonte posible o deseable.

NTIC. Camuflaje y comunicación en el espacio virtual

Todas las personas presentes en este estudio tienen algún tipo de perfil en las redes sociales. Como afirman Begonya Enguix y Elisenda Ardévol (2009: 1), "[l]os perfiles son especialmente significativos para el estudio de cómo la gente utiliza la representación del cuerpo para performar el género, la sexualidad y la identidad personal". Así, la mediación tecnológica de la interacción personal no puede entenderse al margen del contexto social, al tiempo que cabe recordar que la mayoría de las veces estas

³² De todas formas, y aunque tengan estatus de persona refugiada, en los lugares de destino, serán percibidas como migrantes económicas.

mediaciones están dirigidas al establecimiento final de relaciones personales. En el caso que nos ocupa cabe destacar que las NTIC, y más concretamente las redes sociales y las Apps de contactos son utilizadas por las personas demandantes de asilo en Melilla de una forma peculiar.

Siguiendo las reflexiones de Enguix y Ardévol (2009) que afirman que “[n]uestras identidades online están íntimamente unidas con un cuerpo, ficticio o no, que reforzamos mediante nuestras descripciones textuales, nicks, iconos, dibujos o fotografías”, podemos deducir que lo específico en este caso es que dichas herramientas no se utilizan como meras representaciones de sí, sino como una herramienta útil, “ciega” y anónima para entrar en contacto, es decir dirigidas principalmente al establecimiento de relaciones personales, para entendernos, como si fueran un mero teléfono analógico.

ENTR1, ENTR3 y ENTR5 tienen perfil en Grindr, una aplicación para contactos entre gays. Ninguno de ellos pone fotos, ni edad, ni ubicación, ni origen étnico, ni nick, ni tan solo una descripción de sí mismos, solo coinciden en especificar que son sexualmente activos.

Su respuesta es homogénea “la utilizamos para entrar en contacto con españoles, nunca mandamos fotos” (ENTR1_51). ENTR5 afirma, “si mando foto automáticamente bloqueo el contacto, así la foto queda eliminada y no pueden guardarlas, después vuelvo a desbloquear para seguir hablando” (ENTR5_53). ENTR1 añade “Esta es la única forma de entrar en contacto con homosexuales españoles sin riesgo a ser identificados” (ENTR1_167). Cabe remarcar que la mayoría de los perfiles de la aplicación provienen de Marruecos,³³ ya que el dispositivo de geolocalización desconoce las fronteras. En este sentido ENTR5 dice “yo escribo solo en español, si contestan en francés, árabe o inglés ya sé que es alguien de origen marroquí” (ENTR5_59).

Por otro lado, en las redes sociales ninguno de los perfiles estudiados hace referencia a la ubicación, es decir, no se especifica nunca, ni directa ni indirectamente, en qué lugar físico se encuentran en este momento. Tampoco las fotos o selfies delatan el lugar de residencia actual. Preguntados por ello, la respuesta es unánime, nadie puede saber dónde estamos. ENTR2 (133) afirma “este no es un lugar seguro, esto es como estar aún en Marruecos”. ENTR5 (103) dice que a su entorno les ha contado que se encuentra en Tánger. Ser marroquí y demandante de asilo en Melilla es casi sinónimo de ser gay o lesbiana. ENTR3 por su parte ha llenado su Facebook de referencias al cristianismo sin contar absolutamente nada de su vida actual ni de su ubicación y ni tan siquiera tiene una foto suya colgada. Preguntado por ello me responde que “el cristianismo es muy tolerante con la homosexualidad, nada que ver con el islam. Si las autoridades españolas me buscan en Internet verán que me estoy integrando” (ENTR3_66).

Así, las NTIC se utilizan como canal de comunicación, sí, pero al unísono para camuflarse, esconderse de un Marruecos que sigue cerca, demasiado presente. Su libertad a la hora de vivir la sexualidad sigue, aparentemente, coartada por la cercanía y por el carácter multiétnico y cultural de la población melillense, o al menos esta es su sensación.

³³ El CETI de Melilla se haya a escasos metros del pueblo marroquí de Farhana.

Vidas en tránsito. A modo de conclusión

Si partimos del presupuesto de que Melilla y su el CETI son espacios físicos y temporales excepcionales en la biografía de las personas estudiadas, podemos afirmar que su adaptación-inclusión-agregación o exposición-exclusión-marginación durante esta periodicidad también posee rasgos específicos. El ser gay y lesbiana en un espacio de reclusión tan peculiar les expone doblemente, de un lado frente a la sociedad e instituciones ya de por sí heteropatriarcales, y, por otra parte, a la presión por la proximidad de la sociedad de la que están huyendo.

Como hemos podido comprobar, los factores que propician la agregación son múltiples. El cuerpo en tanto que herramienta de presentación y auto-representación nos permite integrarnos y/o hacernos resistentes (Aixelà, 2012; Ardévol y Enguix, 2009). En el caso de las chicas y chicos del CETI, el cambio de ropa, de peinados o cortes de pelo, el decidir llevar o no el hiyab o el maquillarse quedan suspendidos y/o condicionados frente a la futura "Salida", es decir, el traslado/derivación a península, a Europa. Durante la estancia en el CETI, las personas con las que llevé a cabo el estudio no se atreven a cortarse el pelo, hacerse peinados o a llevar la ropa que desean (jeans agujereados, por ejemplo). Sin embargo, los chándales, gorras o camisetas con la bandera española son frecuentes, aunque estas no se muestran en las NTIC. Ello se interpreta como un intento de integración y no como una transgresión frente a los otros marroquíes y/o musulmanes (Aixelà, 2012).

Si tenemos en cuenta que un porcentaje muy elevado de las personas residentes en el CETI son musulmanes practicantes, la subjetividad sigue marcada por la dominación y control social, lo que Franssen (1997) llama "sujeto del sufrimiento social". Así, los chicos y chicas continuarán llevando a cabo, en Melilla y en el CETI, parte de los actos que efectuaban en sus países de origen, dilatando o postergando en gran medida las etapas de separación marginación y agregación (Van Gennepe, 2013), y por su puesto seguirán, en gran medida, escondiendo o camuflando su orientación sexual frente a los otros residentes del CETI y frente a los habitantes de Melilla.

Al mismo tiempo al estar estigmatizados y/o señalados por el hecho de dormir en barracones aparte, provoca que algunos de los chicos hayan reforzado su rebeldía, asumiendo lo que Lemert (1972) llama desviación secundaria, donde la homosexualidad es auto aceptada por imposición como pertenencia identitaria manifiesta, debido, en parte, a los insultos y vejaciones (Laprade, 2016). En espacios teóricamente seguros, como pueden ser asociaciones LGTBI, los chicos y chicas se distienden. Por ejemplo, en una fiesta organizada por la Asociación Melillense de lesbianas y gais (AMLEGA) uno de los responsables me advierte "ya verás como vienen disfrazadas y maquilladas, parecen coches robados..." dice mientras se ríe.

Otro de los aspectos a destacar es la imposibilidad de ser personas productivas, ya que el ser demandante de asilo no les permite trabajar de forma legal (al menos durante los

6 primeros meses), y como ya hemos señalado, encontrar trabajo en Melilla para un demandante de asilo es casi imposible.

La falta de referentes de vidas normalizadas gays o lesbianas es otro de los escollos. En Melilla existe una asociación LGTBI+, la ya citada AMLEGA, sin embargo, la ciudad, actualmente, dista de ser un espacio seguro para gays y lesbianas. En el CETI y en Melilla estos chicos y chicas no viven con libertad su orientación sexual y la camuflan ya que las circunstancias, los insultos, las agresiones les hacen sentir inseguros y vulnerables (Martín y Varo, 2018).

El hecho de estar privados de los espacios de rezo también afecta en gran medida la adaptación y agregación, al tiempo que les priva de parte del sustento espiritual que infiere negativamente en la resiliencia (Benavent, 2013: 56), ya que el vínculo identitario, social, religioso y cultural que les unía a su pasado reciente se ve en parte interrumpido. Recordemos el concepto de Sayad (1998) de la doble ausencia, el “ya no, aún no” o el concepto de olvido, pérdida o anulación del pasado de Kristeva (1988).

El idioma es otra de las formas significativas de pertenencia. Si tenemos en cuenta que las lenguas habituales del CETI son: árabe clásico, tamazight, dariya, francés, inglés y castellano (sin tener en cuenta las lenguas subsaharianas muy presentes también) podemos inferir que el aprendizaje del español, por no necesario y por no ser la lengua habitual ni mayoritaria en el CETI, se demora.

Los roles de género también siguen perpetuándose en el CETI. En el caso de gays y lesbianas he podido observar, en varias comidas a las que he sido invitado, que los chicos fuman, hablan o toman Coca-Cola mientras ENTR2 y su novia preparan de comer, ponen la mesa o lavan los platos.³⁴

Otro de los aspectos a remarcar es la toma de conciencia de lo que implica ser migrante. Tanto las chicas como los chicos coinciden en afirmar que nunca se habían sentido tan “árabes” como aquí, “aquí todos te recuerdan que eres marroquí, tanto en el CETI como en Melilla”. Aquí toman conciencia real de ser alteridad, añadida esta a la alteridad por orientación sexual que venían, en su mayoría, escondiendo hasta día de hoy.

Melilla y su CETI son pues, para estos hombres y mujeres, un tributo a pagar, unos meses o años de sus vidas suspendidos entre varios idiomas, distintas religiones, distintas nacionalidades, sin derecho ni posibilidad de trabajar, estudiar, establecerse y vivir su sexualidad con cierta normalidad. Vidas en tránsito atrapadas entre fronteras. Retenidos en un espacio entre Marruecos y España, entre Europa y África, entre el norte y el sur globales. Esperando, durante un tiempo indefinido, a ser seleccionados o no.

La conclusión principal a la que hemos llegado es que la doble reclusión, el tutelaje y la espera a ser “elegido” y la desinformación, es decir, la despersonalización que sufren estas personas migrantes gays y lesbianas, el todo bajo la espada de Damocles de la

³⁴ La triple marginación: por ser lesbianas, por ser migrantes y por ser mujeres, no ha podido ser abordado en este trabajo por falta de espacio. Queda pendiente un posible estudio que tenga en cuenta estas interseccionalidades.

expulsión y consecuente retorno no deseado a Marruecos, sume a estos hombres y mujeres en un estado de dilación donde sus deseos, anhelos y presentes quedan supeditados, suspendidos a unas decisiones ajenas. Un confinamiento que viene marcado por la temporalidad, la larga espera, la dilación. El todo, bajo la mirada y control de parte de la sociedad de la que están huyendo por su orientación sexual y con las que se ven obligados a convivir; y bajo el control y tutela de las instituciones presentes en el CETI (administración, ONG, asociaciones, instituciones médicas, empresas de seguridad, etc.) y la supervisión, exclusión y control de la sociedad de acogida representada por la sociedad melillense y sus instituciones. Vidas en tránsito, atrapadas, suspendidas, a la espera de una “salida”.

Bibliografía

ACNUR: “¿Qué es el convenio de Dublín?”, ACNUR, septiembre 2018, disponible en <https://eacnur.org/blog/convenio-de-dublin-que-es/> [consulta: 13 de diciembre 2022].

ACNUR: “El asilo en España”, ACNUR, 2019, disponible en <https://www.acnur.org/es-es/el-asilo-en-espana.html> [consulta: 14 de diciembre 2022].

ACNUR: “Derechos y obligaciones como solicitante de asilo” ACNUR, 2022, disponible en <https://help.unhcr.org/spain/solicitar-asilo-en-espana/solicitantes-de-asilo/> [consulta: 16 de marzo 2023].

ACOSTA SÁNCHEZ, Miguel Ángel (2022): “Ceuta y Melilla en el Espacio Schengen: situación actual y opciones de futuro”, *Peace & Security – Paix et Sécurité Internationales*, n° 10. DOI https://doi.org/10.25267/Paix_secur_int.2022.i10.1801

AGUILERA, Curro y ARMÁN, Manuel, “Homofobia: diario de las víctimas”. RTVE TVE2, 2016, disponible en <http://www.rtve.es/television/20161018/homofobia-diario-victimas/1427180.shtml> [consulta: 10 de diciembre 2022].

AIXELÀ, Yolanda (enero-junio de 2012): “La presentación social del cuerpo marroquí en contextos migratorios. Entre la afirmación identitaria y el rechazo islamófobo”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 67, n° 1, pp. 19-48. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2012.02>

ALCÁNTARA, Rebeca (enero de 2017): “Las peticiones de asilo por orientación sexual se multiplican por 15 en un año”, *El Faro de Melilla*, pp. 11.

ALCÁNTARA, Rebeca (julio 2017b): “Preparan un reglamento interno común para los centros de refugiados y los CETI”, *El Faro de Melilla*, pp. 14.

AMLEGA (2011): *Encuesta sobre actitudes hacia la homosexualidad en Melilla*. Melilla: AMLEGA (archivos AMLEGA sin editar).

ANANOU, Ouasim y JIMÉNEZ, Francisco (mayo de 2016): “La movilidad transfronteriza: el caso de Melilla-Nador”, *Revista de Humanidades*, n. 28, pp. 169-196. <https://doi.org/10.5944/rdh.28.2016.16498>

APARICIO, María Victoria (2008): *Proyecto SIRIA (sistema de información sobre programas para refugiados, inmigrantes y solicitantes de asilo)*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

ARDÉVOL, Elisenda y ENGUIX, Begonya (2009): *Cuerpos “hegemónicos” y cuerpos “resistentes”: el cuerpo-objeto en webs de contactos*, en MARTÍ, Josep & AIXELÀ, Yolanda (Coords.): *Desvelando el Cuerpo: Perspectivas desde las Ciencias Sociales y Humanas*, Altafulla Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Milá y Fontanals, pp. 333-351.

BARBERO, Iker (octubre-diciembre 2021): *Refugiados en contención: lógicas de (in)movilidad en materia de derecho de asilo en la Frontera Sur*. CIBOD. n.º. 129, pp. 179-202. <https://doi.org/10.24241/rcai.2021.129.3.179>

BAUMAN, Zygmunt (2011): *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.

BENAVENT, Enric (2013): *Espiritualidad y educación social*, Barcelona, FUOC.

BLASCO, Jesús: “La valla gay de Melilla”, *El Mundo*, 17 de abril 2016, disponible en <https://www.elmundo.es/cronica/2016/04/17/5711e62fca4741c4398b459c.html> [consulta: 11 de diciembre 2022].

BONDANINI, Francesco (2014): *La construcción identitaria de los migrantes en las fronteras de Europa. El caso del Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes de Melilla*, Granada, Departamento de Antropología social de la Universidad de Granada.

BONDANINI, Francesco (2014b): “Migración de tránsito: entre temporalidad y largas esperas. El caso del CETI de Melilla”, *Revista de antropología experimental*, n.14, pp. 189-206.

CEAR: “Más que cifras. Conoce los datos y estadísticas de asilo de 2018”, CEAR, 2019, disponible en <https://masquecifras.org/2019/> [consulta: 15 de marzo 2023].

CEAR: “Más que cifras. Conoce los datos y estadísticas de asilo de 2021”, CEAR, 2021, disponible en <https://www.masquecifras.org/> [consulta: 11 de diciembre 2022].

CEAR: “Informe 2022: Las personas refugiadas en España y Europa”, CEAR, 2022, disponible en <https://www.cear.es/wp-content/uploads/2022/06/Informe-Anual-2022.pdf> [consulta: 15 de marzo 2023].

CHECA, Francisco (1997): *La función simbólica de los ritos*, Barcelona, Icària.

DELLE FEMMINE, Laura: "Melilla, la fortaleza" *El País*, 1 de junio de 2017, disponible en https://elpais.com/internacional/2017/05/30/actualidad/1496165108_171804.html [consulta: 15 de diciembre 2022].

DOMÍNGUEZ, Iñigo: "El fortín de Melilla encierra los retos pendientes de la inmigración," *El País*, 23 de junio de 2018, https://elpais.com/politica/2018/06/23/actualidad/1529765078_031719.html [consulta: 15 de diciembre 2022].

EL FARO: "Homosexuales en busca de refugio", *El Faro de Melilla*, 25 de marzo de 2018, disponible en <https://elfarodemelilla.es/homosexuales-en-busca-de-refugio/> [consulta: 21 de diciembre 2022].

EL FARO: "Primera sentencia de Melilla que reconoce el derecho a la libre circulación de solicitantes de asilo", *El Faro de Melilla*, 23 de noviembre de 2018b, disponible en <https://elfarodemelilla.es/primera-sentencia-de-melilla-que-reconoce-el-derecho-a-la-libre-circulacion-de-solicitantes-de-asilo/> [consulta: 4 de enero 2022].

ELIAS, Norbert (1994): *Conocimiento y poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.

ESCUELA DE PERIODISMO UAM- EL PAÍS: "La lucha interminable para el asilo LGTBI", *El País*, 29 de julio 2021, disponible en <https://elpais.com/masterdeperiodismo/2021-07-29/la-lucha-interminable-para-el-asilo-lgtbi.html> [consulta: 28 de diciembre 2022].

ESPIÑEIRA, Keina Raquel (2013): "Colonialidad en la frontera Ceutí", *Ecléctica, Revista de estudios culturales*, nº 2, pp. 5-18.

FESTY, Patrick (2006): "La légalisation des couples homosexuels en Europe", *Population*, vol. 61, pp. 493-531. París, INED. <https://doi.org/10.3917/popu.604.0493>

FORINA, Alessandro (2022): "Antropología europea, refugio y género. Una aproximación al reglamento de Dublín". *Disparidades. Revista de Antropología*. V. 77, nº1 <https://doi.org/10.3989/dra.2022.009>

FOUCAULT, Michel (1975): *Surveiller et punir*, París, Éditions Gallimard.

FRANSSEN, Abraham (1997): "Balises et écueils d'une sociologie du sujet", en BAIJOIT, Guy & BELIN, Emmanuel (Dir.): *Contributions à une sociologie du sujet*, París, Editions l'Harmattan, pp. 17-50.

HUFFPOST: "Las innovadoras 'fronteras inteligentes' de Ceuta y Melilla llegan en 2023", *HuffPost*, 4 de diciembre 2022, disponible en https://www.huffingtonpost.es/entry/las-innovadoras-fronteras-inteligentes-de-ceuta-y-melilla-llegan-en-2023_es_638cc849e4b09eedb9e11fe [consulta: 15 de diciembre de 2022].

GOFFMAN, Erving (1968): *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

GÜELL, Berta (junio 2020): *¿Es España realmente LGTBI-friendly con las personas refugiadas? Las deficiencias del sistema de asilo español para el colectivo LGTBI*. CIBOD. n°. 233, pp. 1-6.

GUTIÉRREZ, Miguel Ángel: "Respuestas del Gobierno a la pregunta 184 escrita al Congreso". *Congreso de los Diputados, Secretaría General*, 13 de septiembre de 2017, disponible en http://www.congreso.es/l12p/e5/e_0056588_n_000.pdf [consulta: 15 de diciembre de 2022].

JULIANO, Dolores (2003): "Cultura y exclusión. Polémica teórica", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n° 19, pp. 55-69.

KIF-KIF: "Informe sobre la situación del colectivo LGTBI en Marruecos", Asociación Kif-Kif, 2022, disponible en <https://kifkif.info/wp-content/uploads/2022/02/Informe-pai%CC%81s-Marruecos.pdf> [consulta: 15 de marzo de 2023].

KRISTEVA, Julia (1988): *Étrangers à nous-mêmes*, París, Éditions Fayard.

LAPRADE, Bruno: "Sémiologie des insultes : le conflit d'interprétation de termes homophobes", *Sens Public*, 2016, disponible en <http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SP1215SemiologieDesInsultes.pdf> [consulta: 15 de diciembre de 2022]. <https://doi.org/10.7202/1044397ar>

LEMERT, Edwin (1972): *Human Deviance, Social Problems, and Social Control*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.

MARTÍN, María y VARO, Laura: "Ceuta y Melilla, la falsa libertad para los gays de África", *El País*, 26 de noviembre de 2018, disponible en https://elpais.com/politica/2018/11/24/actualidad/1543079049_803591.html [consulta: 1 de enero de 2023].

MARTÍN, María: "España rechaza tres de cada cuatro solicitudes de asilo", *El País*, 13 de febrero de 2019, disponible en https://elpais.com/politica/2019/02/12/actualidad/1549968151_019674.html [consulta: 10 de diciembre de 2022].

MARTÍNEZ, José Ignacio: "Cárcel y persecución para homosexuales a menos de 20 kilómetros de España", *El País*, 30 de abril de 2019, disponible en https://elpais.com/elpais/2019/04/22/planeta_futuro/1555935260_673996.html [consulta: 10 de diciembre de 2022].

MARTÍNEZ, Alicia: "La ocupación del CETI baja de los 1000 residentes por primera vez desde 2017", *El Faro de Melilla*, 8 de julio de 2021, disponible en <https://elfarodemelilla.es/ocupacion-ceti-baja-los-1000-residentes-primera-vez-desde-2017/> [consulta: 29 de diciembre de 2022].

MILGRAM, Stanley (2013) : *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité*, París, Éditions La Découverte.

MINISTERIO DEL INTERIOR (2021): “Asilo en cifras 2021”, *Ministerio del Interior*, disponible en [https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/servicios-al-ciudadano/asilo/asilo-en-cifras/Asilo en cifras 2021.pdf](https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/servicios-al-ciudadano/asilo/asilo-en-cifras/Asilo_en_cifras_2021.pdf) [consulta: 21 de diciembre de 2022].

MINISTERIO DEL INTERIOR: “Asilo en cifras 2020”, *Ministerio del Interior*, 2021, disponible en [https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/servicios-al-ciudadano/oficina-de-asilo-y-refugio/datos-e-informacion-estadistica/Asilo en cifras 2020.pdf](https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/servicios-al-ciudadano/oficina-de-asilo-y-refugio/datos-e-informacion-estadistica/Asilo_en_cifras_2020.pdf) [consulta: 15 de marzo 2023].

MINISTERIO DEL INTERIOR: “Avance de solicitudes y propuestas de resolución de protección internacional”, *Ministerio del Interior*, 30 de noviembre de 2022, disponible en [https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/servicios-al-ciudadano/oficina-de-asilo-y-refugio/datos-e-informacion-estadistica/2022/Avance mensual proteccion internacional 2022 11 30.pdf](https://www.interior.gob.es/opencms/pdf/servicios-al-ciudadano/oficina-de-asilo-y-refugio/datos-e-informacion-estadistica/2022/Avance_mensual_proteccion_internacional_2022_11_30.pdf) [consulta: 21 de diciembre de 2022].

MINISTERIO DE TRABAJO, MIGRACIONES Y SEGURIDAD SOCIAL: “Actuaciones dirigidas a inmigrantes, solicitantes y beneficiarios de protección internacional, apatridia y protección temporal”, *MTMSS*, 2011 https://www.mites.gob.es/es/guia/texto/guia_15/index.htm [consulta: 10 de diciembre de 2022].

MINISTERE DE LA JUSTICE ET DES LIBERTES: “Code Pénal”, *Direction des législations, Royaume du Maroc*, 15 septiembre de 2011, disponible en <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/SERIAL/69975/69182/F1186528577/MAR-69975.pdf> [consulta: 21 de diciembre de 2022].

NATHWANI, Nishin y PICCOT, Lea (diciembre de 2015): *Protección de las personas con orientación sexual e identidad de género diversa*, Ginebra: ACNUR.

OTAZU, Javier: “Los homosexuales marroquíes encuentran refugio en España”, *La Vanguardia*, 22 de marzo de 2018, disponible en <https://www.lavanguardia.com/vida/20180322/441827908502/los-homosexuales-marroquies-encuentran-refugio-en-espana.html> [consulta: 9 de diciembre de 2022].

PROTELEC: “El nuevo CCTV del CETI de Melilla”, *Protelec*, 2017, disponible en <https://www.protelec.eu/el-nuevo-cctv-del-ceti-de-melilla-a-cargo-de-protelec> [consulta: 1 de diciembre de 2022].

ROBLES-REINA, Rafael (2014): *Actitudes prejuiciosas hacia las personas homosexuales en estudiantes universitarios en Melilla*, Granada, Universidad de Granada.

SAN ROMÁN, Teresa (2010): "Educación, marginación y minorías culturales", *Revista Asociación de enseñantes con gitanos*, nº 28, pp. 63-67.

SASSEN, Saskia (1999): *Guests and Aliens*, Nueva York, The New Press.

SAYAD, Abdelmalek (1998): "Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré", *Migrations Société*, vol. 10, nº 57, pp. 9-45.

SCHÜTZ, Alfred (1932): *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (primera 1ª reimpresión en España, 1993), Barcelona, Ediciones Paidós.

SEGOVIA, Mikel: "El CETI de Melilla, desbordado desde hace un año", *El Independiente*, 7 de marzo de 2018, disponible en <https://www.elindependiente.com/politica/2018/03/07/ceti-melilla-abarrotado-por-llegada-inmigrantes/> [consulta: 5 de diciembre de 2022].

STEINBERGER Sofie Y AZIZA Mimoun (noviembre de 2022): "Historia de una frontera europea en África. Las relaciones transfronterizas entre Melilla y Nador", *Illes i Imperis* nº 24, pp. 217-244. <https://doi.org/10.31009/illesimperis.2022.i24.10>.

TEIM; LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y BERRIANE, Mohammed (dirs.), (2014): *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

TOLEDO, María Isabel (2012): "Sobre la construcción identitaria", *Atenea*, nº 506, pp. 43-56. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622012000200004>

VAN GENNEP, Arnold (2013): *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial.

WEBER, Max (2009): *La política como vocación*, Madrid, Alianza Editorial.

ZIMBARDO, Philip George (1972): *Stanford prison experiment: A simulation study of the psychology of imprisonment*, Stanford, Stanford University.

El yihadismo más allá de la religión: una perspectiva multidimensional para comprender el yihadismo en Occidente

Jihadism beyond religion: a multidimensional perspective for understanding jihadism in Western societies

Ainara GARCÍA-SÁNCHEZ

Universidad Autónoma de Madrid

ainarastgrcia@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-2681-7859>

Recibido. 30/9/2022. Aceptado 11/5/2023

Para citar este artículo: Ainara GARCÍA-SÁNCHEZ (2023): “El yihadismo más allá de la religión: una perspectiva multidimensional para comprender el yihadismo en Occidente” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 241-257.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2023.34.010>

Resumen

El presente texto propone un análisis multidimensional para comprender el yihadismo en Occidente, haciendo particular hincapié en el ámbito de las relaciones internacionales y de la estructura sociopolítica en las sociedades occidentales. Con ello, se pretende generar una narrativa desde la que concebir el yihadismo más allá de su relación con la religión islámica, tratando de generar, desde la racionalidad de las ciencias sociales, una narrativa precisa que, a su vez, se distancie de los sesgos islamófobos de ciertas otras discursividades asentadas en el imaginario colectivo occidental que presentan una muy estrecha relación entre el yihadismo y el islam.

Palabras clave: Yihadismo, Occidente, multidimensionalidad, religión, islam.

Abstract

The present text proposes a multidimensional analysis to understand jihadism in the West, with an especial emphasis on the field of international relations and the socio-political structure in Western societies. The aim is to generate a narrative from which to understand jihadism beyond its relationship with the Islamic religion, trying to generate, from the rationality of the social sciences, a precise narrative that, in addition, would counteract those Islamophobic biases that certain other discursivities have induced in the collective Western imaginary by presenting a very close relationship between jihadism and Islam.

Keywords: Jihadism, the West, multidimensionality, religion, Islam.

Introducción

En las últimas décadas, el yihadismo, como ideología de raíces religiosas islámicas, se ha expandido por el mundo globalizado, adentrándose en contextos socioculturales muy diversos y calando en un número significativo de personas. Si bien la gran mayoría de organizaciones yihadistas siguen asentadas en países de mayoría musulmana, los atentados terroristas yihadistas se han incrementado exponencialmente a lo largo y ancho del mundo. Aunque cuantitativamente menor, esta expansión se ha sentido también en las sociedades occidentales, con implicaciones muy importantes que, de hecho, forzaron la reestructuración de la agenda internacional en torno a las amenazas globales, particularmente a partir del hito que implicó el 11-S.

En Occidente se han ido desarrollando distintas narrativas, tanto académicas como ciudadanas, para comprender este fenómeno de globalización del yihadismo y su incursión en el mundo occidental, entendiendo por Occidente una serie de países en Europa, América del Norte y sus aliados que comparten cierta identidad cultural (Ernst, 2009). Mientras que algunas de estas interpretaciones encuentran en los factores culturales o religiosos la pieza clave para comprender el yihadismo en Occidente, otras ponen el acento en cuestiones de naturaleza más sociopolítica, contextuales o incluso personales (Kepel, 2015; Roy, 2016). Sin embargo, en estas dos últimas décadas se han manifestado en Occidente ciertos posicionamientos desde los que se vincula estrechamente el yihadismo al islam, llegando a considerar, en algunos casos, el islam como una amenaza para la población occidental (Liogier, 2012).

Entre otras cuestiones, esto implica una proliferación de la islamofobia, como refleja una encuesta del Pew Research Center (2017) en Estados Unidos, donde el 48% de los musulmanes adultos afirmaba haber experimentado alguna forma de discriminación por su religión. A nivel europeo no existe un registro específico de incidentes islamófobos, sin embargo, cabría señalar el *European Islamophobia Report* de 2019, donde los europeos identificaron el “radicalismo islámico” como la principal amenaza para Europa. Esto revela la existencia de un miedo generalizado en torno a un concepto que invita a la amalgama de una variedad de términos que se relacionan -a menudo erróneamente-

con el islam, sin diferenciar entre las esferas de la política, la sociedad y la religión (Bayrakli y Hafez, 2019:16). La categorización del mundo en esferas separadas es producto de la modernidad occidental y no corresponde a una ontología universal, ya que estos elementos pueden ser articulados de diversas formas según las distintas tradiciones e ideologías. Esta separación en las esferas de lo político, lo social y lo religioso es abstracta y no es siempre fiel a la realidad social. Sin embargo, en el presente artículo se recurre a ella con un fin analítico, que es el de comprender la incursión y el asentamiento del yihadismo en Occidente más allá de lo religioso.

A pesar de ser una ideología de raíces religiosas islámicas, el yihadismo no es un fenómeno exclusivamente religioso. Por ello, en este artículo me propongo analizar la incursión y el asentamiento del yihadismo en Occidente desde una perspectiva multidimensional, enfatizando otras realidades, más allá de la cuestión religiosa, que también conforman la realidad del yihadismo en Occidente. El objetivo es la construcción de una narrativa desde la que comprender el yihadismo en Occidente de forma integradora y desde las ciencias sociales. El artículo hace hincapié, sobre todo, en la lógica internacional y endógena occidental. Por un lado, la perspectiva internacional permite comprender que el yihadismo es un fenómeno global que, en cierta medida, se ha servido de las dinámicas históricas internacionales, así como del contexto presente de globalización para constituirse y expandirse por el mundo. Por otro lado, la perspectiva endógena aterriza el análisis en las sociedades occidentales, atendiendo a las peculiaridades que conforman el yihadismo de hoy en Occidente, así como los diversos factores que influyen en la radicalización yihadista dentro de las sociedades occidentales.

La elección de enfatizar estas dimensiones de la realidad social se debe no solo a su relevancia para comprender el yihadismo en Occidente, sino también a la voluntad de confrontar aquellas otras narrativas que otorgan una importancia focal al papel de la religión para definir el yihadismo en Occidente y que, en numerosas ocasiones, han contribuido a generar un clima de alarmismo social que, a menudo, sobredimensiona la amenaza y el miedo y que, junto a otros factores, ha contribuido a la expansión de la islamofobia en Occidente en los últimos años, lo que, de hecho, es perseguido por los propios yihadistas (Reinares, 2022). Asimismo, antes de aventurarnos al establecimiento de conclusiones, se considera la cuestión religiosa desde la reflexividad sociológica para complementar el estudio, analizando el papel de la religión en el yihadismo. De esta forma, el análisis desarrollado profundiza aún más en la comprensión del yihadismo en Occidente de forma multidimensional.

Para ello, se analizan una serie de materiales procedentes de distintos campos, como las relaciones internacionales, la sociología, la historia, la filosofía o la psicología, entre otros. Así, el presente texto se constituye a partir de una revisión bibliográfica que analiza literatura académica de diversas ramas de las ciencias sociales y humanidades. La perspectiva internacional se desarrolla de la mano de autores como Manfred Steger, James Paul o Francisco Javier Ramón Solans, así como teóricos o expertos en yihadismo e islam político como Luis de la Corte Ibáñez, Eduardo Martín de Pozuelo o Eduard Yitzhak entre otros. En cuanto al análisis del yihadismo en Occidente, se recurre a

estudiosos del islam en Europa, como Oliver Roy, Gilles Kepel, Jack Goody o Talal Asad, y se hace hincapié en la estructura sociopolítica occidental y en los distintos posibles factores de radicalización en Occidente de la mano de otros expertos en la materia. Finalmente, cabría mencionar que la dimensión religiosa se enfoca desde la sociología de la religión de la mano de sociólogos como Émile Durkheim o Peter Berger. A su vez, al artículo lo atraviesan las aportaciones de múltiples autores que, desde diversas ópticas, nos ayudan a construir esa perspectiva multidimensional desde la que comprender el yihadismo en Occidente.

Islam y yihadismo

El islam es una de las religiones monoteístas principales, y la segunda más practicada en el mundo. El libro sagrado es el Corán, el cual recoge las revelaciones que Dios dictó al Profeta Mahoma. El Corán, junto a los Hadices, que recopila los hechos y dichos del Profeta, constituyen el cuerpo doctrinal del islam, que fundamenta el derecho islámico, las relaciones entre los seres humanos o *muamalat*, así como los cinco pilares del islam o *ibadat*, que son obligaciones para los musulmanes.

Desde su origen en el año 622, el islam se extendió por el mundo, recurriendo a la lucha armada o *yihad* como uno de los métodos para preservar y difundir el legado de Mahoma. El concepto de *yihad* en las fuentes de derecho islámico no es unívoco, ya que desde el Corán y los Hadices se transmiten mensajes diversos e incluso contradictorios (de la Corte Ibáñez, 2021:31). Por ejemplo, en el Corán se alude a dos tipos de *yihad*: la mayor y la menor, refiriéndose la primera al trabajo interno del creyente para alcanzar la espiritualidad y aludiendo la segunda a la lucha armada contra los no creyentes. Sin embargo, la interpretación yihadista asocia el término únicamente al combate contra el enemigo, diferenciando entre el territorio del islam o *Dar al-islam*, que es considerado zona de paz, y el territorio de la guerra o *Dar al-harb*, que se refiere, según la interpretación yihadista, a todos aquellos territorios en los que habiten personas que no compartan el ideario yihadista, incluidos musulmanes, a los que denominan infieles o *kafir* (Balta, 2000:83).

Desde esta interpretación del término *yihad*, el yihadismo legitima el uso de la violencia para difundir un orden islámico universal, instituyendo en un sexto pilar del islam la obligación religiosa de la lucha armada contra los que considera infieles. El objetivo último es el de implantar en los tiempos presentes un califato mundial donde impere la ley islámica (Marín de Pozuelo y Yitzhak, 2021:33). Como ideología, el yihadismo se nutre del salafismo que, como señala Luz Gómez (2021:121), se refiere a la voluntad de devolver al islam su pureza original, mediante la emulación de la vida del Profeta y la obediencia al Corán y a los Hadices. La ideología salafista considera pecado todo lo que se aleje del islam primigenio, por ello rechazan aspectos como la democracia, las elecciones o el sistema económico, entre otros.

Para hacer un uso claro de los términos, cabe precisar que la diferencia entre salafismo y yihadismo se encuentra en el uso o el apoyo a la violencia. A lo largo de este texto,

junto al término salafista utilizaré el de islamista o islamista político, para referirme a aquellas doctrinas que defienden la implantación del islam y de la *sharía* en todas las estructuras del Estado. Paralelamente, cuando se referencie el término yihadismo, se estará considerando a aquellos islamistas que hayan aceptado la violencia, ejerciéndola o apoyándola.

La globalización del yihadismo: desde sus orígenes hasta la yihad global

Una cuestión clave para la comprensión del yihadismo en Occidente es el análisis histórico de los orígenes y la evolución del yihadismo, lo que permite comprender mejor la situación de este fenómeno tal y como se conoce hoy desde el mundo occidental. Este análisis se inserta en el ámbito de las relaciones internacionales, permitiendo ubicar los orígenes del yihadismo a principios del siglo XX, cuando se expanden movimientos como el panarabismo, el panislamismo o los nacionalismos árabes, mientras que, paralelamente, algunos pensadores como Hassan al Banna o Sayyid Qutb comenzaban a divulgar el odio hacia Occidente y la secularización (de la Corte Ibáñez, 2021). Adquiere especial importancia el final de la Guerra Fría, cuando los *muyahidines* luchaban junto a los estadounidenses contra las tropas soviéticas en Afganistán (1978-1989). Entonces, la estrategia islamista estaba guiada por los preceptos del ideólogo Abdullah Yusuf Azzam, que predicaba una lucha nacional contra el enemigo próximo o *al 'adu al qarib*, dentro de los países árabes.

Sin embargo, tras la derrota soviética y la emergencia de la unipolaridad estadounidense se acentúan las diferencias entre los islamistas y los occidentales, que hasta entonces habían colaborado bajo el mismo bando. Este cambio se hace patente tras las primeras injerencias e intervenciones diplomáticas y militares de Estados Unidos y sus aliados en algunos países de mayoría musulmana. El discurso yihadista comienza a ser liderado por personalidades como el millonario Osama bin Laden y Ayman al-Zawahiri, quienes instan a la lucha contra Occidente, el enemigo lejano o *al 'adu al baid*. Así, comenzó a difundirse un islam político que predicaba la obligatoriedad moral y religiosa de hacer la *yihad* en todos aquellos contextos que, consideraban, oprimían a los musulmanes. En agosto de 1996 se publicó la *Declaración de yihad contra los americanos que ocupan el país de las dos santas mezquitas*, que constituyó la primera declaración de guerra contra Estados Unidos, sus aliados e Israel. Así, comienza a estructurarse una red internacional de islamistas que se adentra en diferentes países (Oliver Roy, 2004), y el yihadismo local de células terroristas anteriormente asentado en países de mayoría musulmana se expande, adentrándose en países occidentales y adaptándose a contextos y situaciones de vida muy diversas.

Este proceso ocurre en paralelo a la globalización, que ha favorecido la desvinculación del discurso yihadista de una cultura determinada para generar una imagen única y global en cuanto al programa ideológico y al funcionamiento estratégico, presentándose

como una forma de proselitismo a escala mundial (Steger, 2008). La narrativa yihadista global se basa en la creencia en una crisis espiritual y política internacional, de la que se deriva, lo que consideran, una era contemporánea de ignorancia y paganismo, frente a la que se reclama “un universalismo renovado de una *umma* global o un significado reelaborado de una comunidad islámica conectada globalmente” (James y Steger, 2013:28).

Este breve recorrido histórico no solo permite comprender mejor la situación del yihadismo global de hoy, sino que también da cuenta de cómo la esencia de los movimientos islamistas se deriva, en parte, del orden social e internacional que se asienta tras la Guerra Fría, como una forma de contestación a, entre otros aspectos, lo que se percibía como situaciones de dominación extranjera y de injusticia hacia los musulmanes y musulmanas. En esta misma línea, Gilles Kepel (1995) sostiene que los movimientos político-religiosos se conforman para luchar contra la legitimación de un orden social que se descalifica. Aplicado al caso del yihadismo, podríamos señalar la argumentación que Mustafa Setmariam, un reconocido yihadista, manifestó en su *Llamada a la Resistencia Islámica Global* de 2004, cuando afirmaba que más allá de las cuestiones religiosas o políticas, el yihadismo se estructura como resistencia a la agresión extranjera (Pérez Ventura, 2014). Por eso, algunos pensadores, como Ramón Solans (2019), han defendido que es precisamente el contexto presente el que ha incentivado, o incluso originado, el yihadismo contemporáneo en Occidente.

Una vez abordadas brevemente las cuestiones del orden mundial, la hegemonía y el poder, nos adentraremos a continuación en las manifestaciones del islam y del yihadismo en Occidente. Cabe subrayar, a modo de síntesis de lo expuesto hasta este momento, la importancia de las condiciones de la historia y la política internacional en la conformación del yihadismo global y su incursión en Occidente, así como de otros aspectos de absoluta vigencia impulsados por la globalización y la hiperconectividad.

El islam y el yihadismo en las sociedades occidentales

Como hemos ya apuntado en el epígrafe anterior, la expansión del yihadismo por el mundo globalizado no ha supuesto la mera traslación del islam político primigenio originado en países de mayoría musulmana a diversas sociedades, sino también la adaptación de la narrativa yihadista a contextos específicos. En otras palabras, las narrativas yihadistas en Occidente no son absolutamente importadas, sino que, en cierta medida, se conforman desde dentro de las fronteras occidentales. En este sentido, el sociólogo Nederveen Pieterse (2019) apunta que los movimientos islamistas en Occidente reconfiguran el tradicional entendimiento del islam en función del mundo occidental de hoy, generando así una ideología híbrida tradicional-moderna, totalmente arraigada e inseparable del contexto en el que se inserta. Por ello, para comprender el yihadismo en Occidente es necesario atender primero a la realidad sociopolítica del islam como minoría en un contexto secularizado.

Primero nos referiremos al islam en Occidente y, sobre esta base, trataremos posteriormente el yihadismo endógeno, refiriéndose este a aquel que surge y se reproduce desde dentro de las fronteras occidentales. Las sociedades occidentales se caracterizan por la secularización y la separación de la religión con el Estado, las instituciones y la vida diaria, de forma que el islam representa a una minoría en un contexto pluralista y laico (Allievi, 2015:22). Lo secular no es el sucesor racional de la religión, sino que es consecuencia de un contexto histórico en el que intervienen múltiples factores (Casanova, 1994), y que ha instaurado en ciertos lugares una determinada concepción del mundo de la que se derivan doctrinas políticas seculares.

En contextos secularizados, como es el caso de Europa, la integración es más compleja, y no tanto por razones religiosas o de fe, sino por la propia autoconcepción secular imperante (Asad, 2003:114). Tal y como argumenta Asad (2003), el problema de comprender el islam en Europa deriva de la conceptualización que los propios europeos hacen de Europa, cuya idea se construye a partir de oposiciones y exclusiones, entre las que se encuentra el islam. De esta forma, desde los Estados-nación europeos se establecen una serie de nociones, como las de "cultura", "civilización" o "Estado laico", así como las de "mayoría" y "minoría" que generan unas identidades y ámbitos sociales que se consideran universales y dificultan la integración y representación de los musulmanes y las musulmanas en dichas sociedades.

Estas conceptualizaciones que se pretenden universales son en realidad constructos históricos que emergieron en contextos muy particulares. Por ello, sería un error considerar que el islam es una civilización completamente diferente a la judeo-cristiana, ya que ambas comparten sus raíces en el Antiguo Testamento. De la misma forma, sería un error considerar al islam como un "otro" dentro de Europa, ya que su presencia en Europa se remonta al siglo VIII (Goody, 2004). En este contexto, muchas voces han defendido la urgencia de integrar la diversidad en las grandes urbes de hoy, bajo el precepto de que el estado secular tiene la obligación de respetar todas las religiones de todos sus ciudadanos y ciudadanas, así como de proteger a las minorías religiosas (José Casanova, 2018).

Sin embargo, la realidad social en muchos países occidentales muestra cómo el islam sufre una serie de discriminaciones, que cristalizan en el concepto de islamofobia, que no es una discriminación exclusivamente religiosa, sino "una expresión emblemática del racismo biopolítico contemporáneo" (Tyrer, 2013:21). En la mayoría de las sociedades occidentales la islamofobia se solapa con otro tipo de discriminaciones, que se dirigen a las mismas personas, primero por su origen geográfico y luego por su cultura o religión, ya sean estas reales o supuestas (Gil-Benumea Flores, 2018: 50). Es, como indica Roy (2008), el caso de los mal llamados "musulmanes europeos", que se identifican por su físico o apariencia, independientemente del grado de práctica religiosa. Dada la extensión del estudio de los imaginarios de la islamofobia y su reproducción, por ahora bastaría con señalar que la islamofobia en Occidente converge con el racismo estructural de la modernidad occidental, así como con un repertorio antiislámico de largo recorrido (Gil-Benumea Flores, 2018: 51).

La narrativa yihadista que penetra en Occidente se sirve, entre otras cuestiones, de esta situación que dificulta la plena integración de los musulmanes y las musulmanas en el tejido social para propugnar una especie de guerra civil que consiste en poner a los occidentales en su contra para que el islam político triunfe desde dentro (Kepel, 2015). Es esta polarización la que permite al discurso yihadista generar una dicotomía nosotros-ellos dentro de las sociedades occidentales, en base a un “nosotros” oprimido a quien hay que defender, encarnado en la comunidad musulmana, y un “ellos” opresor, al que hay que enfrentarse mediante la lucha armada, la cual se legitima como la única alternativa para escapar de la opresión y la injusticia que, como considera el yihadismo, sufren los musulmanes. De esta forma, la ideología yihadista se adapta al contexto sociopolítico occidental, generando un mensaje capaz de conectar con la situación vital de muchas personas en Occidente.

Sería un error, sin embargo, considerar que el yihadismo asentado en Occidente es consecuencia exclusiva de unas estructuras sociopolíticas determinadas. No siempre emerge una respuesta radical por parte de los individuos que sufren los problemas sociales derivados de la islamofobia estructural o de otro tipo de discriminaciones. En este sentido, cabría mencionar, por ejemplo, el islam reformista o liberal, que ha generado, desde dentro de las sociedades occidentales, una cultura islámica que integra la identidad musulmana y la occidental en un mismo espacio. Un ejemplo de ello es el rap, que se adopta en forma, pero no en contenido, ya que las letras sobre sexo y droga se cambian por la predicación de la belleza del islam (Thielmann, 2015:40). Otro ejemplo podría ser la ropa musulmana que, al contrastar con la moda predominante en Occidente, es utilizada en numerosas ocasiones como instrumento de reivindicación feminista desde una clave islámica. Así, el islam reformista o liberal, entre otras realidades, prueba la posibilidad de generar una identidad religiosa compatible con un contexto multicultural y secular (Roy, 2008).

Son múltiples los autores que han reflexionado en torno a la idea de la compatibilidad del islam en contextos occidentales, como Nezar AlSayyad, Bassam Tibi o Hala Mustafa, entre otros, considerando propuestas como las del euro-islam, entre otras, para favorecer la integración de los musulmanes y las musulmanas en Europa (AlSayyad y Castells, 2002). Por lo tanto, para atender al yihadismo en Occidente es necesario preguntarse qué es lo que hace a un individuo abrazar la radicalización y convertirse al yihadismo en una sociedad occidental. Para aproximarnos a esta realidad nos centraremos a continuación en el estudio del proceso de radicalización yihadista en Occidente, con la intención de vislumbrar los distintos posibles factores que puedan llevar a la radicalización yihadista en Occidente.

La radicalización yihadista en Occidente

El concepto de radicalización se refiere a la evolución en la actitud o conducta de una posición compatible con otras diferentes o contrarias, hacia la incompatibilidad y rigidez con las anteriores (Ibarra, 2019:55). La radicalización implica un proceso, en el que se va ascendiendo en la escala de fundamentalismo. Así lo explica el exsalafista y actual

analista del yihadismo Eddine Boumnina (2019), quien indica que el proceso de radicalización consiste en el aumento progresivo de la severidad en el cumplimiento de las normas islámicas, hasta que se otorga a esas normas una interpretación salafista.

El grado máximo de radicalización se materializa en los mártires o *shahid*, que son devotos que deciden entregar la vida por la causa yihadista. Para el yihadismo, Dios perdona a los mártires todos los pecados, y eleva sus almas directamente al Paraíso o *Yanna*. Desde el marco ideológico yihadista, los mártires están convencidos de que sus almas pertenecen al cielo y que sus cuerpos solo son una estructura en la que el alma viaja por el mundo. Por ello, no temen a la muerte, incluso pueden llegar a desearla. Para ellos, el sacrificio es sinónimo de entrar al Paraíso, por lo que no están perdiendo nada, sino que, al contrario, están ganando la eternidad y la cercanía a Dios. Scavino (2018) indica que los mártires abniegan, en términos hegelianos, de su propia identidad, y se entregan al servicio de una causa y a la obediencia al grupo. En otras palabras, los mártires, de forma casi hipnótica, han renunciado a los criterios individuales para analizar la realidad y los han sustituido por los criterios del grupo. Por ello, para los yihadistas, el martirio representa la máxima expresión de altruismo, de fe y de compromiso con la comunidad islámica o *umma* (Scavino, 2018).

El proceso de radicalización puede ser muy rápido, incluso puede llegar a saltarse etapas, pasando de la laicidad al martirio en cuestión de días (Boumnina, 2019). En este lapso de tiempo interfieren una combinación muy variada de factores, entre los que se encuentran "el desencanto personal, la falta de respuestas a las inquietudes por parte del sistema formativo, la tremenda potencia del mensaje yihadista, la fascinación por la violencia y la épica, la reivindicación de la identidad y la transgresión ética" (Martín de Pozuelo y Yitzhak, 2021:216). De forma similar, Cano Paños (2016), identificó cinco factores que favorecen la radicalización yihadista en Occidente, que son la falta de integración social y cultural, los problemas socioeconómicos y la falta de oportunidades, los conflictos políticos e internacionales, la islamofobia y la privatización de la religión y las tendencias psicológicas individuales, como podrían ser las crisis personales o la vulnerabilidad emocional. Asimismo, es necesario considerar otros aspectos externos, como pueden ser la teoría conspiratoria contra el islam, la red de contactos cercana o el adoctrinamiento ideológico-religioso, entre otros (Marrero Rocha, 2020:63).

La religión, sin embargo, no parece ser un factor determinante en el proceso de radicalización yihadista en Occidente. Muchos de los yihadistas occidentales desconocen el islam, como muestra el hecho de que algunos se comprasen libros como el de *Islam for Dummies* antes de cometer algún atentado terrorista o de convertirse en mártires (Sinaceur, 2022). Oliver Roy (2016:74) apuntaba que en un informe del contraespionaje británico se indicaba que "lejos de ser devotos, una gran cantidad de quienes se involucran en el yihadismo no practican la religión de manera regular, incluso muchos carecen de educación religiosa y pueden considerarse novicios en la materia".

En este sentido, Marc Sageman (2008) identificó cuatro etapas en el proceso de radicalización yihadista en Occidente. La primera corresponde con el enfado derivado de las injusticias que sufren los musulmanes por todo el mundo; la segunda se refiere a

la forma en la que el individuo ubica esa irritación en un contexto de guerra en el que los occidentales atentan contra los musulmanes; en tercer lugar, aparece el sentimiento de discriminación en las sociedades occidentales y, finalmente, el individuo se encuentra con un grupo que lo recluta y le ofrece la posibilidad de canalizar su enojo mediante la violencia. En ninguna de estas fases aparece la religión, sino que priman aspectos como la alusión a las desigualdades, la percepción de la justicia o la influencia del grupo. Por ello, entre otras cuestiones, Roy (2008) afirmaba que el debate teológico no tiene demasiado peso en la radicalización yihadista.

En esta misma línea, Jack Goody (2004) se pregunta si existe un terrorismo religioso y, si es así, en qué se diferencia de otras formas de violencia. Entendiendo el terrorismo como “el uso ilegal o ilegítimo de la fuerza contra las autoridades estatales” (Goody, 2004:150), el autor sostiene que el terrorismo ha sido usado por múltiples actores en la historia de las relaciones internacionales, incluidas las potencias democráticas cuando ciertas actividades terroristas favorecían sus intereses. De forma similar, Talal Asad (2007) hace un análisis de la violencia política en las sociedades modernas y da cuenta de cómo la constitución y continuidad de estas sociedades descansan sobre una lógica violenta. Según ambos autores, el repudio que existe en Occidente hacia el terrorismo islamista no se debe tanto al uso de la violencia en sí, sino a su instrumentalización para ciertos fines e intereses, como la legitimación de determinados usos de la violencia, como, por ejemplo, el de las guerras libradas por los países occidentales (Goody, 2004; Asad, 2007). El objetivo de esta reflexión no es justificar la violencia yihadista como medio de protesta, sino cuestionarse los términos en los que la violencia se entiende en el imaginario colectivo y, en ciertos casos, es criminalizada, mientras que en otros es permitida y legitimada.

El papel de la religión en el yihadismo en Occidente

Hasta ahora, el presente artículo se ha estructurado como una forma de contranarrativa frente a aquellos discursos que vinculan el islam al yihadismo y a la violencia, tratando de destacar, entre otros aspectos, aquellos factores de naturaleza más internacional, sociopolítica y contextuales. Si bien hemos podido comprobar la suma importancia de estas realidades en la construcción y reproducción del yihadismo en Occidente, sería un error menospreciar la importancia de la religión, ya que, en última instancia, el yihadismo justifica sus acciones violentas recurriendo a principios y fuentes de autoridad islámicas. Por ello, un análisis multidimensional preciso del yihadismo en Occidente no podría no considerar su naturaleza religiosa. La intención de este apartado no es analizar la hermenéutica del yihadismo, la cual ya se ha dejado entrever a lo largo de las páginas anteriores, en las que se ha introducido la percepción salafista del mundo y la voluntad de imponer el islam y la ley islámica en un califato mundial. Al contrario, el presente punto se articula como un espacio de reflexión en el que, desde la sociología, se atiende a los usos sociales que el yihadismo hace de la religión. Así, se tratará de mirar desde la teoría social la relación que el yihadismo mantiene con el islam.

Partiendo de las nociones durkheimianas de “nomos” y “anomia” o, si se prefiere, “orden” y “caos”, cabría considerar que las cosmovisiones del mundo, históricamente construidas desde las religiones, cumplen la función social de dar sentido a la realidad que nos rodea (Durkheim, 1982). En palabras de Berger (2006), las cosmovisiones permiten la armonía entre la subjetividad individual y la objetividad social, lo que, en última instancia, genera un orden social compartido del que se deriva una percepción de armonía social, sin la cual sería imposible vivir en sociedad. En base a estas ideas de Durkheim y Berger, la religión cumple, entre otras, la función social de generar un modelo idealizado de sociedad, en el que los individuos puedan realizarse como seres humanos. Al aplicar estos argumentos teóricos al análisis del yihadismo en Occidente, cabría considerar que el modelo social que se idealiza es el de la sociedad islámica según los preceptos salafistas yihadistas. En otras palabras, una de las funciones sociales que cumple la religión en el yihadismo es la de generar una nueva cosmovisión para ciertos individuos que, por alguna razón, hayan dejado de reconocerse en las sociedades occidentales y estén en la búsqueda de una nueva objetividad que permita la armonía entre los valores de la conciencia individual y aquellos de la sociedad idealizada.

Un aspecto fundamental para el argumento que se está esgrimiendo es la colectividad, ya que la radicalización yihadista se produce, casi siempre, en grupo (Kepel, 2015). Incluso en el caso de los lobos solitarios o *lone wolf*, que se refiere a aquellos individuos que, sin estar vinculados a una determinada organización terrorista, cometen un atentado de manera autónoma e independiente (Spaaij, 2010:856). Aún en el supuesto de que la militancia yihadista sea individual, lo que prevalece tras la radicalización violenta y el martirio es el compromiso con la *umma* y la finalidad política y social que defiende el ideario yihadista.

La importancia de pertenecer a un grupo ha sido estudiada por múltiples autores a lo largo de la historia, como Henri Tajfel y John Turner (1979), quienes demostraron los problemas individuales derivados de la ausencia de un grupo. El pensador musulmán Ibn Jaldún identificó ya en el siglo XIV esta estrecha relación entre el grupo, la religión y la guerra: “una cohesión social vigorosa supone una fe inquebrantable y una rigurosa sumisión al grupo, de modo que la religión, o su equivalente, se convierte en un arma poderosa” (citado por Scavino, 2018:166). Al aplicar estas reflexiones teóricas al caso del yihadismo en Occidente cabría deliberar que el yihadismo hace uso de la religión para calmar la desintegración social y ofrecer un espacio seguro en el que los individuos puedan desarrollar una identidad fuerte y estable, frente a lo que perciben como la anomia de la sociedad occidental, en términos durkheimianos.

Una prueba testimonial de este análisis teórico se encuentra en las entrevistas que la periodista Pilar Cebrián hace a reconocidos yihadistas europeos. Un ejemplo es la española Yolanda Martínez, que en 2014 migra al Califato del Estado Islámico. Yolanda Martínez justifica su migración al Califato para vivir una vida normal y tranquila acorde al islam. Según ella “En España, para mí, era muy difícil. Yo llevaba el velo largo y hasta los propios musulmanes me repudiaban. [...] Yo también quiero mi libertad y esa libertad no la tengo en España” (Cebrián, 2021:45). Otro ejemplo es el belga Tarik Jadaoun, que también migró al Califato y alega que su llegada fue una “liberación”, ya que “todo

aquello relacionado con la religión no lo puedo hacer en Bélgica” (Cebrián, 2021:104). Estos ejemplos, entre otros muchos, muestran cómo los yihadistas que se radicalizan en Occidente rechazan el modelo de sociedad occidental y persiguen la construcción de uno alternativo, en este caso, un modelo social acorde a los principios del yihadismo, en el que poder desarrollar una nueva identidad a la par que sentirse integrados.

Por otro lado, cabe mencionar que la religión también funciona como una fuente de legitimación. El yihadismo también recurre a la religión, entre otros aspectos, para conectar su proyecto político y social con una realidad última ontológica, sacralizando aquellas prácticas humanas que persigan la consecución de ese ideal social. La sacralización de un ideal social es la máxima forma de legitimación del mismo, pues vincula ideas y prácticas humanas con lo absoluto e incuestionable, incorporando a la realidad socialmente construida las cualidades de lo sagrado (Prades, 2006). Así pues, otro uso social que cabría considerar a partir de esta última reflexión teórica es que las actuaciones terroristas yihadistas se hacen en nombre de la religión porque extraen de esta su fuente de legitimidad que es lo que, en última instancia, permite canalizar la violencia y justificar el terrorismo.

A modo de síntesis, nos hemos referido en el presente punto, sobre todo, a dos usos sociales que el yihadismo hace de la religión. En primer lugar, se ha constatado, desde la teoría de la sociología de la religión, que el yihadismo ofrece a ciertos individuos una identidad que se adapta mejor a sus necesidades del momento, conectando sus percepciones subjetivas individuales con la posibilidad de una nueva estructura sociopolítica islámica. Asimismo, se ha reconocido, también a partir de una reflexión teórica, que la cosmovisión yihadista es religiosa, entre otras cuestiones, porque encuentra en la voluntad de Dios la verdad última y absoluta, lo que justifica cualquier tipo de acción encaminada a la consecución de esa cosmovisión.

En definitiva, y retomando los conceptos durkheimianos de “nomos” y “anomia” u “orden” y “caos”, esta breve reflexión sociológica da cuenta de cómo el yihadismo recurre a la religión para generar una cosmovisión sagrada de la que se deriva una determinada percepción de orden o armonía que, entre otras cuestiones, permite la realización personal y social de ciertos individuos. Por el contrario, el desorden o caos atenta contra el principio básico humano de realización personal en sociedad, por eso Berger (2006) afirma que, frente a la percepción de caos, la única opción humana es la muerte o el terrorismo con miras a modificar la sociedad por otra cuya objetividad concorra con la subjetividad individual. Así, sostiene que “la existencia de un mundo nómico puede ser buscado a costa de todo tipo de sacrificio y sufrimiento, incluso a costa de la propia vida, si el individuo cree que este sacrificio tiene nómicamente un sentido” (Berger, 2006:42).

Conclusiones

A lo largo de estas páginas se ha indagado en la naturaleza multidimensional del yihadismo endógeno en Occidente, haciendo particular hincapié en la importancia de la

estructura sociopolítica internacional y de las tensiones estructurales en las sociedades occidentales. Por un lado, el repaso histórico sobre los orígenes y la evolución del yihadismo ha manifestado el alcance de las dinámicas internacionales en la conformación del yihadismo global y su incursión en Occidente. Por otro lado, al centrar el análisis en las sociedades occidentales, se ha confirmado la importancia del espacio y de las estructuras sociopolíticas del contexto en el que el yihadismo surge y se reproduce.

Asimismo, se ha aterrizado la teoría expuesta en el análisis del proceso de radicalización yihadista en Occidente, considerando los diversos factores que interfieren en este. Si bien en el proceso de radicalización influyen aspectos muy variados, como el contexto sociopolítico, ciertos acontecimientos externos o las propias cualidades individuales, entre otros, se ha constatado que la mayoría de los yihadistas occidentales no mantienen una relación estrecha con la religión. Por el contrario, el análisis desarrollado en este artículo muestra que el malestar social e identitario suele ser previo a la radicalización yihadista en Occidente, y que la apología a la violencia se relaciona más con la veneración al grupo y ciertas prácticas sociopolíticas que con la fe o las creencias religiosas.

Sin embargo, una reflexión final desde la sociología de la religión ha servido para pormenorizar en la cuestión religiosa y desgranar algunas de las dimensiones que la conforman, dando cuenta de la complejidad y heterogeneidad que esconde. Este análisis revela cómo, a pesar de que no existe correlación explícita entre las creencias o la devoción religiosa y la violencia o el terrorismo, la religión constituye una pieza clave para la comprensión del yihadismo en Occidente. Por ello, es primordial considerar la cuestión religiosa detenidamente y desde las ciencias sociales, ya que, de lo contrario, existe el riesgo de identificar erróneamente la relación entre el yihadismo y la religión, reproduciendo sesgos islamófobos que refuercen eventualmente la propia metanarrativa yihadista. Con ello, cabe remarcar la importancia del análisis y estudio de la dimensión religiosa, considerando su complejidad y heterogeneidad para, a su vez, favorecer, profundizar y precisar una visión multidimensional sobre el yihadismo en Occidente.

Aquellas discursividades que establecen un estrecho vínculo entre la religión islámica y la radicalización yihadista en Occidente proyectan sobre el islam una imagen negativa y alejada de la lógica de las ciencias sociales. Cabe considerar, sin embargo, que la población musulmana en Europa y América del Norte alcanza ya más de los 50 millones de personas, con perspectivas de crecimiento en el futuro. Además, cada vez son más las voces que reivindican que el islam es plural y diverso, y defienden la posibilidad de convivencia de múltiples identidades religiosas, así como de manifestar la religiosidad libremente en el espacio público de las sociedades occidentales. La consideración de la presencia musulmana en Occidente como una minoría extraña y peligrosa que supone una amenaza no solo es una idea basada en prejuicios, sino que además constituye un desafío para el desarrollo vital y cotidiano de millones de personas que tienen que hacer frente a diversas expresiones del racismo estructural en Occidente.

Para comprender el yihadismo en Occidente es imprescindible adoptar una perspectiva holística, que, ciertamente, integra una extensa realidad religiosa islámica, pero que también es atravesada por cuestiones de la estructura del marco internacional y de las sociedades occidentales contemporáneas, entre otras cuestiones, tal y como se ha reflejado en el presente texto. Esta perspectiva holística es, en última instancia, la única forma de construir narrativas precisas desde las que comprender el yihadismo en Occidente que, a su vez, sean capaces de confrontar y contrarrestar aquellos sesgos islamófobos y racistas presentes en aquellas otras narrativas y discursividades que, aún hoy, persisten en las sociedades occidentales.

Bibliografía

ALLIEVI, Stefano (julio/septiembre de 2015): "Los islamistas europeos: una realidad interna con vinculaciones externas", *Vanguardia dossier*, nº56, pp. 20-27.

ALSAYYAD, Nezar y CASTELS, Manuel (eds) (2002): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza Editorial.

ASAD, Talal (2003): *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.

ASAD, Talal (2007): *On Suicide Bombing*, Nueva York, Columbia University Press.

BALTA, Paul (2000): *El Islam*, Barcelona, Salvat.

BAYRAKLI, Enes y HAFEZ, Farid (Eds.) (2019): "European Islamophobia Report", disponible en: <https://islamophobiareport.com/en/> [consulta: 23 de abril de 2022].

BERGER, Peter L. (2006): *El Dósel Sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, 5ªed., Barcelona, Kairós.

BOUMNINA, Bahae Eddinne (2019): *Descifrando la mente del yihadista*, Barcelona, Fullcolor Printcolor.

CANO PAÑOS, Miguel Ángel (julio de 2016): "Aproximación criminológica al fenómeno del "Homegrown Terrorism". Un análisis de la radicalización islamista desde la teoría de las subculturas", *Revista de Derecho Penal y Criminología*, vol.3, nº16, pp.301- 338, disponible en: <https://revistas.uned.es/index.php/RDPC/article/view/24482> [consulta: 27 de marzo de 2022].

CASANOVA, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

CASANOVA, José: "Creer en el siglo XXI", *Centre de Cultura Contemporània de Barcelona*, 28 de mayo de 2018, disponible en <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/creer-en-el-siglo-xxi/229168> [consulta: 01 de junio de 2022].

CEBRIÁN OCTAVIO, Pilar (2021): *El infiel que habita en mí*, Barcelona, Ariel.

DE LA CORTE IBÁÑEZ, Luis (2021): *Historia de la yihad. De los orígenes al fin del primer emirato talibán*, Madrid, Catarata.

DURKHEIM, Émile (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

ERNST, Carl W. (otoño de 2009): "¿El Occidente y el Islam? repensar el orientalismo y el occidentalismo". *Istor: revista de historia internacional*, vol.10, nº38, pp.123-139.

GIL-BENUMEYA FLORES, Daniel (junio de 2018): "Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº24, pp.49-70. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.004>

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2021): *Salafismo, la mundanidad de la pureza*, Madrid, Catarata.

GOODY, Jack (2005): *El islam en Europa*, Barcelona, Gedisa.

IBARRA, Esteban. (2019): "Otros movimientos radicalizados que conviven en la violencia", en BERMEJO CASADO, Rut Y BAZAGA FERNÁNDEZ, Isabel (eds.): *Radicalización violenta en España. Detección, gestión y respuesta*, Valencia, Tirant Lo Blanch, pp.57-75.

JAMES, Paul y STEGER, Manfred B. (enero de 2013): "Levels of Subjective Globalization: Ideologies, Imaginaries, Ontologies". *Perspectives on Global Development and Technology*, vol.12, nº1-2, pp. 17-40. DOI: <https://doi.org/10.1163/15691497-12341240>

JAMES, Paul y STEGER, Manfred B. (2016): "Globalization and Global Consciousness: Levels of Connectivity", en ROBERTSON, Roland y BUHARI-GULMEZ, Didem (eds.): *Global Culture: Consciousness and Connectivity*, Farhnam, Ashgate, pp.21-39. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315562834-3>

KEPEL, Gilles (1995): *Las políticas de Dios*. Traducción de Ignace Leverrier y Manuel Serrat Crespo, Madrid, Anaya y Mario Muchnik.

KEPEL, Gilles (2015): *Terreur dans l'Hexagone: Genèse du djihad français*, París, Gallimard.

LIOGIER, Raphaël (2012): *Le Mythe de l'islamisation: essai sur une obsession collective*, París, Seuil.

MARRERO ROCHA, Inmaculada C. (2020): *Soldados del terrorismo global, los nuevos combatientes extranjeros*, Madrid, Tecnos.

MARTÍN DE POZUELO, Eduardo y YITZHAK, Eduard (2021): *El yihadismo, claves de un fanatismo global*, Madrid, Cátedra.

NEDERVEEN PIETERSE, Jan (2019): *Globalization & culture, Global Mélange*, 4ªed., Lanham, Rowman y Littlefijield.

PÉREZ VENTURA, Óscar (mayo de 2014): "Mustafa Setmariam, el ideólogo de la yihad moderna". *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, pp.1-36, disponible en <https://www.ieee.es/publicaciones-new/documentos-marco/2014/DIEEEM05-2014.html> [consulta: 14 de abril de 2022].

PEW RESEARCH CENTER (2017): "U.S. Muslims Concerned About Their Place in Society, but Continue to Believe in the American Dream", *Pew Research Center*, 26 de julio, disponible en: <https://www.pewresearch.org/religion/2017/07/26/findings-from-pew-research-centers-2017-survey-of-us-muslims/> [consulta: 14 de mayo de 2022].

PRADES, José (2006): "La religión y el centro sagrado de la sociedad", en DÍAZ-SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador y VELASCO, Francisco (eds.), *Formas modernas de la religión*, Madrid, Alianza, pp.117-129.

RAMÓN SOLANS, Francisco Javier (2019): *Historia de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza Editorial.

REINARES, Fernando (2022): "Relacionando islamofobia con radicalización: percepciones, evidencias y enredos", *Real Instituto Elcano*, 27 de abril, disponible en: <https://www.realinstitutoelcano.org/relacionando-islamofobia-con-radicalizacion-percepciones-evidencias-y-enredos/> [consulta: 21 de junio de 2022].

ROY, Oliver (2004): *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York, Columbia University Press.

ROY, Oliver (2008): *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, París, Le Seuil.

ROY, Oliver (2016): *Le djihad et la mort*, París, Seuil.

SAGEMAN, Marc (2008): *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Filadelfia, University of Pensilvania Press. DOI: <https://doi.org/10.9783/9780812206784>

SCAVINO, Dardo (2018): *El sueño de los mártires. Meditaciones sobre una guerra actual*, Barcelona, Editorial Anagrama.

SINACEUR, Marwan (2002): "Islam, radicalisation et terrorisme: ce que nous apprennent les études scientifiques", *L'obs*, 17 de abril, disponible en: <https://www.nouvelobs->

com.cdn.ampproject.org/c/s/www.nouvelobs.com/tribunes/20220417.OBS57238/islam-radicalisation-et-terrorisme-ce-que-nous-apprennent-les-etudes-scientifiques.amp
[consulta: 21 de junio de 2022].

SPAALJ, Ramón (enero de 2010): "The enigma of lone wolf terrorism. An assessment", *Studies in conflict and terrorism*, vol. 33, nº 9, pp. 854-870. DOI: <https://doi.org/10.1080/1057610X.2010.501426>

STEGE, Manfred B. (2008): *The Rise of the Global Imaginary. Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*, Oxford, Oxford University Press.

TAJFEL, Henri y TURNER, John (1979): "An integrative theory of intergroup conflict", en AUSTIN, William G. y WORCHEL, Stephen (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks-Cole, pp. 94-109.

THIELMANN, Jörn (julio/septiembre 2015): "Cool y religiosos: los jóvenes musulmanes y sus culturas", *Vanguardia Dossier*, nº56, pp. 38-44.

TYRER, David (2013): *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, London, PlutoPress.

Reseña de Dalia GHANEM (2022): *Understanding the Persistence of Competitive Authoritarianism in Algeria*, Palgrave Macmillan, Cham.

Alicia OLMO-GÓMEZ¹

Universidad Autónoma de Madrid

alicia.olmo@uam.es

<https://orcid.org/0000-0001-7822-4790>

Para citar este artículo: Alicia OLMO-GÓMEZ (2023): “Reseña de Dalia GHANEM (2022): *Understanding the Persistence of Competitive Authoritarianism in Algeria*, Palgrave Macmillan, Cham” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 258-261.

La interpretación y (re)presentación de los grupos de poder argelinos del pasado colonial y de la forma en que la independencia fue alcanzada ha permeado el orden social, político e institucional de la Argelia contemporánea desde su conformación como Estado-nación. El relato sobre la lucha anticolonial ha sido movilizadopor las élites políticas con el objetivo de legitimar un sistema de poder y un contrato social donde la importancia y el heroísmo del pueblo —clave en aquel proceso— se ha ido desvaneciendo. Las protestas populares de octubre de 1988, en las que el Ejército Nacional Popular disparó contra el pueblo, desafiaron al imaginario colectivo, revelando la falta de consenso sobre la que se habían asentado las bases del Estado postcolonial y del contrato social, roto desde entonces. La intencionalidad de la respuesta del régimen a aquellas protestas, a través de un proceso de “liberalización política” que abogó por el fin del partido único, ha generado interpretaciones divergentes entre los académicos. Por un lado se encuentran los autores (Volpi, 2002; Bonner *et al*, 2005; Cavatorta, 2009; Entelis, 2011, entre otros) que defienden la existencia de un verdadero intento de apertura democrática desde entonces (en pausa durante la década de 1990 a causa de la guerra civil). Por otro, aquellos que rechazan esta idea.

¹ Investigadora predoctoral FPU-Ministerio de Universidades

Understanding the Persistence of Competitive Authoritarianism in Algeria se enmarca en este debate, sosteniendo que en Argelia no existió ni existe ninguna tendencia a la democratización (p. 3). El estadocentrismo del que adolece esta hipótesis se justifica en la creencia de que la sociedad argelina se ha visto privada de soberanía política desde la independencia del país (p. 1) y explica la lectura propuesta por la autora. Esta lectura está centrada en comprender cómo el régimen argelino ha reforzado su carácter autoritario gracias a cinco pilares fundamentales (cada uno de los cuales da nombre a los capítulos de la obra), entre los que se encuentra la fragmentación de la sociedad civil.

El primer pilar identificado por Ghanem es el Ejército. El análisis genealógico de este grupo político-histórico permite establecer y comprender las conexiones existentes entre su conformación y evolución y el contexto de lucha de liberación nacional en el que surgió su antecesor, el Ejército de Liberación Nacional. También permite entender la posición de superioridad de la que partió el Ejército a la hora de constituirse como actor político predominante en la Argelia independiente. La movilización del “legado colonial”, el monopolio del uso de la fuerza y la celebración orquestada de elecciones aparentemente libres se presentan como parte de las tácticas libradas por el Ejército para hacer prevalecer un autoritarismo “competitivo”. La “competencia”, según apunta la autora, es siempre conformada y manipulada por este actor, legitimando al régimen tanto a nivel interno como a nivel externo a través de la creación de una fachada democrática.

Esta fachada democrática habría sido apuntalada por los pilares restantes, siendo el segundo de ellos el conformado por la cooptación y el hiperpluralismo de la oposición. La obra que reseñamos invita, en este sentido, a ir más allá del número de partidos, organizaciones no gubernamentales y sindicatos registrados en Argelia desde 1989. De esta forma, Ghanem asegura que el aumento exponencial de las cifras responde a una apertura controlada (y trunca) desde arriba que tiene por fin presentar al régimen argelino ante la sociedad internacional como un régimen tolerante y ciertamente democrático. La ausencia de “resultados”, en términos de avance democrático o de alteraciones en el juego de poder a raíz de movimientos liderados por estos actores, lleva a la autora a afirmar que la oposición ha quedado enredada en los entresijos de la corrupción y/o el clientelismo, de los que no sólo son víctimas, sino también co-responsables.

La fragmentación de la sociedad civil es presentada como el tercer pilar sobre el que se sostiene el autoritarismo resiliente del régimen argelino. La reflexión sobre esta cuestión profundiza en la idea de que los actores formales de la sociedad civil argelina tienen parte de responsabilidad en su falta de agencia. Esta afirmación se acompaña de ejemplos donde las luchas por el liderazgo interno o por ciertos recursos económicos han “paralizado” asociaciones de cierto recorrido. Las medidas estatales destinadas a reducir el poder de la sociedad civil, tales como la clonación o la cooptación, se superponen así a los déficits internos de las organizaciones, contribuyendo a reducir en gran medida su capacidad de actuación. El hecho de que los grandes movimientos de protesta social (como fue el caso del *Hirak*, iniciado en 2019) hayan sido impulsados desde el sector informal y hayan rehuido de la participación de los actores reconocidos

como “formales” (y por tanto asociados al Estado y a la corrupción que promueve) da pistas del modo en que la confluencia de circunstancias ha terminado por moldear la(s) resistencia(s) popular(es).

La corrupción es el cuarto pilar. Este pilar no es presentado sólo como una medida de coerción puntual, sino como un auténtico “sistema de gobernanza” que asegura la estabilidad y la paz social incluso ante coyunturas críticas. El caso más paradigmático de los presentados en la obra es el acontecido en 2011, cuando una acertada distribución de las rentas entre la población (derivadas de los hidrocarburos) permitió reducir drásticamente el tiempo y el impacto de las protestas enmarcadas en la ventana de oportunidad ofrecida por las denominadas “Primaveras Árabes”.

El último pilar identificado y analizado por Ghanem es la represión. Este concepto es entendido en un sentido amplio, lo que permite analizar acciones de distinto grado y naturaleza. El análisis de la coerción estatal sugiere que las medidas emprendidas (especialmente las referidas a la violencia física) se han ido adaptando a los diferentes contextos sociopolíticos acontecidos en el país. De esta forma, se observa cómo las respuestas estatales especialmente violentas han ido evolucionando hacia una represión de “baja intensidad” con el fin de evitar reacciones de la sociedad civil de mayor espectro. El ejercicio de la “violencia simbólica”, sin embargo, ha sido constante a lo largo de los años, observándose desde el inicio de la conformación del Estado argelino (e incluso desde antes) la imposición de una historia nacional ficticia y de una identidad homogénea que desplaza hacia los márgenes (donde se hallan los “enemigos de la nación”, los “no nacionales”) a todo aquel que las discuta.

El predominio político del Ejército, la cooptación de la oposición y el hiperpluralismo, la fragmentación de la sociedad civil, la corrupción (y el consecuente reparto de rentas) y la represión son presentados como los elementos clave para comprender cómo el régimen argelino ha hecho prevalecer su, hasta ahora, carácter autoritario. La riqueza de las fuentes primarias recogidas en la obra permite comprender que el hecho de que la hipótesis de partida se confirme desde el punto de vista del Estado no implica necesariamente que esta condición se cumpla desde el punto de vista de la propia sociedad civil. El contenido de las entrevistas realizadas con participantes del *Hirak*, por ejemplo, evidencia que la tendencia a la democratización también puede ser un proceso ascendente que vaya desde abajo hacia arriba.

Understanding the Persistence of Competitive Authoritarianism in Algeria contribuye así a la reflexión académica sobre la resiliencia del autoritarismo en el régimen argelino, abriendo la puerta a nuevas lecturas y prestando atención no sólo a las formas “tradicionales” de coerción, sino también a las narrativas truncadas que permiten convertir supuestos legados en herramientas de violencia simbólica indemnes al paso del tiempo.

Referencias

BONNER, Michael., REIF, Megan. y TESSLER, Mark (eds) (2005): *Islam, Democracy and the State in Algeria: Lessons for the Western Mediterranean and Beyond*, Routledge.

CAVATORTA, Francesco (2009): *The international dimension of the failed Algerian transition: democracy betrayed?*, Oxford, Manchester University Press.

ENTELIS, John P (2011): "Algeria: democracy denied, and revived?", *The Journal of North African Studies*, nº4, pp. 653-678.

VOLPI, Frédéric (2002): *Islam and Democracy. The Failure of Dialogue in Algeria*, London, Pluto Press.



Reseña de Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2022): *Sáhara, democracia y Marruecos ¿Es posible una reconciliación?*, Barcelona, Icaria, IEMed.

Isaías BARREÑADA

Universidad Complutense de Madrid

i.barrenada@cps.ucm.es

<https://orcid.org/0000-0003-0165-966X>

Para citar este artículo: Isaías BARREÑADA (2023), “Reseña de Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2022): *Sáhara, democracia y Marruecos ¿Es posible una reconciliación?*, Barcelona, Icaria, IEMed” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 262-266.

El caso del Sahara Occidental se caracteriza habitualmente como un conflicto de larga duración, no resuelto, en el que las negociaciones se han estancado, enquistado y que parece irresoluble; algunos analistas lo consideran un ejemplo paradigmático de los llamados *intractable conflicts*. A estas características, a diferencia de otros conflictos prolongados, se suma otra particular, su limitada visibilidad y su poca presencia en el debate público internacional. Sólo hay que consultar los anuarios de los conflictos activos a escala mundial, y a falta de numerosas víctimas mortales, el Sahara Occidental está habitualmente ausente. Sin embargo, por múltiples razones conocidas, España es sin lugar a duda el país europeo en el que más atención se le presta, tanto a nivel oficial como a nivel político y social. La cuestión del Sahara marca y condiciona las relaciones bilaterales con los dos vecinos del sur, hay una opinión pública atenta y todas las fuerzas políticas tienen una posición sobre esta cuestión. Por eso mismo también se concentra en España una parte importante de los análisis y de la producción académica sobre el tema.

Como el título indica, este libro trata sobre el Sáhara Occidental y sobre Marruecos, las dos partes implicadas en el conflicto, con un añadido significativo situado entre ambos: democracia. Con ello se revela desde el primer momento su enfoque dominante: cómo

ha evolucionado la cuestión del Sáhara y qué horizontes de resolución pueden darse en relación con los cambios políticos en Marruecos. Su autor, Bernabé López García, catedrático y profesor honorario de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Autónoma de Madrid y miembro fundador del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM), es una de las referencias académicas españolas indiscutibles sobre Marruecos y el Magreb contemporáneos. Pero, además, desde hace mucho tiempo el uno de los académicos que se ha atrevido a participar en el debate público sobre el complejo triángulo Marruecos-España-Sahara, manteniendo, según él mismo señala “una posición que diverge de la que ha dominado en España” desde los años setenta, a contracorriente de buena parte de la opinión pública española.

El libro recopila cuarenta textos de BLG sobre la cuestión escritos entre 1999 y 2022; una treintena son artículos de opinión, breves, publicados en prensa española (*El País*, *La Vanguardia*) y marroquí (*Le Journal Hebdomadaire*, *Demain*, *Assahifa*, *Al Massaa*, *Le Soir*), a los que ha añadido una decena de textos de diferente factura, intervenciones públicas, análisis más largos publicados en revistas como *Política Exterior*, *Claves de razón práctica* y *Afkar/Ideas*, un documento del Real Instituto Elcano, una conferencia en el Centre des Études Sahariennes de la Universidad Mohamed V de Rabat, o una ponencia en un curso de verano de la Universidad del País Vasco. Cabe preguntarse el porqué de una obra así y en este momento. En castellano, la palabra “recopilación” tiene una doble acepción: colección o compilación de escritos diversos, y compendio o resumen de un discurso. Esta obra es ambas cosas; reúne un número importante de textos que sintetizan la evolución de una posición. Este carácter recopilatorio es, sin lugar a duda, la principal singularidad del libro; reúne textos dispersos, escritos a lo largo de dos décadas, que permiten documentar la(s) posición(es) del autor y a su vez cómo éstas han ido evolucionando. Además, el libro se publica oportunamente unos meses después de la controvertida declaración del presidente del gobierno español sobre la propuesta marroquí de autonomía del Sáhara, que levantó un acalorado debate público y que ha obligado a valorar de nuevo la postura que España ha tenido durante cuatro décadas sobre esta cuestión.

La compilación sigue un doble criterio, cronológico y analítico, y está estructurada en cuatro partes. Las tres primeras corresponden a los periodos 1999-2007, 2007-2010, y 2011-2022, y la cuarta agrupa los textos analíticos y más extensos hasta 2015. La primera parte se titula “1999-2007: el fracaso del Plan Baker” y reúne quince textos breves que corresponden a un periodo muy particular, marcado por dos hechos. El primer texto es inmediatamente posterior al fallecimiento de Hassan II y por lo tanto coincide con el inicio de la era de Mohamed VI. Por otra parte, en 1999 ya ha quedado patente el bloqueo del Plan de arreglo de 1991 para el Sahara Occidental por la negativa marroquí a celebrar una consulta con el cuerpo electoral establecido -después de muchas vueltas- por Naciones Unidas. Son años de esperanza y de incertidumbre, se esperan cambios con el relevo en la jefatura del Estado. Pero al mismo tiempo el dossier del Sáhara ha entrado en un callejón sin salida (“túnel” en palabras de BLG). El autor se muestra en varias de esas columnas claramente partidario de explorar una tercera vía entre la independencia del Sahara defendida por el Frente POLISARIO y la anexión consumada por Marruecos, pero sus análisis son más amplios; reflexiona sobre la identidad y la idea

de nación, utiliza con frecuencia la idea de reconciliación, alerta de los riesgos del *statu quo*. Lo interesante es que siempre lo liga a la dinámica política interna de Marruecos y al reto de la democratización. Son los años en el que el Consejo de Seguridad encarga al Secretario General de Naciones Unidas la exploración de un arreglo político y en los que su Enviado personal, James Baker, terminará tirando la toalla ante la escasa acogida de sus dos propuestas. El autor no oculta una cierta esperanza en un horizonte de resolución política del conflicto; de hecho, en 2005 BLG tiene ocasión de visitar los campamentos de Tindouf y de reunirse con varios dirigentes del POLISARIO con los que tiene ocasión de discutir sus posiciones.

La segunda parte lleva por título “2007-2010: la iniciativa marroquí de autonomía” y cubre el breve periodo entre la propuesta de autonomía que formaliza Marruecos ante Naciones Unidas (abril 2007) y la grave crisis de Gdeim Izik (noviembre 2010) que deja patente la negativa y resistencia a la anexión de la población saharauí de los territorios ocupados. Son diez textos en los que el autor empieza expresando su confianza en la solución autonómica; para ello demanda a los saharauis un ejercicio de “realismo con dignidad”, que suponga abandonar viejas utopías y construir en cambio una nueva utopía en parámetros diferentes en la que lo local-regional y lo magrebí estén incorporados. En octubre de 2007 BLG intervino, a invitación de Marruecos, ante la 4ª Comisión de Naciones Unidas (descolonización) en Nueva York; ahí defendió la propuesta de autonomía, pero señaló que ésta debía ir acompañada de otra gestión, del fin de la represión y de la construcción de un orden democrático. Sin embargo, a lo largo de los textos de este periodo bisagra el autor se muestra progresivamente más escéptico. De hecho, concluye con una tribuna en *El País* de noviembre de 2010 titulada “El suicidio de Marruecos”, en la que critica la torpe respuesta de Rabat a la creciente contestación de los saharauis de las zonas ocupadas y concluye con una lacónica afirmación: “Sin democracia, no habrá salida alguna al problema del Sahara. La gran pregunta es quién, en el entorno del monarca, está tan ciego que apuesta por el suicidio de todo un país”.

Los ocho textos de la tercera parte, seis tribunas y dos intervenciones públicas, titulada “2011-2022: el Sáhara de la Primavera Árabe a la *real politik*”, tienen un cariz mucho más crítico y de desánimo. Son los años del tremor contestario de 2011 en los países árabes (con el Movimiento 20 F en Marruecos), de la reforma constitucional otorgada, del progresivo repliegue autoritario en Marruecos, de la regionalización administrativa y de las políticas de consolidación de la anexión. En una breve introducción a esta sección el autor afirma lacónicamente “Marruecos ha terminado por darle la razón a sus detractores con su inacción absoluta en estos años para hacer avanzar una solución al problema del Sahara, la hipoteca mayor del reino, su dolencia crónica”. Los textos señalan la inercia, la inmovilidad y las torpezas de Rabat en la gestión del conflicto y alertan sobre los riesgos que conlleva. En la columna “Marruecos fracasa en el Sahara” (*El País*, 4 de mayo de 2013) el autor ilustra la incapacidad de Marruecos para construir un horizonte democrático en el Sahara, en línea con la cruda constatación de Abdellatif Laâbi “Marruecos está enfermo del Sáhara”. En estas contribuciones pesimistas BLG apunta ya que, en tales circunstancias, la propuesta de autonomía se queda corta y quizás haya que explorar otras fórmulas. Termina con “La trampa de la integridad territorial” (*El País*, 21 de marzo de 2022), escéptico con la declaración del presidente

de gobierno español, “calificar la iniciativa como ‘la base más seria, realista y creíble para la resolución del problema’ no ha pasado de ser el abracadabra para contentar a Marruecos”.

La cuarta parte, titulada “Miradas a la historia del conflicto sahariano”, está compuesta por siete textos de mayor extensión que los anteriores. Son escritos menos coyunturales que fueron publicados en revistas de política exterior o que fueron presentaciones en eventos académicos. De factura diferente a los anteriores, más elaborados, son análisis históricos y políticos en los que se aborda también la difícil posición de España.

Este recorrido por textos de tan diversa hechura, escritos a lo largo de dos décadas, nos permite acercarnos a la posición que BLG ha defendido sobre la cuestión del Sahara. Para ello no nos limitaremos a la literalidad puntual de los textos periodísticos pues en las tribunas de opinión se tiende a recurrir a una escritura y a un lenguaje particular, marcado por lo coyuntural y por la voluntad de generar debate, sino a las ideas fuerza que atraviesan sus escritos, especialmente los más analíticos y a las intervenciones públicas que el autor ha realizado al presentar esta obra. De manera bastante simplista, BLG ha sido etiquetado como un académico próximo a las tesis oficiales marroquíes en lo referido a la cuestión del Sahara. Creo que esta compilación primero clarifica su posición y en segundo lugar muestra una evolución desde una posición que entendía una parte de los argumentos de Rabat hasta una visión muy crítica de la gestión marroquí del dossier saharauí. En el texto que recoge su intervención en un curso de la UPV dice “Tampoco les oculto cuál es mi posición en esta cuestión, que vengo defendiendo desde hace décadas, porque estoy convencido de que en la unión del Sáhara Occidental con Marruecos, con un Marruecos democrático que hay que ayudar a construir, capaz de respetar la idiosincrasia y personalidad del Sáhara, así como los derechos a la libertad y el autogobierno de sus habitantes, ese país resultante estará más capacitado para convertirse en una nación moderna y abierta capaz de hacer frente a los fanatismos que hoy pululan por el mundo islámico” (2015, p.276). Sin embargo, a través del conjunto de los textos, percibimos cómo el autor ha venido asumiendo que esa solución, que ha defendido públicamente y en la que depositó sinceras esperanzas, se ha hecho irrealizable con el encastillamiento autoritario del régimen marroquí.

Esta recopilación de textos permite poner en valor una contribución interesante de BLG; como profundo conocedor de la historia de Marruecos y atento observador de las dinámicas de cambio social y político, desde muy pronto ha venido vinculando la cuestión del Sahara (tanto la resolución del conflicto, como la gestión de la ocupación) con la democratización del Marruecos. Así lo expresa en varios momentos: “sin democracia no habrá salida alguna al problema del Sáhara” (p.25), “el Sáhara es la clave de la democratización de Marruecos” (p.35). Al igual que para algunas figuras de la oposición democrática marroquí, como Abraham Serfaty al que cita, para él, la democracia de Marruecos y la cuestión del Sahara están en la misma ecuación, sin decantarse a considerar uno u otro término como requisito previo. Y esto abre un debate en torno a múltiples preguntas: ¿es acaso imaginable una fórmula autonómica genuina en un estado no democrático?, ¿hay que esperar a que Marruecos se democratice para encontrar una solución justa y duradera para el Sahara?, ¿la

autodeterminación del pueblo saharaui y una eventual independencia ponen en peligro la democratización de Marruecos? Indudablemente BLG aporta elementos de reflexión para todas ellas.

Sin embargo, los textos también exponen otras características de sus análisis, más discutibles. La primera es la poca importancia que atribuye a los referentes normativos y al derecho internacional, aunque el autor reconozca que el conflicto es de matriz colonial y que la presencia marroquí es, cuanto menos, anómala hasta que se acuerde una solución. Sus posiciones giran siempre en torno a la necesidad de un arreglo político, a un pacto con concesiones entre ambas partes, obviando que eso da primacía a las relaciones de fuerza y va en detrimento de la realización de derechos inalienables reconocidos. No es más que el conocido debate entre legitimidad y efectividad del derecho internacional. Sus desafiantes consideraciones como “el derecho (internacional) es interpretable” o “la necesidad de superar el fundamentalismo refrendario” darían para una discusión larga. La segunda crítica, está relacionada con la anterior, y es un cuestionamiento latente de la legitimidad del Frente Polisario y de su representatividad o la insistencia en su tutelaje por parte de Argelia. Y eso a pesar de que BLG ha mantenido siempre un diálogo con dirigentes saharauis y conoce los campamentos de Tindouf. Esta desconsideración es contradictoria con el hecho de que, si se asume la naturaleza colonial de la cuestión, lo saharauí sólo puede ser el sujeto central de cualquier proceso y solución (como han reconocido Naciones Unidas o más recientemente el Tribunal General de la Unión Europea), y flaco favor hace poner en duda su reconocimiento.

Esta recopilación tiene un indudable valor en el marco de los estudios que desde España se han hecho sobre Marruecos y el Sáhara Occidental, porque ilustra cómo esta cuestión ha estado presente en el debate público. Con sus reflexiones, a veces provocadoras, el autor se ha expuesto a las críticas de ambas partes (“acabé recibiendo palos desde uno y otro ángulo”). Los primeros textos son los que han conformado esa imagen -incompleta y hoy caduca- de la posición de BLG sobre el Sáhara alineada con Marruecos. Los textos más recientes muestran un claro distanciamiento y una creciente crítica al discurso oficial marroquí. El simple hecho de reunir esos textos en un libro y someterlos de nuevo a escrutinio público, reflejan la que ha sido siempre la actitud de Bernabé: exponer públicamente sus reflexiones, debatir, intentar entender y contribuir con lo que se pueda. Disintiendo muchas veces de sus valoraciones, no podemos sino reconocerle esa permanente voluntad de diálogo y de debate sobre la cuestión, y una innegable capacidad para revisar continuamente sus interpretaciones, teniendo como preocupación continua el derecho a la democracia de nuestros vecinos.

Y una reflexión final a modo de remate. La palabra “reconciliación” es polisémica, puede significar arreglar discrepancias, volver a las amistades, acordar ánimos desunidos, restituir al seno de la comunidad... Cabe preguntarse qué ha pretendido el autor al utilizarla en el subtítulo del libro (“¿Es posible una reconciliación?”) y en cual de sus acepciones. Quizás sea solamente una última concesión, aunque sea retórica, a la esperanza. Para los lectores la sensación que destila de esta compilación es más bien la frustración con el devenir político de Marruecos y con su inevitable efecto en la cuestión del Sahara.



Reseña de Bruno CAMUS BERGARECHE y Anna SCICOLONE (eds.) (2022): *Annual. Ecos de la última aventura colonial española, Madrid, La Catarata.*

Juan José VAGNI

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y Universidad Nacional de Córdoba)

Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

juan.vagni@unc.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0265-3067>

Para citar este artículo: Juan José VAGNI (2023), “Reseña de Bruno CAMUS BERGARECHE y Anna SCICOLONE (eds.) (2022): *Annual. Ecos de la última aventura colonial española, Madrid, La Catarata*” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 267-270.

El llamado *Desastre de Annual* constituye uno de los acontecimientos de la historia colonial española que sigue despertando incontables debates y reflexiones en medios académicos, políticos y sociales. A cien años de aquellos dramáticos sucesos, la memoria colectiva parece guardar aún múltiples dimensiones para recorrer, reflexionar y repensar. En ese sentido, esta compilación aparece como el resultado de las jornadas de investigación realizadas en marzo de 2021 en conmemoración del centenario de *Annual* y organizadas por el Grupo de Investigación en Estudios Históricos y Culturales Contemporáneos de la Universidad de Castilla-La Mancha (UCLM). Una propuesta que reunió a un grupo multidisciplinar en el que participaron historiadores, filólogos, lingüistas, historiadores del arte y especialistas en literatura, entre otros.



Esta iniciativa procuró trascender los abordajes habituales sobre el tema, concentrados en las campañas militares y en las consecuencias históricas, para observar sus reflejos en la vida social y cultural de los países involucrados a ambas orillas del Estrecho. De allí que los compiladores sostienen en la presentación que el objetivo fue: “perseguir las huellas y los ecos que en la vida española, y marroquí, de entonces y de ahora ha dejado este último coletazo colonial de nuestro país en el norte de África” (p. 7). Este abordaje sobre los efectos en ambas sociedades incorpora una mirada extensiva que considera los procesos de larga duración.

El libro está organizado en tres bloques temáticos y comprende dieciocho capítulos, en los que se recorren no sólo las dinámicas históricas y políticas alrededor de la acción colonial en Marruecos, sino también los impactos de esta presencia en el devenir social y cultural español y marroquí. En ese sentido procura mostrar la participación de las instituciones culturales, las representaciones desde el periodismo y la literatura, las lecturas desde múltiples expresiones artísticas (pintura, fotografía, arquitectura).

El primer bloque aborda la dimensión histórica, con cinco trabajos que sitúan al lector en un amplio contexto sociopolítico. El capítulo inicial de Eloy Martín Corrales plantea una lectura de larga duración para observar las relaciones entre España y Marruecos desde 1767, seguido por Juan Antonio Inarejos Muñoz que revisa la articulación entre colonialismo y discurso nacionalista durante el período de la Unión Liberal. En tercer lugar, Francisco Alía Miranda recupera cartas inéditas del entonces comandante Francisco Franco donde opina sobre las causas y responsabilidades en torno a los sucesos de Annual, un testimonio histórico de gran relevancia que aporta una veta más para el debate. Una perspectiva interesante adopta Herminio Lebrero Izquierdo, al analizar el papel de la mujer en la guerra de Marruecos durante el período 1921-1923: allí se tratan las representaciones e imaginarios asignados, los modos de participación en el conflicto y las posturas de las mujeres frente a la guerra teniendo en cuenta el factor clase. Completa este bloque Juan Sisinio Pérez Garzón con un recorrido, también de larga duración, por las posiciones de las izquierdas entre las primeras décadas del siglo XX y la Transición. Este trabajo guarda una dedicación especial a las representaciones del “moro” durante la Guerra Civil y las permanentes tensiones en torno al Sáhara.

La segunda parte, centrada en los aspectos literarios y culturales, reúne diez capítulos que recorren una amplia variedad de asuntos. Anna Scicolone trasciende las fronteras españolas y propone una lectura desde el panorama literario italiano con la novela *I Briganti del Rif* de Emilio Salgari. Luego, Fernando Rodríguez Mediano y Helena de Felipe recuperan las experiencias por el norte de África de una figura de la realeza, María de las Nieves de Braganza y Borbón, a través de sus cuadernos de viajes. En esta misma línea de narrativas, Asunción Castro Díez correlaciona el impulso aventurero de algunas figuras emblemáticas con los intereses y conflictos bélicos que los animaron. En este caso, el *Desastre de Annual* se vuelve un punto de quiebre para revisar las experiencias de alteridad y las visiones dominantes. A continuación, José Manuel Sánchez Fernández presenta el debate entre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset alrededor de la guerra de África. Esta polémica

entre los dos grandes pensadores estará atravesada por la cuestión de la identidad española y su lugar entre Europa y África. Alvaro Notario, mientras tanto, se centra en los vínculos culturales con el Protectorado durante la Segunda República, poniendo el foco en una nutrida agenda de contactos diplomáticos, viajes oficiales, promoción del turismo y organización de exposiciones, entre otras actividades. Por su parte, Francisco M. Rodríguez Sierra recupera el papel de Tetuán como epicentro de la producción literaria en árabe durante el Protectorado, de la mano de una política cultural acentuada durante el franquismo y centrada en la hermandad hispano-árabe. El autor rastrea la aparición de nuevos géneros y expresiones en un contexto de amplia efervescencia cultural en la zona. En este recorrido no podía faltar la mirada puesta sobre Tánger, de la mano de Ángel Ramón del Valle Calzado que aborda la vida cultural de la ciudad, destacando su carácter cosmopolita, multicultural y abierto al mundo. En ese trayecto se tratan el papel de los medios de comunicación, el paso de la generación beat y el surgimiento de la literatura española y magrebí en figuras como Ángel Vázquez, Juan Goytisolo y Mohamed Chukri. Irene González González aborda la política árabe de los sublevados durante la guerra civil española y bajo el primer franquismo en Marruecos. Para ello brinda un completo panorama de la actuación de dos instituciones claves: el Instituto Jalifiano Muley El Hassan de Estudios Marroquíes y el Instituto General Franco de Investigación Hispano Árabe. Como demuestra la autora, estos organismos serán claves para el desarrollo de la política de hermandad hispano-árabe en años posteriores. Una faceta singular expone Jesús Barragón Muñoz con su análisis de la poesía española de posguerra en cuatro revistas literarias del norte de África: *Manantial* y *Alcándara* desde Melilla, *Ketama* desde Tetuán y *Al-Motamid* desde Larache y luego Tetuán. En su relato aparece no sólo la evolución de los estilos poéticos tratados, sino también el contexto histórico de posguerra y el papel de figuras relevantes que dirigieron estos proyectos literarios: Trina Mercader, Jacinto López Gorgé, Pío Gómez Nisa y Miguel Fernández. Este segundo bloque se cierra con el capítulo de Matías Barchino Pérez dedicado a la obra de Rodrigo Rey Rosa y su relación con la cultura marroquí y del norte de África. La trayectoria de vida y la producción de este escritor guatemalteco aparece como una apuesta genuina para el encuentro con un Otro en gran medida lejano y desconocido.

En el último bloque, se abordan los procesos artísticos y su manifestación en múltiples formatos y disciplinas. Julián Díaz Sánchez se centra en el ámbito de la pintura, con el análisis del cuadro de Mariano Fortuny *La Batalla de Wad Ras*. Esta obra revela no sólo el conocimiento directo del pintor sobre el escenario marroquí y las guerras de África, sino también su inscripción en múltiples tradiciones artísticas como el orientalismo, el romanticismo, la pintura de batallas y un emergente discurso moderno al ser uno de los primeros conflictos mediáticos globales, tal como señala el autor. Desde un punto de vista histórico y urbanístico, Ramón V. Díaz del Campo Martín-Mantero examina la formación y el desarrollo del enclave de Sidi Ifni a lo largo de treinta y cinco años de presencia colonial. La penetración y el dominio del territorio va mostrando una progresiva implantación con la participación de militares, planificadores urbanos y emigrantes civiles en interacción con una también variable población local. Por último, Julia Martínez Cano toma las revistas

ilustradas de la Falange *Vértice* e *Y: Revista para la Mujer*, para observar la representación fotográfica de los marroquíes entre 1937 y 1939. Como parte de una estrategia propagandística, se desarrolló una cultura visual destinada a legitimar la participación de las tropas marroquíes en la Guerra Civil y la acción colonial en su conjunto. Una iconografía particular, no ausente de tintes orientalistas y paternalistas, que se prolongó luego en la política cultural del régimen franquista.

Por todo lo dicho, esta compilación representa una contribución relevante para seguir avivando la memoria histórica en torno a los acontecimientos de Annual y su conexión con la política colonial en su conjunto. Estas nuevas interpretaciones y enfoques permiten echar luz en ámbitos desatendidos y olvidados, revelando la compleja articulación entre cultura y política en la experiencia colonial española en el norte de África.



Reseña de Carmelo PÉREZ BELTRÁN (2022): *Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.

Laura GALIÁN HERNÁNDEZ

Universidad Autónoma de Madrid

laura.galian@uam.es

<https://orcid.org/0000-0003-3769-3560>

Para citar este artículo: Laura GALIÁN HERNÁNDEZ (2023), “Reseña de Carmelo PÉREZ BELTRÁN (2022): *Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social*, Granada: Editorial de la Universidad de Granada” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 271-275.

La universidad pública española, si bien vive un momento crucial de transformación y adaptación a las políticas neoliberales del sistema social y económico predominante, también ha servido y sirve de marcador social para entender su transformación en términos de género. A nivel de matrícula, las mujeres constituyen la mayoría de los estudiantes universitarios en España. Según el Ministerio de Universidades, en el curso 21-22, el total de mujeres matriculadas era de un 56,3%. Además, las mujeres han ido ganando terreno en campos de estudio que tradicionalmente estaban dominados por hombres. Siguiendo con la estadística anterior, según el citado Ministerio las mujeres, sin embargo, suponen un 43,67 % del personal docente e investigador.

Las cifras distan de materializar el proyecto aún utópico de una igualdad real dentro de la institución y evidencian las ya conocidas dificultades de las mujeres para el acceso a diferentes puestos de liderazgo o de poder. Sin tener en cuenta las intersecciones de clase, raza, diversidad sexual o corporal, el incremento de las mujeres en la carrera investigadora en sus diferentes espacios ha tenido y tiene un efecto significativo en las preocupaciones intelectuales y las diferentes líneas de investigación que se emprenden. Es decir, ha cambiado el *locus de enunciación*, no sólo por el sujeto que enuncia, sino también, por aquello que merece ser contado en un espacio de autoridad y poder como



es el académico. Por ello no es de extrañar que en los estudios árabes e islámicos en España -que cuenta con una mayoría de mujeres desde hace más de un lustro en su cuerpo docente e investigador (no así en su cuerpo de catedráticos) - haya una tendencia, cada vez más generalizada, a investigar sobre los movimientos de mujeres y los movimientos feministas desde una perspectiva de género.

Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social (2022) llega en un momento clave de consolidación de los estudios sobre movimientos de mujeres, feministas y de género en el mundo árabe e islámico desde los Estudios Árabes en España. Sin ir más lejos, en los últimos años se han defendido numerosas tesis doctorales dedicadas, desde diferentes perspectivas, a estos movimientos desde los estudios árabes y otras disciplinas afines.¹ *Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social* viene a marcar una tendencia y una necesidad, al igual que hizo en su momento Caridad Ruíz de Almodóvar, profesora del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada y pionera en el estudio de los movimientos feministas en el mundo árabe en España, a quien está dedicado este libro editado por Carmelo Pérez Beltrán, discípulo de Caridad primero, colega posteriormente en el mismo Departamento y especialista como ella en estudios de las mujeres, particularmente, en el Norte de África. *Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social* honra la labor investigadora y docente de Caridad Ruiz de Almodóvar a la vez que traza la huella que ha dejado en el devenir de estos estudios en el Departamento de Estudios Semíticos y, concretamente, en el área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Granada. Por ello no es de extrañar que la mayor parte de investigadoras y colaboradoras del libro provengan de dicha Universidad, aunque no sólo, también de la Universidad de Málaga y la Universidad de Extremadura, agrupadas en su mayoría en torno al Grupo de Investigación de Estudios Árabes Contemporáneos (HUM-108) de la Universidad de Granada.

Mujeres en contexto árabe marca también una ruptura en el estudio de los movimientos de mujeres, feministas y de género. Rompe con las etiquetas tradicionales desde las que se han estudiado a las ‘mujeres’ – “árabe”, “islámico”, “velo” – para fluctuar en la complejidad diacrónica y sincrónica de un sujeto histórico a la par invisibilizado y menospreciado en el devenir de la historia. *Mujeres en contexto* traza otra ruptura, la de la temporalidad en el estudio de las mujeres y sus resistencias cotidianas, relegado, en casi su totalidad, al estudio de la época moderna y contemporánea. Como decía Virginia Woolf “lo que encuentro deplorable, continué, buscando de nuevo en los estantes, es que no sepamos nada de las mujeres antes del siglo XVIII” (2012: 63), lo que también sucede con las mujeres en contexto árabes. El elenco de especialistas que colaboran en este libro hace posible suplir esta carencia y constituye una de las mayores novedades respecto a otros estudios sobre mujeres en contextos árabes: el estudio de las mujeres en época premoderna.

Aunque no se expone de manera concisa qué cuerpos o sujetos son los que forman parte del estudio bajo lo que se denomina ‘mujer’- concepto ampliamente discutido en la

¹ Carolina Bracco (UGR, 2015), Nadia Hindi (UGR, 2016), Loreto Ares (UC3M, 2017), Mariví Pérez (UAM, 2018), Karina Isabel Narpier (UCM, 2019), Danae Fonseca (UAM, 2020), Inmaculada Garro (UA, 2021), Giulia Spadoni (UGR, 2022), Ana González (UAM, 2022), Tatiana Hernández (UGR, 2022) etc.

teoría queer y de género, así como sobre todo, por las autoras racializadas en Estados Unidos-, la obra comienza con una introducción amplia y detalla que proporciona las claves para entender un contexto histórico y cultural, así como las influencias y dinámicas, que han dado forma a la vida de las mujeres en contextos árabes o no, a lo largo de los siglos. *Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social* trasciende las categorías anteriormente citadas para incidir en la base de lo que las conforma como grupo y no sólo como objeto de estudio: el patriarcado. Es la perspectiva de la opresión común la que da sentido a la formación de la categoría 'mujer', a la idea de 'motor de cambio social' y a la propia conformación del libro.

Se trata de un libro formado por un compendio de capítulos y casos de estudio dividido en dos grandes bloques o contextos, el medieval y el contemporáneo. Esta división refleja a su vez la trayectoria de los estudios árabes en la Universidad de Granada, como se explica en el lúcido y aclaratorio epílogo al final del libro; como refleja la necesidad de suplir una importante carencia desde una perspectiva de *longue durée* para el análisis del desarrollo de las mujeres desde época medieval hasta la actualidad; y nos adentra en un complejo sistema de relaciones de género, espaciales, de poder, así como de producción de conocimiento, marcadas por continuos históricos que de otra manera sería muy difícil poder observar.

La primera parte titulada "Y sin embargo se mueve: Mujeres en contexto árabe medieval" no se limita a presentar una única narrativa sobre las mujeres, sino que examina una amplia gama de experiencias y realidades: mujeres judías, árabes, élites, en epigrafías, literatura, etc. a través de diferentes fuentes. Es una parte especialmente interesante para reflexionar sobre cómo hacer historia de las mujeres y cómo conocer sus realidades en contextos donde existe una gran escasez de archivos y una ausencia total de fuentes orales. Las autoras de los capítulos que componen esta primera parte transitan estas dificultades con creatividad y rigor. Beatriz Molina Rueda (UGR) y María José Cano Pérez (UGR) nos adentran en la literatura de viajes medieval como género mixto a través de la comparación de las obras de Ibn al-Batūta y Benjamín de Tudela en las que encuentran importantes diferencias a la hora de tratar a las mujeres y las figuras femeninas. Carmen Caballero Navas (UGR) nos lleva a reflexionar sobre la situación de las mujeres judías de Egipto a través de los impresionantes fondos de la *Genizah* de El Cairo analizando actos legales de matrimonio donde se puede encontrar información de relevancia sobre las clases bajas, la sexualidad, el trabajo etc. Bárbara Boloix Gallardo (UGR) nos introduce en la vida de las mujeres bajo la dinastía nazarí a través del análisis onomástico y de la figura de Umm al-Fath, denominación que recibieron al menos cinco princesas de la dinastía. María Antonia Martínez Núñez (UM) nos lleva a explorar la epigrafía en al-Ándalus a través de la epigrafía funeraria, fundamentalmente, pero también en objetos de cerámica y anillos, para conocer las élites femeninas del momento. El último capítulo de esta parte, de Desirée López Bernal(UGR) analiza las obras de *'adab*, concretamente las enciclopedias, para adentrarnos en los temas que los propios autores, todos ellos hombres, consideraban relevantes en relación a las mujeres. A pesar de la complejidad de estos capítulos por sus características, el estilo de escritura es claro, accesible y comprometido, lo que hace que la lectura sea fluida y cautivadora.

La segunda parte, titulada “De la potencia a la acción. Mujeres árabes en contexto contemporáneo” da cuenta del devenir de los movimientos de mujeres y la formación del feminismo y las reivindicaciones colectivas en los países árabes desde finales del siglo XIX, en sus márgenes colectivos e identitarios, hasta la actualidad. En esta parte, Tatiana Hernández-Justo (UGR) analiza el matrimonio islámico en la obra de Tahar al-Haddad y rompe con la idea establecida de que las cuestiones relacionadas con las mujeres preocupan sólo a los propios sujetos entendidos como tal. Si bien el interés de los intelectuales de la época venía de la mano de la construcción del Estado-nación, como era el caso de al-Haddad y el papel de las mujeres en este contexto histórico, es importante señalar, abusando de la generosa aportación de Woolf, que no podía realizarse un trabajo intelectual sin una habitación propia donde poder escribir, y esta habitación estaba relegada en las familias burguesas de la época, casi de manera exclusiva, a los hombres. Elena Arigita Maza (UGR) analiza el papel marginal y desconocido de la autoridad islámica femenina en la institución religiosa de al-Azhar y nos hace reflexionar sobre la relación entre modernidad, espacio público y el papel de las mujeres en esta institución. Rafael Ortega Rodrigo (UGR) nos adentra en la historia de los feminismos de uno de los contextos más olvidados de la cuenca sur mediterránea, Sudán, y de cómo estos han acompañado al desarrollo del país y su configuración política y social en la historia contemporánea. En su capítulo, Juan Antonio Macías Amoretti (UGR) recorre los discursos intelectuales sobre el género y el islam en su intersección con la política. Es un texto donde asienta las bases de un estado de la cuestión que le ayuda a emprender el análisis de caso de Marruecos y sus especificidades ideológicas en los debates sobre el género. Rocío Velasco de Castro (UNEX) continúa con el análisis del contexto norteafricano analizando la novela gráfica como un caso de ‘artivismo feminista’ y nos ayuda a entender las maneras en cómo entronca con cuestiones relativas a la situación jurídica de la mujer en el contexto magrebí. Lo que continúa Carmen Garratón Mateu (UGR) en su capítulo sobre la situación de las madres solteras y de sus hijos a través de un análisis exhaustivo del código de familia marroquí y el asociacionismo de apoyo a este colectivo. Con ese mismo espíritu, en una línea de investigación emprendida por Caridad Ruíz de Almodóvar en su estudio de los códigos de familia en los contextos del Norte de África, Nadia Hindi Mediavilla (UGR) hace un exhaustivo análisis del código de estatuto personal iraquí en su intersección con la construcción identitaria de la nación y las diferentes resistencias, entre ellas, la islámica, en el contexto post-invasión. En esta misma línea, Carmelo Pérez Beltrán (UGR) analiza el código de familia argelino y su desarrollo desde 1984 hasta la configuración de movimientos reivindicativos de la actualidad como el *hirak*, cuya evolución, como señala el propio autor, ha sido escasa para adaptarse a las necesidades del momento actual.

El libro termina con un necesario y emotivo epílogo dedicado a la trayectoria académica de Caridad Ruíz de Almodóvar, quien aparece, de manera quizás involuntaria, como una metáfora del propio ‘motor de cambio social’ al que hace referencia el libro. Escribe su tesis doctoral en 1986 bajo la dirección de José María Forreas Besteiro- catedrático de lengua árabe en la Universidad de Granada- con casi todo en contra: la falta de titulación en estudios árabes e islámicos, una universidad altamente jerarquizada y masculinizada incapaz de comprender la importancia y el valor de los estudios sobre feminismo y de género, y menos aquellos relacionados con mujeres del sur del mediterráneo, y la

imposibilidad de poder viajar a Egipto, lo que la llevó a desarrollar su tesis por correspondencia (algo que siempre contará como anecdótico pero que tuvo un impacto significativo en su meticuloso y exhaustivo procedimiento de recogida y análisis de datos).

Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social es una obra de un alto valor académico que atraviesa las cada vez más porosas fronteras de las categorías de lo afectivo y nos invita a reflexionar sobre lo que es posible contar y cómo sobre las mujeres, tanto en contexto árabe como en la propia Universidad española, sobre la diversidad y la complejidad de las experiencias femeninas y feministas, y las relaciones de género en diferentes espacios cotidianos y de poder, sin adentros ni afueras, sin un nosotras ni un vosotras, ya que el libro tiene la característica de poder leerse en una doble clave, intertextual y paratextual, y ambas lecturas coexisten y dan sentido la una a la otra.

Referencias

WOOLF, Virginia (2012): *Una habitación propia*. Traducción de Catalina Martínez Muñoz, Madrid: Alianza Editorial.



Reseña de Francisco FREIRE (2022): *State, Society and Islam in the Western Regions of the Sahara: Regional Interactions and Social Change*, Bloomsbury Academic.

Samara LÓPEZ-RUIZ

Universidad de Granada

samara@ugr.es

<https://orcid.org/0000-0002-9280-9717>

Para citar este artículo: Samara LÓPEZ-RUIZ (2023), “Reseña de Francisco FREIRE (2022): *State, Society and Islam in the Western Regions of the Sahara: Regional Interactions and Social Change*, Bloomsbury Academic” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 276-278.

Quienes transitan las regiones occidentales del Sáhara están expuestos a los efectos de la neblina que producen las finas arenas transportadas por la conocida *assāvi*, pudiendo ser privados momentáneamente de su vista. Con esta metáfora inicia Francisco Freire su obra; advirtiendo de las dificultades intrínsecas a las que se enfrentan quienes se proponen investigar en la región abordada en este libro. Una región que en época poscolonial emergía como un espacio complejo e inter-vinculado por procesos socio-culturales y hoy se presenta ante el mundo como la conjunción de fronteras de Estados-nación, en ocasiones contestadas nacional e internacionalmente.

State, Society and Islam in the Western Regions of the Sahara constituye la obra colectiva de acceso abierto que aglutina los interesantes resultados del proyecto de investigación *Capsahara*, financiado por el European Research Council. En ella, los autores asumen el desafío de analizar las estructuras sociales y políticas compartidas por la región occidental del Sáhara, atendiendo a las variaciones locales de las mismas con objeto de profundizar en el conocimiento de las intrincadas relaciones entre cuatro fenómenos: el Estado, el islam, la formación de identidad y la construcción de nación, destacando tanto su diversidad como su herencia cultural e histórica compartida.



Francisco Freire, en calidad de editor, ejerce aquí de director de orquesta de un grupo de diecisiete investigadores de procedencia y experiencia académica variada que contribuyen a la riqueza y frescura del texto final. Se aprecia un equilibrio de voces— locales, extranjeras, juniors, seniors— entre los encargados de transmitir los hallazgos, pero también entre quienes han servido como fuente de la misma. Y es que este libro destaca, entre otros elementos, por centrarse en actores que generalmente están infra-estudiados en la literatura sobre la región (p.e. *m'allemin*) y ofrecernos una perspectiva amplia e interdisciplinar de estas poblaciones, analizándolas a ellas internamente, pero también en conexión con la historia, el contexto religioso, el desarrollo económico o político. Todo ello, mediante un extenso trabajo de campo actualizado que dota a la obra de valor añadido. Cabe igualmente resaltar que los autores advierten que el área de estudio de la obra no es un territorio delimitado por fronteras políticas— Mali, Nigeria, Algeria, Marruecos, Mauritania y *el Sáhara Occidental*—, sino los grupos de habla hassaniyya que habitan las regiones occidentales del Sahara. Esta decisión, aunque interesante desde un punto de vista analítico, resulta en una sobrerrepresentación de estudios de caso donde estos grupos son mayoritarios —Mauritania y el Sáhara Occidental—, con ausencia absoluta de información sobre zonas bajo jurisdicción marroquí. Sin embargo, con buen juicio, los autores reconocen la doble naturaleza de este hecho; como límite de la investigación, pero también hallazgo, debido a que la causa ha sido el rechazo/silencio a la colaboración en el proyecto por parte de los centros de investigación locales (pag. 336).

Lo que *State, Society and Islam in the Western Regions of the Sahara* ofrece esencialmente es un análisis profundo que permite una mejor comprensión de las diversas experiencias de los grupos de habla hassaniyya, los regímenes políticos en los que viven y cómo interactúan ambos. A través de él, el lector se acerca a entender fenómenos tan complejos como las cambiantes jerarquías sociales o cómo las distintas generaciones interpretan la tradición. Más, lejos de detenerse únicamente en asuntos de tradicional interés para la región, aporta aire fresco sobre temas de reciente novedad como la generación de nuevas dinámicas de poder de género o cómo perciben las mujeres el papel del islam en su proceso de empoderamiento. A este efecto, el capítulo de Maria Cardeira da Silva pone de relieve la importancia de estudiar los espacios privados e íntimos en países donde las estructuras políticas se desarrollan al margen de la tendencia generificación de la democracia.

La obra colectiva, en su afán de estudiar las intersecciones entre política, identidad e islam, se compone de tres bloques de cuatro capítulos cada uno, además de una introducción y un capítulo final dedicado a la reflexión sobre las consideraciones éticas tenidas en cuenta para conducir la investigación.

El primero bajo el nombre de “Estado”, se subraya el impacto del colonialismo en la región, particularmente en términos del desplazamiento de las estructuras de poder tradicionales y la imposición de nuevos sistemas políticos. López-Bergados, por ejemplo, aborda cómo las autoridades coloniales intentaron imponer su propia visión del orden político en la región, pero se encontraron con la resistencia de varios grupos. En estos capítulos el lector podrá ser testigo de cómo patrones de comportamiento pre-coloniales perviven actualmente, aunque con adaptaciones al contexto. Especial

mención merece el capítulo de Juan Carlos Gimeno Martín y Julien Lafontaine Carboni donde los autores abordan cómo, a pesar de que el pueblo saharaui se ha visto obligado a interrumpir su forma de vida nómada por circunstancias exógenas, éstos han encontrado formas de mantener sus tradiciones y prácticas culturales.

Esta historia de resistencia de prácticas culturales y tradiciones permea igualmente el tercer bloque del libro dedicado al “islam” y la diversidad de prácticas islámicas en la región y las formas en que estas prácticas han sido moldeadas por procesos históricos e interacciones regionales. En él, accedemos a un análisis del papel que ha tenido el sufismo en la configuración de las creencias y prácticas religiosas en la región, llegando a ser un medio de resistencia contra el colonialismo. Pero también encontramos apuntes sobre la diversidad de prácticas y creencias islámicas en la región y su evolución, influenciadas por otras prácticas culturales como las tribales, o cómo el contexto global incide en las formas de educación islámicas tradicionales. Freire por su parte, en el capítulo 12, ofrece un *must-read* donde aborda la intersección entre religión, política y configuración legal a través de la regulación y aplicación de un delito como la blasfemia a partir de lo acontecido por el caso Mkhaitir.

En cuanto al bloque dos, dedicado a la “sociedad”, encontramos cuatro capítulos sobre actores y fenómenos muy dispares entre sí. Malluche aborda un tema central en la literatura contemporánea sobre la sociedad mauritana. Si bien la temática no es nueva, en él se ofrece un valioso análisis de las luchas de emancipación de los Haratin en la Mauritania posterior a la esclavitud. El artículo destaca el papel de la política de identidad y la defensa internacional en la configuración de la lucha Haratin, al tiempo que reconoce las complejidades de abordar la discriminación y la marginación en el contexto del panorama social y político de Mauritania. Pero en este bloque también encontramos trabajo de campo sobre asuntos novedosos. Por ejemplo, aquellos que quieran conocer más sobre uno de los fenómenos con capacidad para producir cambios significativos en el contexto socio-económico y político mauritano no pueden dejar de leer el capítulo de Moustapha Taleb Heidi sobre minería de oro artesanal en Mauritania. *State, Society and Islam in the Western Regions of the Sahara: Regional Interactions and Social Change* es una contribución muy valiosa a la literatura académica de y desde diferentes disciplinas como la antropología, la historia y los estudios africanos ya que realiza un estudio riguroso y fiable que permite aprender a expertos y personas con un interés en la región. Quizá el único punto en el que los lectores curiosos, sin mucho bagaje en el tema, se puedan desalentar es la excesiva cantidad de palabras en árabe intrincadas en el texto. Especialmente, porque el volumen no tiene un glosario que sirva de apoyo auxiliar. Aun así, la publicación de esta obra merece la celebración de la comunidad académica. No es sencillo unir a investigadores de tres continentes y distintas generaciones con interés por las regiones occidentales del Sáhara en una sola obra. Menos sencillo es lo que Freire ha conseguido con ella: un libro que bien puede leerse como un único tomo coherente y sólido o diferentes capítulos que, casi sin excepción, tienen entidad por sí mismos y que amplían la frontera de conocimiento en diferentes direcciones



Reseña de Tommaso VIRGILI (2021): *Islam, Constitutional Law and Human Rights. Sexual minorities and Freethinkers in Egypt and Tunisia*, Routledge.

Melania BRITO-CLAVIJO

Universitat Autònoma de Barcelona

melania.brito@autonoma.cat

<https://orcid.org/0000-0001-7958-9599>

Para citar este artículo: Melania BRITO-CLAVIJO (2023), “Reseña de Tommaso VIRGILI (2021): *Islam, Constitutional Law and Human Rights. Sexual minorities and Freethinkers in Egypt and Tunisia*, Routledge” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 279-283.

Tommaso Virgili es investigador posdoctoral en el departamento de Migración, Integración, y Transnacionalización del Social Science Center de Berlin, donde dedica su trabajo al estudio de los movimientos de modernización y reforma teológica dentro del islam, con particular énfasis en Europa y la región MENA. En estas mismas líneas se centra el último de sus libros *Islam, Constitutional Law and Human Rights. Sexual minorities and Freethinkers in Egypt and Tunisia*, una obra que tratamos a continuación. Jurista de profesión, Virgili recibió su doctorado en Comparative Public Law por la Sant’Anna School of Advanced Studies de Pisa; institución reconocida por sus programas de derechos humanos, gestión de conflictos y cooperación para el desarrollo. Es también investigador asociado del Wilfried Martens Centre for European Studies de Bruselas.

Islam, Constitutional Law and Human Rights. Sexual minorities and Freethinkers in Egypt and Tunisia se ocupa un tema tan sensible como tabú en las sociedades islámicas: el antagonismo entre la religión y las libertades individuales dentro de la Sharía y el *ethos* islámico. *A priori*, un tema que apunta a una dialéctica sobre la compatibilidad islámica con la suscripción universalista de los derechos humanos. No obstante, Virgili decide orientar su estudio a la observación de dos libertades concretas: la libertad sexual y la libertad de pensamiento religioso. A partir de las experiencias constitucionales egipcia y



tunecina, el texto hace una revisión de las minorías sexuales y librepensadores que siguen excluidos del pacto social tras las reformas del escenario posrevolucionario de 2011.

La aproximación de Virgili a los derechos humanos agota el debate sobre su compatibilidad con el islam. La multiplicidad de interpretaciones de los textos sagrados, la polisemia de la Sharía y la falta de una definición consensuada hacen que el estudio de conceptos abstractos como los derechos humanos y los principios islámicos no tenga resonancia en el ámbito de la aplicación de los derechos humanos. Virgili no muestra interés por el contenido de las fuentes *in primis* del Corán y la Sunna; mucho menos aspira a revelar el significado del “verdadero” islam. Tales pretensiones desfasadas transmutan en un objeto de estudio mucho más pragmático: la práctica del reconocimiento de las libertades. De manera que el enunciado inminente del libro nos lleva a comparar cómo se recogen las libertades en los textos legales que dicen ser islámicos, y si estos van en consonancia con las provisiones del Derecho Internacional.

El libro se divide en tres partes. La primera sirve de introducción al concepto de constitucionalismo, los elementos que lo apuntalan y la comparación entre las experiencias occidental e islámica. El siguiente capítulo presenta el escenario constitucional en Egipto y Túnez tras las revueltas de las denominadas primaveras árabes, convergiendo en los proyectos de reforma de 2014. El tercero y último plantea una revisión meticulosa de las provisiones constitucionales que ponen en riesgo a homosexuales y librepensadores en ambos países.

A lo largo de todo el texto advertimos una postura neonaturalista. Un posicionamiento que remite a la dimensión normativa de la Teoría del Derecho como garantía de las libertades individuales. Para Virgili, y así da cuenta repetidas veces, la constitución representa el “alma” de un país. De ahí que no se trate únicamente de hacer un análisis de los últimos textos constitucionales en dos países que, por lo demás, fueran el epicentro de la Primavera Árabe. Virgili intercede, desde una conciliación admirable entre academia y activismo, con una posición abiertamente en pos de las libertades fundamentales.

La definición de constitucionalismo del primer capítulo suscribe un sistema que combina el Estado de Derecho, la democracia formal y los derechos humanos, vinculado a los elementos de la democracia liberal. Virgili defiende que cualquier consideración de un régimen como constitucional ha de incorporar cuatro funciones ineludibles: la delimitación de las competencias del poder público y sus instituciones; la salvaguarda de los derechos de los individuos frente al abuso de poder; la garantía legitimadora del poder público frente a los individuos sujetos a la constitución; y el uso de la constitución como modelo fundacional de la identidad de una comunidad política. Partiendo de esta definición, plantea la pregunta sobre la viabilidad de un “constitucionalismo islámico”. Pero si de cumplir con las condiciones anteriores se trata, vemos que muchos de los países musulmanes que dicen ser constitucionales por tener un texto constitucional, no computarían como tales. Y es que mientras que el constitucionalismo moderno lidia con las limitaciones de poder, el foco del gobierno en el islam está principalmente vinculado a la implementación de la Sharía. Los valores constitucionales no formarían parte de la

tradición islámica, que se desmarca de la idea de establecer procedimientos para limitar el poder de la autoridad.

Esta peculiar acepción del concepto de gobierno exhibe la problemática del constitucionalismo islámico, pues al definirse por la implementación de la Sharía, no muestra preferencia por un tipo de gobierno u otro, siempre que se rija por ella. Hasta el punto, asevera el autor, de aceptar un régimen autoritario que la respalde. Virgili concluye así que la significación islámica de gobierno impide concebir un constitucionalismo que, aún con sus particularismos, cumpliera con los principios regidores de cualquier régimen constitucional.

El siguiente capítulo introduce el escenario constitucional en Egipto y Túnez, contextualizando el resultado de las revueltas. Las similitudes entre ambos incluyeron un proyecto de redacción de una nueva constitución, la formación de una Asamblea Constituyente, y un proceso marcado por tensiones entre la sociedad civil y los islamistas. Respecto a este último evento, Virgili medita que el grado de interacción desigual entre fuerzas seculares e islamistas determinó las diferencias en el resultado de un país y otro, siendo que en el caso egipcio no se dio el diálogo que sí tuvo lugar en Túnez. En ese mismo debate sobre las libertades que habría de recoger la constitución de una sociedad renovada, Virgili encuadra lo que llama “optimismo naíf”: la relegación de cualquier expectativa de cambio para los sectores minoritarios. Y es que pensando que los aires de libertad llegarían a todos por igual, homosexuales y librepensadores advirtieron—quizá demasiado tarde—que las flores de la primavera no se abrirían para ellos. Más aún, sus libertades nunca formaron parte del debate público. Independientemente de su apertura ideológica, ninguna de las facciones políticas consideró siquiera la posibilidad de deliberar sobre el reconocimiento de estas minorías. Ante estas tensiones, Virgili se lanza al análisis de cómo recogen las convenciones de derechos humanos islámicas y las constituciones en vigor tunecina y egipcia el reconocimiento de estos dos grupos. Lo hace desde una perspectiva que toma como referentes la libertad de interferencia en la vida íntima, en relación con la homosexualidad; y la libertad de expresión de creencias no convencionales con respecto al islam, que refiere como blasfemia.

El porqué de estudiar paralelamente estos dos derechos cobra sentido una vez que entendemos sus similitudes en la sociedad islámica moderna. Herejes y depravados sexuales comparten más de lo que creen, pues en ambos casos sus actitudes representan un abuso de la libertad. Así lo esclarece cuando dice que, mientras algunas cuestiones, aún sensibles, se reconocen al menos como parte del debate sobre los derechos humanos, la homosexualidad, la apostasía y la blasfemia siguen representando tabúes arraigados, tanto a nivel social como jurídico. De esta forma, muchos se ven abocados al ostracismo familiar y de la comunidad.

De la misma manera, los cargos con que se imputa a los individuos emplean unos términos lo suficientemente amplios como para enjuiciar cualquier perfil que ponga en tela de juicio la doctrina religiosa dominante. La blasfemia no alude solo al acto de insultar o despreciar a Dios; también incluye la herejía, la apostasía, la heterodoxia. Lo

mismo sucede con la persecución de los homosexuales. Apelando a la penalización de la “indecencia pública”, “ofensas contra la moral” y “libertinaje”, los jueces encuentran en conceptos tan ambiguos y abiertos a múltiples interpretaciones la posibilidad de condenar cualquier manifestación no conformista de la conciencia individual.

El apoyo de las acusaciones en leyes tan vagas reproduce un mecanismo de criminalización legal de la libertad de expresión común en ambos casos. Gays, ateos y librepensadores son todos perseguidos bajo premisas similares, en tanto que representan una amenaza para el orden público y la moral colectiva (religiosa, se entiende). En última instancia, se favorece el “bienestar” colectivo, que paradójicamente permite la intervención del Estado, en detrimento del individual, que representa la homosexualidad o la libertad de pensamiento religioso como asuntos privados.

En el caso egipcio, la reforma constitucional culminó en un texto totalmente impregnado por la influencia de las organizaciones religiosas. El simple hecho de no aludir a una naturaleza civil del Estado (*dawla madaniyya*) refleja el rol predominante del islam sobre el orden jurídico positivo. El artículo 2 de la constitución, que supedita el conjunto de la constitución a una cláusula shariática, da al traste con cualquier intento reformista de otras provisiones y pone en evidencia la inviabilidad del constitucionalismo islámico.

Bajo esta supremacía de la Sharía, Virgili trae a colación el proyecto de constitución islámica de Al Azhar de 1979 para justificar la visión islámica de la apostasía. Un documento que en su artículo 30 la describe como el crimen cometido por un musulmán que decide dejar el islam, independientemente de que adopte o no una nueva religión. En el 31, detalla las múltiples formas que incurrir en apostasía, incluyendo conductas que van más allá del abandono explícito del islam. El texto en sí no está vigente y podríamos incluso alegar que está desfasado, considerando que la última constitución de 2014 no incluye una provisión específica sobre la apostasía y la blasfemia. Sin embargo, al ser la institución islámica de referencia en el mundo musulmán y contando con la autonomía suficiente para redactar su propio proyecto de constitución, las opiniones sobre la apostasía de Al Azhar sirven para advertir las incompatibilidades entre islam y constitucionalismo. En última instancia, la mayoría de los textos—incluida la Declaración del Cairo de Derechos Humanos—utilizan el argumento de la prohibición de ejercer cualquier presión sobre el hombre para forzarlo a cambiar de religión, como vía justificativa de la criminalización de la apostasía.

La experiencia tunecina también viene marcada por un fuerte tributo a los principios de la Sharía como fuente de legislación. Durante el proyecto de reforma se plantea la misma problemática que en el caso egipcio a la hora de determinar el rol del islam, la Sharía, la libertad de pensamiento religioso, la libertad de expresión y los derechos de las mujeres. Como resultado, los artículos más controvertidos fueron reformados, pero manteniendo un carácter marcadamente ambiguo. La constitución no se definía como secular, sino “amistosamente” democrática; el país se proclama como el único que no reconocía oficialmente el islam como la religión del Estado—al menos no explícitamente—, y así con lo que se convirtió en una batalla de palabras que no dejaban claro el papel de la religión en Túnez. Sobre la apostasía y la blasfemia, en el país no

existen leyes que criminalicen directamente el desprecio de lo sagrado, si bien ha habido algunos intentos por parte de los islamistas de introducir una ley contra la blasfemia. En cuanto a la homosexualidad, si bien Túnez ha experimentado en los últimos años cierta apertura, y el activismo de la sociedad civil ha conseguido que se empiece a tratar el tema en los medios, en Egipto la situación permanece en un estado de empeoramiento insondable. Entre los medios procesales para probar la homosexualidad todavía se incluyen prácticas como la examinación anal. En la mayoría de los casos, los jueces acaban imponiendo más de una pena por la supuesta comisión del mismo crimen, violando el principio jurídico de no juzgar la misma causa dos veces (*non bis in idem*). Otros, más abiertos pero igualmente sometidos a la presión social, no tienen más remedio que ceder y procesarlos.

Mención especial merece la iniciativa presentada en el parlamento tunecino en 2018; el Código de Libertades Individuales (Code des Libertés Individuelles). Relativo a la homosexualidad, este código reconocía la orientación sexual como motivo ilegítimo de discriminación, además de incorporar el respeto a la vida sexual y la identidad personal como parte del derecho a la intimidad. La propuesta habría requerido la enmienda de los artículos 226, 226 bis y 230 que criminalizan la homosexualidad en Túnez pero, por desgracia, no prosperó. El partido islamista Ennahda lo criticó abiertamente como una amenaza a la estructura familiar y la cohesión social.

En definitiva, la situación en Egipto presenta un horizonte que invita al pesimismo y sin perspectivas de cambio. Túnez, por su parte, ha empezado a dar muestras de otros actores, minoritarios, sin duda, pero que han roto con el tabú. Las acciones de activistas como el líder del Partido Liberal y cofundador de la asociación Shams, Munir Baatur; ahora refugiado en Francia, tienen una repercusión aparentemente escasa, pero muy importante. Igual que la tuvieron las protestas sociales que en su momento frenaron los intentos de Ennahda por implementar una ley contra la blasfemia. La vuelta al autoritarismo, esta vez con un Kais Saïed encabezando un régimen presidencialista, podría poner en riesgo todos esos esfuerzos, pero la mentalidad de cambio ya se ha activado.

En un intento acertado por esclarecer cómo la interpretación actual de los fundamentos de la Sharía es incompatible con el pleno reconocimiento de los derechos individuales, Virgili no solo aborda el estudio de dos libertades fundamentales, sino que rinde homenaje a dos de las minorías más vulnerables "con la esperanza de que las nuevas constituciones hagan que la primavera llegue también para ellos".

Reseña de Juan Antonio MACÍAS AMORETTI (ed.) (2022): *Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África*, Editorial Comares, Granada.

Rocío ROJAS-MARCOS

Universidad de Sevilla

rrojasmarcos@us.es

<https://orcid.org/0000-0002-3140-7538>

Para citar este artículo: Rocío ROJAS-MARCOS ALBERT (2023), “Reseña de Juan Antonio MACÍAS AMORETTI (ed.) (2022): *Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África*, Editorial Comares, Granada” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 284-286.

El libro que ahora reseñamos supone una aportación de trascendencia destacable, pues nos permite conocer de manos de las voces implicadas los discursos en torno al cambio social y la democracia en el Norte de África tal y como viene escribiéndose desde hace ya varias décadas. La obra nace como colofón del proyecto de investigación financiado por el Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad y los fondos FEDER (2016-2019). Se trata de una antología de textos traducidos, anotados y comentados por distintos investigadores para ofrecernos una panorámica, que, superando la subalternidad, pretende construir ese nuevo discurso sobre el *otro* árabe, como explica Macías Amoretti, editor de la obra, en la introducción a la misma. Unos párrafos desde los que Amoretti plantea las intenciones de la publicación a partir de una pregunta que, ante la ya endémica situación de inestabilidad que impera en esta región del mundo, es inevitable hacerse a uno mismo y supone el motor de arranque de la labor exhaustiva recopilación realizada para el trabajo de investigación llevado a cabo por el editor y los colaboradores del proyecto con el fin de dar forma a unos textos de apoyo a través de los que profundizar en el conocimiento de los diversos autores antologados y en su pensamiento.

La pregunta planteada es ¿cómo se escribe democracia en árabe? A lo que podremos darle una respuesta sencilla y literalmente entender que nos pregunta cómo escribir la palabra, o leer más allá a partir de las disertaciones aquí ofrecidas y profundizar allí donde están queriendo llevarnos estas páginas para entender que los capítulos a continuación van a indagar en el concepto mismo de democracia a través de la pluma de pensadores árabes, desde la perspectiva que a lo largo de las últimas décadas han adoptado en los diferentes países del Norte de África.

Tras dicha introducción la obra se organiza en cuatro apartados desde los que se abordan diferentes aspectos relacionados para lograr una visión holística con la que poder responder a la pregunta motor del trabajo de investigación llevado a cabo ¿Cómo se escribe democracia en árabe? como decíamos, será el hilo vertebrador que va a ir sustentando la obra, pues la coherencia interna del contenido de los diferentes apartados son muestra de un minucioso trabajo de coordinación y edición que dan como resultado un libro coherente construido a partir de un armazón intelectual de gran valía. Cada capítulo consta de varios textos precedidos de una introducción acerca del autor de cada uno de los escritos, los cuales se presentan traducidos y anotados. El primero de estos apartados, bajo el título “Pensando la democracia en árabe. Democracia y compromiso intelectual” engloba dos textos, ambos traducidos y anotados por Macías Amoretti: “¿Qué democracia árabe queremos? Páginas firmadas por Al-Sayyid Yasīn, en las que leemos una revisión de la situación política de los países árabes desde mediados del siglo XX, un periodo marcado por un supuesto socialismo político que no hacía más que asentar sistemas políticos autoritarios en los que la población quedaba oprimida. Y el segundo de ellos, “La democracia árabe” del filósofo marroquí Muḥammad 'Abd al-Ŷabrī, en el que reflexiona acerca de la evolución en la aproximación al concepto y reivindicación de las democracias en los países árabes desde aproximadamente la década de los 50 del siglo XX hasta 1997, fecha de publicación del texto que leemos.

El segundo apartado del libro “No sin nosotras. Pensamiento crítico, feminismo y cambio social” consta de tres apartados que vienen a ofrecer la mirada sobre el tema central de la democracia entorno al que gira el trabajo, pero añadiéndole a su aportación la mirada de la mujer que debe reivindicar su lucha en diversos frentes socioculturales e ideológicos, pues ellas tienen hacer frente con su palabra a una subalternidad que se multiplica, en tanto que *otras* y mujeres en primera instancia. Así, los textos que conforman esta sección son: “La tentación del poder absoluto” de la autora egipcia Basma 'Abd al-Āzīz, cuya traducción corresponde a Nadia Hindi Mediavilla. “La mujer y la problemática de la democracia”, firmado por la escritora marroquí de ascendencia *amazig*, cuya traducción e introducción corresponde a Rocío Velasco de Castro. Y, por último, “El estado y las asociaciones feministas” Hourria 'Alami M'Chichi, traducción de María Angustias Parejo Fernández y Rajae El Khamsi.

Bajo el epígrafe “Los vaivenes de la reacción. Resistencias institucionales e ideológicas” en primer lugar leemos un capítulo en el que Carmelo Pérez Beltrán nos aproxima a las “Leyes de violencia de género en el Magreb: Argelia, Túnez y Marruecos”. Un texto que a todas luces resulta fundamental para conocer las limitaciones o proposiciones de las leyes que se viene implementando en estos países en las últimas décadas, pues si en un estado democrático las leyes son fundamentales, como apunta Pérez Beltrán “el estudio

de aquellas normas que inciden directamente en los derechos humanos fundamentales” es incuestionable. Componen también este apartado “Islam y democracia” del pensador Rašid al-Gannūšī, traducido y anotado por Barbara de Poli. Y por último “Dos textos salafíes: comunicado y fetua” firmado por Ḥizb al-Nūr y Ŷāsir Burhāmī y traducido por Rafael Ortega Rodrigo. Se trata de una selección de textos centrados en la importancia de las leyes que van aplicándose en las distintas jurisprudencias como garantes de los movimientos necesarios hacia esa reclamada democratización de los países del Norte de África, aunque sin perder de vista las distintas realidades políticas actuales como puede ser, tal como expone Ortega Rodrigo, el *salto cualitativo* de las asociaciones salafíes tras las revoluciones de la década de 2010.

Concluye el libro con un último apartado dedicado a la trabazón que conecta la defensa y lucha por la democracia con las expresiones artísticas urbanas contemporáneas. Bajo el epígrafe “Nos vemos en las plazas. Democracia y vanguardias artísticas” se reúnen en primer lugar cuatro cuentos en los que desde la creación, sus autores, Fāṭima Zahra’ al-Ragaywī, Idrīs Jālī, Sa’īd Muntaṣib y ‘Abd al-‘Ālī al-Barakat abordan la cuestión con las herramientas que la creación literaria les permita, de ahí que resulte un apartado de gran interés, pues emplear el pensamiento crítico y filosófico dándole forma literaria hace que su difusión entre lectores no asiduos de ensayo científico o textos de difusión académica, sea más sencillo y por tanto alcance un mayor espectro de alcance. Finalmente, el libro se cierra con un capítulo dedicado a la ilustradora gráfica marroquí Zainab Fasiki. El trabajo análisis y estudio de las imágenes realizadas por el artista fasí, junto con la traducción de los fragmentos que las acompañan ha sido realizado por Rocío Velasco de Castro, quien nos adentra en el personalísimo mundo femenino de Fasiki donde el cuerpo femenino es capaz de abarcar en su totalidad la forma y el contenido del pensamiento de esta autora quien logra a través de la fuerza de sus ilustraciones desmontar cualquier estereotipo o prejuicio.

Por concluir, debemos volver a destacar la importancia que esta antología de textos reunida por Juan Antonio Macías Amoretti viene a completar un espacio que debía ser cubierto. Logra responder a aquella primera pregunta planteada ¿Cómo se escribe democracia en árabe? Y le otorga la palabra al sujeto implicado en el proceso de democratización, a esos autores que escriben acerca de su implicación y situación desde el centro mismo de la cuestión. Sin miradas paternalistas, sin mano en el hombro de hermano mayor.



Reseña de Juan Antonio MACÍAS AMORETTI (ed.) (2022): *Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África*, Editorial Comares, Granada.

Rocío ROJAS-MARCOS

Universidad de Sevilla

rrojasmarcos@us.es

<https://orcid.org/0000-0002-3140-7538>

Para citar este artículo: Rocío ROJAS-MARCOS ALBERT (2023), “Reseña de Juan Antonio MACÍAS AMORETTI (ed.) (2022): *Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África*, Editorial Comares, Granada” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 284-286.

El libro que ahora reseñamos supone una aportación de trascendencia destacable, pues nos permite conocer de manos de las voces implicadas los discursos en torno al cambio social y la democracia en el Norte de África tal y como viene escribiéndose desde hace ya varias décadas. La obra nace como colofón del proyecto de investigación financiado por el Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad y los fondos FEDER (2016-2019). Se trata de una antología de textos traducidos, anotados y comentados por distintos investigadores para ofrecernos una panorámica, que, superando la subalternidad, pretende construir ese nuevo discurso sobre el *otro* árabe, como explica Macías Amoretti, editor de la obra, en la introducción a la misma. Unos párrafos desde los que Amoretti plantea las intenciones de la publicación a partir de una pregunta que, ante la ya endémica situación de inestabilidad que impera en esta región del mundo, es inevitable hacerse a uno mismo y supone el motor de arranque de la labor exhaustiva recopilación realizada para el trabajo de investigación llevado a cabo por el editor y los colaboradores del proyecto con el fin de dar forma a unos textos de apoyo a través de los que profundizar en el conocimiento de los diversos autores antologados y en su pensamiento.



La pregunta planteada es ¿cómo se escribe democracia en árabe? A lo que podremos darle una respuesta sencilla y literalmente entender que nos pregunta cómo escribir la palabra, o leer más allá a partir de las disertaciones aquí ofrecidas y profundizar allí donde están queriendo llevarnos estas páginas para entender que los capítulos a continuación van a indagar en el concepto mismo de democracia a través de la pluma de pensadores árabes, desde la perspectiva que a lo largo de las últimas décadas han adoptado en los diferentes países del Norte de África.

Tras dicha introducción la obra se organiza en cuatro apartados desde los que se abordan diferentes aspectos relacionados para lograr una visión holística con la que poder responder a la pregunta motor del trabajo de investigación llevado a cabo ¿Cómo se escribe democracia en árabe? como decíamos, será el hilo vertebrador que va a ir sustentando la obra, pues la coherencia interna del contenido de los diferentes apartados son muestra de un minucioso trabajo de coordinación y edición que dan como resultado un libro coherente construido a partir de un armazón intelectual de gran valía. Cada capítulo consta de varios textos precedidos de una introducción acerca del autor de cada uno de los escritos, los cuales se presentan traducidos y anotados. El primero de estos apartados, bajo el título “Pensando la democracia en árabe. Democracia y compromiso intelectual” engloba dos textos, ambos traducidos y anotados por Macías Amoretti: “¿Qué democracia árabe queremos? Páginas firmadas por Al-Sayyid Yasīn, en las que leemos una revisión de la situación política de los países árabes desde mediados del siglo XX, un periodo marcado por un supuesto socialismo político que no hacía más que asentar sistemas políticos autoritarios en los que la población quedaba oprimida. Y el segundo de ellos, “La democracia árabe” del filósofo marroquí Muḥammad 'Abd al-Ŷabrī, en el que reflexiona acerca de la evolución en la aproximación al concepto y reivindicación de las democracias en los países árabes desde aproximadamente la década de los 50 del siglo XX hasta 1997, fecha de publicación del texto que leemos.

El segundo apartado del libro “No sin nosotras. Pensamiento crítico, feminismo y cambio social” consta de tres apartados que vienen a ofrecer la mirada sobre el tema central de la democracia entorno al que gira el trabajo, pero añadiéndole a su aportación la mirada de la mujer que debe reivindicar su lucha en diversos frentes socioculturales e ideológicos, pues ellas tienen hacer frente con su palabra a una subalternidad que se multiplica, en tanto que *otras* y mujeres en primera instancia. Así, los textos que conforman esta sección son: “La tentación del poder absoluto” de la autora egipcia Basma 'Abd al-Āzīz, cuya traducción corresponde a Nadia Hindi Mediavilla. “La mujer y la problemática de la democracia”, firmado por la escritora marroquí de ascendencia *amazig*, cuya traducción e introducción corresponde a Rocío Velasco de Castro. Y, por último, “El estado y las asociaciones feministas” Hourria 'Alami M'Chichi, traducción de María Angustias Parejo Fernández y Rajae El Khamisi.

Bajo el epígrafe “Los vaivenes de la reacción. Resistencias institucionales e ideológicas” en primer lugar leemos un capítulo en el que Carmelo Pérez Beltrán nos aproxima a las “Leyes de violencia de género en el Magreb: Argelia, Túnez y Marruecos”. Un texto que a todas luces resulta fundamental para conocer las limitaciones o proposiciones de las leyes que se viene implementando en estos países en las últimas décadas, pues si en un estado democrático las leyes son fundamentales, como apunta Pérez Beltrán “el estudio

de aquellas normas que inciden directamente en los derechos humanos fundamentales” es incuestionable. Componen también este apartado “Islam y democracia” del pensador Rašid al-Gannūšī, traducido y anotado por Barbara de Poli. Y por último “Dos textos salafíes: comunicado y fetua” firmado por Ḥizb al-Nūr y Ŷāsir Burhāmī y traducido por Rafael Ortega Rodrigo. Se trata de una selección de textos centrados en la importancia de las leyes que van aplicándose en las distintas jurisprudencias como garantes de los movimientos necesarios hacia esa reclamada democratización de los países del Norte de África, aunque sin perder de vista las distintas realidades políticas actuales como puede ser, tal como expone Ortega Rodrigo, el *salto cualitativo* de las asociaciones salafíes tras las revoluciones de la década de 2010.

Concluye el libro con un último apartado dedicado a la trabazón que conecta la defensa y lucha por la democracia con las expresiones artísticas urbanas contemporáneas. Bajo el epígrafe “Nos vemos en las plazas. Democracia y vanguardias artísticas” se reúnen en primer lugar cuatro cuentos en los que desde la creación, sus autores, Fāṭima Zahra’ al-Ragaywī, Idrīs Jālī, Sa’īd Muntaṣib y ‘Abd al-‘Ālī al-Barakat abordan la cuestión con las herramientas que la creación literaria les permita, de ahí que resulte un apartado de gran interés, pues emplear el pensamiento crítico y filosófico dándole forma literaria hace que su difusión entre lectores no asiduos de ensayo científico o textos de difusión académica, sea más sencillo y por tanto alcance un mayor espectro de alcance. Finalmente, el libro se cierra con un capítulo dedicado a la ilustradora gráfica marroquí Zainab Fasiki. El trabajo análisis y estudio de las imágenes realizadas por el artista fasí, junto con la traducción de los fragmentos que las acompañan ha sido realizado por Rocío Velasco de Castro, quien nos adentra en el personalísimo mundo femenino de Fasiki donde el cuerpo femenino es capaz de abarcar en su totalidad la forma y el contenido del pensamiento de esta autora quien logra a través de la fuerza de sus ilustraciones desmontar cualquier estereotipo o prejuicio.

Por concluir, debemos volver a destacar la importancia que esta antología de textos reunida por Juan Antonio Macías Amoretti viene a completar un espacio que debía ser cubierto. Logra responder a aquella primera pregunta planteada ¿Cómo se escribe democracia en árabe? Y le otorga la palabra al sujeto implicado en el proceso de democratización, a esos autores que escriben acerca de su implicación y situación desde el centro mismo de la cuestión. Sin miradas paternalistas, sin mano en el hombro de hermano mayor.



Reseña de Teodora TODOROVA (2021): *Decolonial Solidarity in Palestine-Israel. Settler Colonialism and Resistance from Within*, Londres, Zed Books.

Juan David ECHEVERRY TAMAYO

Universidad Nacional Autónoma de México

juan.echeverryt@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2200-7046>

Para citar este artículo: Juan David ECHEVERRY TAMAYO (2023), “Reseña de Teodora TODOROVA (2021): *Decolonial Solidarity in Palestine-Israel. Settler Colonialism and Resistance from Within*, Londres, Zed Books” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 287-293.

En la actualidad luego de las repetidas crisis de estabilidad que ha sufrido el sistema político israelí y el consecuente giro hacia la extrema derecha en las elecciones de noviembre de 2022, el análisis de opciones de base que puedan desbloquear el escenario de radicalización que se planteó desde las altas esferas del poder en Israel, es de vital importancia para abordar de una manera disruptiva las dinámicas que están poniendo en riesgo la democracia israelí. Por esta razón, el trabajo de la sociedad civil será determinante para poder reconstruir el tejido social del país y encaminarlo hacia políticas de consenso.

Con esto en mente, el trabajo de Teodora Todorova es una excelente muestra de cómo en muchas ocasiones los internacionalistas tendemos a prestar demasiada atención a las superestructuras que enmarcan los conflictos internacionales, sin atender a los procesos internos que influyen sobre la cotidianidad de las sociedades afectadas por las diferentes problemáticas que estudiamos. De este modo, *Decolonial Solidarity in Palestine-Israel* (2021), expone a través de la teoría decolonial los esfuerzos llevados a cabo por organizaciones de la sociedad civil judía-israelí, direccionados a establecer las bases para el desmantelamiento del modelo de colonialismo de colonos que se ha implementado en Palestina-Israel desde 1948.



Todorova entiende el colonialismo de colonos como el conjunto de dinámicas sociales y políticas establecidas por los colonos judíos tras su llegada a Palestina-Israel, las cuales no estaban vinculadas a una planificación política dirigida por un Estado extranjero, en un intento de consolidar su dominación sobre Palestina por medio de la exportación de sus valores y modelos político-sociales. Dicho de otra manera, bajo este concepto el colonialismo y la dominación ejercida por colonos, no está restringida a la acción de potencias europeas que lo patrocinen, financien o protejan en la tarea de colonizar un territorio. Además, el colonialismo de colonos se diferencia diametralmente de fenómenos como la migración, puesto que, si bien el acto de migrar implica desplazarse y asentarse en un lugar ajeno al de nacimiento, se espera que estos individuos o colectivos terminen por asimilarse a un orden político preexistente. En comparación, el asentamiento colono busca de forma activa instituir un nuevo orden soberano dirigido a dominar a la población indígena, la cual es usurpada y desplazada de la tierra y las instituciones de poder.

Tras estas aclaraciones conceptuales, la autora plantea la necesidad de dos factores claves para iniciar un proceso de descolonización del pensamiento, las estructuras sociales y el Estado en Palestina-Israel: 1. Lograr el reconocimiento de las dinámicas de diferenciación y discriminación racializada que marcan hoy la cotidianidad de israelíes y palestinos; 2. Crear lazos de solidaridad intercultural entre ambos pueblos de cara a la construcción de un solo Estado democrático. Resulta interesante pues la crítica de la autora a la visión clásica acerca de cómo solucionar el conflicto palestino-israelí, advirtiendo que partir de postulados estatocéntricos y westfalianos para desbloquear un escenario tan complejo, es por definición una interpretación que reduce el problema a cuestiones irreconciliables.

Para defender esta postura, la autora argumenta que concebir el proyecto de Israel como el camino para erigir un Estado-nación judío, encierra a la sociedad en la elaboración de narrativas oficiales que autojustifiquen la instauración de instituciones que intenten negar cualquier relación del Estado con el colonialismo, el despojo y la violencia ejercida contra el pueblo palestino, borrando por completo la experiencia de esta comunidad en Palestina-Israel. Con ello cualquier atisbo de responsabilidad y reparación es ignorado, imposibilitando o por lo menos dificultando la creación y difusión de narrativas co-elaboradas por israelíes y palestinos que deseen abogar por una coexistencia decolonial, democrática y pacífica.

Para desarrollar su tesis el libro se divide en 5 capítulos bien delimitados, los cuales buscan describir, conceptualizar y problematizar los esfuerzos de tres grupos de activistas israelíes críticos, cuyo trabajo se centra en cuestionar el actual modelo de colonialismo de colonos implementado en Israel y los Territorios Palestinos Ocupados (TPO) (Zochrot, Anarquistas contra el Muro y el Comité Israelí contra las Demoliciones de Viviendas (ICAH)). A lo largo del texto, se presentan los mecanismos que han permitido tender redes de cooperación entre judíos-israelíes, árabes-israelíes y palestinos bajo ocupación, tendientes a estimular la reflexión acerca del sistema político y social del país, con el fin de subvertir la aceptación acrítica de la realidad en Palestina-Israel.

Ahora bien, por grupos críticos la autora hace referencia a aquellos individuos y organizaciones de origen judío-israelí, quienes aceptan la premisa de que este grupo social posee una posición dominante sobre el conflicto con la población palestina, defendiendo por tanto que cualquier solución debe pasar primero por una incorporación directa de la narrativa palestina, entendida como una población racializada, colonizada, explotada, despojada y sometida a un sistema de exclusión y violencia. En este orden de ideas, el primer capítulo titulado *Theorizing the Israeli settler colony*, expone como una larga serie de acontecimientos y estructuras sociales, políticas, ideológicas y económicas, han socavado las condiciones necesarias para una posibilidad real de aplicar los Acuerdos de Oslo y la solución de los dos Estados, haciendo esencial la movilización de la sociedad judía-israelí para rastrear alternativas justas al *impasse* colonial del conflicto.

En consecuencia, Todorova hace un especial énfasis en la historia de la resistencia judío-israelí a los modelos de dominación estatal impuestos por Israel sobre los palestinos, junto a un análisis de las formas en que se ha articulado la relación entre judíos-israelíes y judíos colonos, respecto a la tierra y población de Cisjordania y la Franja de Gaza. Dicha relación está atravesada por una superioridad discursiva, material y jurídica de los judíos colonos, quienes se benefician de un sistema colonial de colonos que les ofrece beneficios y un estatus que no tendrían en el territorio reconocido de Israel, a cambio de mantenerse en los territorios ocupados, perpetuar la desposesión palestina y encarnar las aspiraciones expansionistas del Estado. La continua retroalimentación de esta dinámica colonial entre el Estado y los colonos judíos, ha llevado a muchos académicos y activistas judío-israelíes y palestinos a concebir las soluciones de un solo Estado como las más adecuadas dada la realidad sobre el terreno, siempre y cuando se parta de la necesidad de establecer instituciones para la coexistencia.

Asimismo, a lo largo del capítulo Todorova propone el abandono del concepto de apartheid como marco explicativo para la relación judío-palestina en Israel y los TPO, pasando a comprender este fenómeno como la presencia de un proceso de colonialismo de colonos aun en desarrollo, debido a que esta perspectiva sirve para explicar de manera más adecuada “la desigualdad de derechos y privilegios de los colonos israelíes frente a los palestinos ocupados” y los palestinos-israelíes. La innovación de esta propuesta radica en abrir espacios para la corresponsabilidad y el cuestionamiento del lugar que ocupa cada individuo en la sociedad israelí, apuntando a movilizar a los ciudadanos israelíes hacia la coexistencia en detrimento de la dominación colonial.

Por otro lado, la adopción de una perspectiva decolonial del colonialismo de colonos, ha permitido la interconexión y solidaridad entre múltiples movimientos, agrupaciones y activistas transnacionales, quienes privilegian una estrategia de descolonización en Palestina-Israel, por sobre la idea de una separación étnico-nacional de judíos y palestinos encarnada en la solución de dos Estados. Una muestra de lo anterior se puede observar al interior del movimiento Boicot, Desinversiones y Sanciones (BDS), a través del cual muchas personas intentan trascender la causa palestina de una “cuestión de estatalidad (infinitamente) pendiente”, a una lucha por la consecución de derechos civiles que se traduzcan en una mayor libertad, justicia e igualdad para la población palestina. El énfasis no se pone entonces en una disputa asimétrica por la liberación

nacional entre un Estado plenamente consolidado, enfrentado a un pueblo cuyas instituciones se encuentran subyugadas a las capacidades militares, técnicas, económicas y políticas de Israel. En contraposición, lo que se busca con esta propuesta es la rearticulación de las relaciones de la sociedad civil palestino-israelí, por medio de foros que estimulen la coexistencia, el mutuo reconocimiento y la co-resistencia a la colonización y desposesión de cualquier minoría en Palestina-Israel.

En este sentido, la autora resalta actos de resistencia interna desde la sociedad judía-israelí, tales como el rechazo selectivo o la objeción de conciencia frente a la militarización de la sociedad, impulsada por el papel preponderante de las Fuerzas de Defensa de Israel (FDI) en la jerarquía y movilidad social de Israel. Todo esto se combina con el reconocimiento de la Nakba y el derecho palestino al retorno entre los activistas judíos-israelíes críticos y descoloniales, quienes intentan navegar y movilizarse a través de las fronteras de separación reales y percibidas que se han instalado entre israelíes y palestinos a causa del colonialismo de colonos.

En sintonía, el segundo capítulo titulado *Bearing witness to Al Nakba in a time of denial: The case of Zochrot (Remembering)*, se centra en exponer de qué manera el desmantelamiento de los requerimientos para otorgar una soberanía estatal plena a los palestinos o garantizar su igualdad dentro de un solo Estado, repercutió en que la colectividad palestina, académicos israelíes críticos y grupos de la sociedad civil israelí como Zochrot, se propusieran desafiar el dominio de Israel sobre la narración de la historia palestino-israelí. Su preocupación parte de la tradicional supremacía de la que ha disfrutado Israel y el sistema colonial de colonos, para narrar y definir la manera en que se entendería la historia de israelíes y palestinos, omitiendo todos los fenómenos alrededor de 1948 que puedan empañar o poner en tela de juicio la legitimidad del Estado, las instituciones y los actores que participaron en su creación.

Dicha supremacía se puede explicar como el “privilegio de poder hablar y ser recibido con autoridad”, contrastado con la deslegitimación de los esfuerzos palestinos por contar su historia, muchas veces tachados de radicalismo, poca rigurosidad, propaganda e incluso cuestionados por la negación absoluta de su identidad como pueblo. Algo interesante de este planteamiento es que no reivindica únicamente la aceptación unidireccional de la perspectiva palestina, sino que vislumbra el establecimiento de vínculos entre dos de los episodios fundadores de la identidad judío-israelí y palestina, como lo pueden ser el trauma colectivo que implicó la Shoa y la Nakba. Por consiguiente, acontecimientos históricamente interpretados como irreconciliables al plantear la existencia de Israel como un Estado-nación judío y la pérdida de la patria para millones de palestinos en 1948, son reconceptualizados como experiencias formativas de las identidades colectivas de los pueblos que hoy residen en Palestina-Israel, con el objetivo de poner sobre la mesa una historia en común de sufrimiento que hace parte integral del devenir de ambas comunidades.

No obstante, un escenario como ese implica asumir responsabilidades incómodas y reconstruir un tejido social roto tras años de guerra y ocupación, cuestión que no evita que el reconocimiento y la conmemoración de las víctimas de la Shoah y la Nakba, sean un posible enlace para comenzar a reivindicar el deseo de “justicia en el presente” y un

incentivo para trabajar en una “convivencia decolonial justa en el futuro”. Así, el trabajo de asociaciones como Zochrot que intentan mantener vivo el recuerdo de la sociedad palestina antes de 1948 y hacer de conocimiento público en la sociedad judío-israelí la versión palestina del conflicto, son presentados por la autora como esfuerzos transcendentales para comenzar a reformular en el común de los israelíes los mitos fundacionales del sionismo, entre los que se encuentra la noción de que no existían los palestinos o Palestina antes de 1948. De cierta manera, las acciones de base de estas organizaciones pueden ser la antesala para que la sociedad judía-israelí en general se prepare para asumir responsabilidades éticas relacionadas con la ocupación, ponga como prioridad frenar la desposesión de los palestinos, legitime el derecho a la reparación de las personas afectadas y allane el camino para la cohabitación y la corresponsabilidad.

El tercer capítulo titulado *Binationalism as settler decolonization? ICAHD and the One Democratic State*, se centra precisamente en analizar la construcción de un Estado democrático para israelíes y palestinos, como una opción mucho más conveniente a la conservación de los principios de Oslo, los cuales la autora arguye sentaron las bases para la cristalización de un modelo de colonización de colonos de los TPO, caracterizado por la diferenciación racializada de colonos israelíes y palestinos. En esta sección Todorova hace un recorrido por los principales debates llevados a cabo dentro de la sociedad civil judía-israelí, cuya particularidad es plantear “la solución de un solo Estado como el acuerdo geopolítico más apropiado para la articulación de la libertad, la justicia y la igualdad en Palestina-Israel”.

Ahora bien, la dificultad que se presenta a la hora de generar acuerdos y hojas de ruta para la implementación de un Estado de este estilo aun en muchos de sus defensores, es la pregunta de cómo se debe articular la demanda del derecho judío-israelí a la autodeterminación política en Palestina-Israel, al tiempo que se respeta el derecho al retorno y la tierra de la población palestina. En principio dicha dicotomía parece completamente irreconciliable al enfrentar a dos pueblos con intereses nacionales contrapuestos sobre el mismo territorio, sin embargo, la autora ofrece una alternativa al binacionalismo como identificación judeo-israelí que apunta a construir un Estado judío en Palestina-Israel, reencaminando este reclamo hacia la “cohabitación binacional como autodeterminación cultural”.

Según Todorova, en la actualidad negar la existencia de una experiencia singular de la judeidad como expresión nacional en Palestina-Israel resulta imposible, por lo que aquellos que deseen dar viabilidad a un proceso de descolonización de la sociedad israelí, deben asegurar su autodeterminación en la forma de la otorgación de derechos culturales para la comunidad nacional hebreohablante. Aquello implicaría alterar el componente judío e israelí de la identidad judeo-israelí, al estudiar y cuestionar la manera en que la judeidad ha sido usada por la visión sionista tradicional del Estado, para reforzar la implementación de un proyecto de colonos-coloniales en los TPO. En otras palabras, la judeidad pasaría del dominio político del sionismo a convertirse en una “comunidad cívica, cultural y lingüística” dentro del Estado, en un proceso dirigido a “romper con el privilegio colonial de los colonos” sin que sea necesario negar la especificidad e historia de la “vida cultural hebrea en Palestina-Israel”.

Igualmente, una solución de un Estado que no intente reconciliar las identidades de los diferentes pueblos que componen la región, se verá eternamente sometida a la posibilidad de que diversas variables demográficas, políticas, sociales y económicas, desemboquen en la instauración de una etnocracia en Palestina-Israel donde por ejemplo los judíos israelíes sean expulsados, discriminados o sometidos a un sistema de gobierno similar al que rige actualmente a los “árabes israelíes”. Consecuentemente, todo proceso de descolonización debe estar acompañado de “garantías de que habrá un lugar para los judíos-israelíes en una Palestina-Israel descolonizada”, mientras que a la par se apuntala el derecho al retorno de los palestinos y su reparación simbólica y material.

Como vemos, cualquier avance depende en demasía de la cooperación entre judío-israelíes y palestinos, cuestión que es tratada en mayor profundidad en el cuarto capítulo titulado *Vulnerability as a politics of decolonial solidarity: The case of the Anarchists Against the Wall*. Partiendo de la proposición de la co-resistencia judía-israelí y palestina contra el Muro de Separación en Palestina-Israel, la autora realiza un recorrido por las últimas dos décadas a través de las acciones emprendidas por la organización *Anarchists Against the Wall*, en su lucha por implementar una resistencia activa que abogue por el desmantelamiento de los aparatos de ocupación y colonización, evitando en la medida de lo posible los debates identitarios.

El concepto clave de esta resistencia es la “movilización estratégica de la vulnerabilidad”, expresada en acciones de protesta no violentas que ayuden al surgimiento y establecimiento de una política de solidaridad descolonial. Ahora bien, el uso estratégico de la vulnerabilidad puede definirse como una respuesta a la violencia estatal desplegada en contra de aquellas personas que se oponen a su dominación, donde la vulnerabilidad corporal de ciudadanos judío-israelíes cuyas vidas gozan de un privilegio racializado dentro del sistema colono-colonial, es expuesta deliberadamente junto a los cuerpos colonizados en un intento de limitar la capacidad de ejercer violencia por parte del Estado. En otras palabras, en una situación de conflicto las FDI israelíes pueden verse obligadas a no recurrir entre otras cosas al uso de fuerza letal, debido al temor a provocar daños colaterales en personas que “cuentan” para el sistema político y social israelí, con la sucesiva polémica que esto traería a los medios de comunicación, universidades y sectores de la sociedad civil que podrían cuestionar la actuación israelí en las movilizaciones palestinas. Pese a todo, este mismo “privilegio racializado de los cuerpos que cuentan”, puede terminar reafirmando indirectamente las jerarquías raciales coloniales que pretenden descolonizar, por lo que la cooperación judío-israelí y palestina siempre estará llena de paradojas y contradicciones por resolver.

Por último, el quinto capítulo titulado *The backlash to the decolonial turn: ‘Delegitimizing the delegitimizers’*, explora la reacción de ciertos sectores de la sociedad judío-israelí contra la sociedad civil progresista, devenida del auge de las ONG y los movimientos sociales de derechas proisraelíes en Israel, Europa y Norteamérica. Este fenómeno se encuentra según la autora íntimamente relacionado con el auge a nivel internacional de la extrema derecha, impulsado por un resurgimiento de reivindicaciones etnocentristas, chovinistas, nacionalistas y militaristas, usadas para

intentar socavar la legitimidad de las nociones liberales de libertad de expresión y asociación.

Esto ha afectado de manera determinante a agrupaciones e individuos dedicados a investigar y difundir la situación de los palestinos dentro del sistema colono-colonial israelí, siendo claros los esfuerzos por mermar el impacto de la democracia participativa y las protestas en favor de la igualdad de derechos para los ciudadanos minoritarios. Aun así, Todorova advierte que esta derechización de la política internacional, ha logrado aumentar y reforzar los vínculos transnacionales entre “palestinos, judíos-israelíes descoloniales y quienes se solidarizan con su lucha por la justicia”, generando nuevas oportunidades que podrían ser determinantes en el futuro.

**Reseña de Itxaso DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL (2022):
Palestina. Ocupación, colonización, segregación.
Epílogo de Nadia Silhi Chahin, Los libros de la Catarata,
Madrid.**

Laurence THIEUX

Universidad Complutense de Madrid

lthieux@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-2532-1092>

Para citar este artículo: Laurence THIEUX (2023), “Reseña de Itxaso DOMÍNGUEZ DE OLAZÁBAL (2022): *Palestina. Ocupación, colonización, segregación.* Epílogo de Nadia Silhi Chahin, Los libros de la Catarata, Madrid” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 294-296.

La elección de las palabras para cualquier ejercicio narrativo es clave. Las palabras ocultan, tienen intencionalidad, manipulan. Y cuando se trata de escribir sobre Palestina, aún más. Itxaso Domínguez sopesa sus palabras. Su libro, con un título contundente, preciso y conciso: “Palestina, ocupación, colonización, segregación” describe con rigor la historia reciente de la Palestina desposeída por la empresa colonial sionista. Esta es sin duda una de las grandes virtudes de este libro que, lejos de los eufemismos que a menudo nos confunden, analiza las distintas caras de la ocupación israelí y sus consecuencias sobre el pueblo palestino. Compuesto por 7 capítulos y un epílogo escrito por Nadia Silhi Chahin, el libro descifra las diferentes facetas y etapas de este largo proceso de colonización que el proceso de paz de Oslo ha contribuido durante mucho tiempo a ocultar.

El primer capítulo arroja luz sobre el control de la narrativa por Israel y sus aliados occidentales. Este discurso dominante sigue ocultando la asimetría de la relación de fuerzas entre Israel y Palestina al describir la cuestión palestina como un conflicto y que Israel sólo se defiende de los ataques de los palestinos, asimilados a terroristas cuyo objetivo es destruir el Estado judío. Este primer capítulo marca el tono del libro. Pretende

deconstruir las ideas dominantes y establecer un nuevo marco interpretativo para romper esta narrativa hegemónica. También pretende situar en el centro del análisis los derechos de los palestinos, sistemáticamente violados por Israel y con total impunidad. El segundo capítulo muestra cómo la colonización ha fragmentado los espacios geográficos, las identidades y las ideologías, poniendo a prueba la capacidad del pueblo palestino de encontrar el impulso unitario necesario para oponer una resistencia más sólida al proyecto sionista. Con la ocupación y la colonización de los territorios palestinos, el objetivo ha sido borrar la identidad palestina y su presencia en los territorios codiciados por el Estado hebreo.

En los capítulos siguientes, la autora desvela esta fragmentación, que compartimenta divide y somete a los palestinos a diferentes sistemas de dominación y privación de derechos. El análisis de Itxaso pone de manifiesto los resortes de esta empresa colonial en los diferentes espacios: la Franja de Gaza, Cisjordania, Jerusalén Este, el estado de Israel y los campos de refugiados. Cada uno es objeto de diferentes estrategias. En el caso de Jerusalén Este, Israel ha tratado de borrar la presencia palestina física e identitaria a través de diferentes estrategias con el objetivo de reunificar de facto la ciudad bajo su control. En el caso de Cisjordania, la población palestina se encuentra bajo la doble dominación de una Autoridad Palestina (artificio político de Oslo) e instrumento clave de la imposición de la paz liberal promovida por Occidente y de Israel que mantiene el grueso del control militar sobre el territorio y delega en la autoridad palestina el mantenimiento de la seguridad de los territorios supuestamente autónomos. El liderazgo palestino ha perdido legitimidad y es también objeto de una contestación política que denuncia su colaboración en el mantenimiento del sistema de ocupación impuesto por Israel. La Franja de Gaza que un informe del PNUD de Naciones Unidas consideraba inapta a la vida humana en 2020 se ha convertido en una cárcel azotada por el bloqueo y las guerras con Israel que somete a sus dos millones de habitantes a cada vez más precarias condiciones de vida. El libro de Itxaso también describe la discriminación de los palestinos de 1948 en el estado de Israel y la situación de los refugiados palestinos. Dos colectivos sistemáticamente desatendidos en los proyectos de paz diseñados por la comunidad internacional. La ocupación ha agravado las tensiones, las diferencias y los resentimientos entre los diferentes colectivos. Sin embargo, como han demostrado los acontecimientos de 2021 que fueron descrito como la “Intifada de la Unidad”, el impulso unitario de la resistencia palestina sigue vivo.

La comunidad internacional tiene una gran responsabilidad en sostener la empresa colonial israelí. El marco de Oslo ha permitido la aparición de una próspera industria de la ayuda alineada con las estrategias de dominación de Israel y cómplice de las mismas. La ayuda internacional asume los costes que el Estado ocupante tendría que soportar para mantener a las poblaciones y financia la Autoridad Palestina, un pseudo-estado que mantiene la ficción de una autonomía palestina y una solución de dos-estados.

El último capítulo del libro está dedicado al análisis de las nuevas formas de resistencia palestina, la creación de nuevos espacios que conectan varias luchas de la sociedad internacional. Una reinención de la resistencia por parte de una nueva generación interconectada que en el registro de la interseccionalidad multiplica los espacios de

contestación de esta paz liberal que durante 30 años no ha hecho sino acentuar el proceso de desposesión del pueblo palestino de sus derechos.

El libro de Itxaso Domínguez es de obligada lectura y contribuye además a sacudir la narrativa que se ha impuesto sobre Palestina y seguir apoyando una lucha que tiene ya más de cien años.



Reseña de Matthew HEDGES (2023): *Reinventing the Sheikhdome. Clan, Power and Patronage in Mohammed bin Zayed's UAE*, Hurst publishers, London.

Álvaro de ARGÜELLES LUGO

Universidad Autónoma de Madrid

dearguelleslugo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8967-3089>

Para citar este artículo: Álvaro de ARGÜELLES LUGO (2023), “Reseña de Matthew HEDGES (2023): *Reinventing the Sheikhdome. Clan, Power and Patronage in Mohammed bin Zayed's UAE*, Hurst publishers, London” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 297-299.

‘Reinventing the Sheikhdome: Clan, Power and Patronage in Mohammed bin Zayed's UAE’ es una investigación sobre la estrategia de seguridad del régimen de los Emiratos Árabes Unidos, entendida como el “conjunto de medidas tomadas para aislar a las élites políticas de amenazas internas y externas” (p. 10) que puedan poner en riesgo su permanencia en el poder. El objetivo del autor, Matthew Hedges (doctorado en estudios de seguridad y autoritarismo por la Durham University), es analizar cómo esta estrategia de seguridad ha cambiado a raíz de la Primavera Árabe, partiendo de la idea de que la mayor amenaza para la estabilidad de un sistema autoritario es frecuentemente doméstica, frente a la intervención de terceros países.

Hedges toma como referencia la idea de los tres “pilares de la estabilidad” de Johannes Gerschewski (2013), diferenciando entre las estrategias de legitimación, represión y cooptación que los regímenes autoritarios utilizan para perpetuarse. De todas éstas, el autor se propone estudiar las dinámicas internas de las élites de los Emiratos Árabes Unidos, así como en general la relación del régimen con la sociedad.

Para Hedges, la respuesta de los EAU a las protestas de 2011 ha sido una mayor centralización territorial, el incremento de la burocracia, y la creación de una estructura



de poder que está directamente ligada al clan y a la familia de Mohammed bin Zayed al-Nahyan en Abu Dhabi. Con relación a esto último, Hedges describe los Emiratos como una “dictadura anidada” (nested dictatorship; p.3) en la que, como una muñeca rusa, cada subordinado está fuertemente alineado con su predecesor inmediato, pero a la vez todos imitan a un líder supremo. Igualmente, Hedges emplea los términos “Estado neopatriarcal” y “pretorianismo neocorporativista” para definir un Estado con diferentes centros de poder aislados entre sí y supeditados al gobierno a través de vínculos tecnocráticos, pero también tribales y de parentesco. Como ya se puede entrever, el foco del autor no está en las grandes tendencias geopolíticas del Golfo post-2011 ni exclusivamente en factores como la capacidad militar, sino en las “microdecisiones” (p.5), las diferentes medidas de cooptación e intimidación de MBZ para mantenerse en el poder.

En el capítulo 2 (Regime Security Strategy Precedent in Abu Dhabi) se retrotrae al siglo XX y empieza analizando las diferentes estrategias de seguridad adoptadas por Zayed bin Sultan al-Nahyan antes y después del proceso de unificación de los Emiratos, llegando después al periodo de 2011. A principios del siglo XXI, la máxima autoridad en los EAU era Khalifa, hijo de Zayed y Husa, la cual pertenecía a otra rama de la familia al-Nahyan (los Bani Mohammed bin Khalifa). En este sentido, el nombramiento de Khalifa como presidente ya puso de manifiesto la importancia de los equilibrios tribales en el país.

Sin embargo, el liderazgo de Khalifa pronto se vio eclipsado por el de MBZ, cuyo clan, los Bani Fatima, lograron posicionarse en instituciones clave del poder —con el propio Mohammed bin Zayed sirviendo en el Ejército—, y estableciendo importantes contactos dentro de las mismas. Una vez en el poder, MBZ ha incluido a estas élites militares y tecnocráticas en el poder político, y a su vez se ha entremezclado con las mismas a través de lazos tribales y familiares. El resultado ha sido, por un lado, una securitización (p.44) de la política de los EAU, con el aparatado de seguridad en puestos vitales dentro del Estado, y, al mismo tiempo, un mayor control del país por parte de la familia real de Abu Dhabi.

En el capítulo 3 (Military Consolidation) el autor estudia en profundidad el proceso de cooptación de las élites militares. Los puestos más importantes dentro del Ejército pertenecen a la familia real y el resto se reparten entre los demás clanes de la confederación Bani Yas, si bien en los últimos años MBZ también ha abierto la institución a otras tribus. Al mismo tiempo, figuras dentro del Ejército han ido a parar a posiciones de gobierno, de forma que los militares también tienen intereses en la supervivencia del régimen. El principal reto para MBZ ha sido encontrar un equilibrio entre este clientelismo tribal y el profesionalismo que hace efectivo al cuerpo: “las entidades efectivas operacionalmente están controladas por personal íntimamente vinculado a MBZ, y aquellas que no representan una amenaza inminente están controladas por tecnócratas” (p.58).

Los EAU también han llevado a cabo un esfuerzo para crear un contexto social (p.ej., el día anual de los mártires) y económico (i.e., el Tawazun Economic Council) favorable a la consolidación de los militares en el país. Hedges también presta atención a la

concentración del poder militar en Abu Dhabi frente a los demás Emiratos, y en la creación de la Guardia Presidencial como protector de la familia al-Nahyan y como contrapeso a los demás cuerpos militares.

En el capítulo 4 (Digital Authoritarianism) estas mismas dinámicas son analizadas para hacerse con el control de organismos de telecomunicación como el National Media Council. Desde la Primavera Árabe, los EAU han aprobado varias normas legislativas para restringir y controlar el acceso de la población a internet, convirtiéndose en uno de los campeones del “autoritarismo digital” del siglo XXI. El capítulo puede leerse junto con la obra *Digital Authoritarianism in the Middle East*, escrita por Marc Owen Jones y publicada por Hurst en 2022. Jones comparte con Hedges la valoración de EAU como uno de los países más represivos en el plano digital, pero su foco está en la desinformación a través de las redes sociales. En este sentido, el estudio de Hedges sobre el aparato institucional y el marco legal que posibilitan la censura en los Emiratos hace que ambas obras se complementen entre sí.

Los capítulos 5 y 6 se centran en la economía y en la industria, y en cómo el gobierno ha logrado penetrar en las diferentes empresas del país, públicas y privadas, y en los fondos soberanos para ponerlos a su servicio y a la vez para granjearse el apoyo de la población. La red de intereses entrelazada es menos intensa que la militar, pero aun así los principales puestos de toma de decisión están en manos de una élite vinculada a la familia al-Nahyan.

A consecuencia de las protestas de 2011, los Emiratos Árabes Unidos han incrementado considerablemente su gasto militar, y han desarrollado la capacidad tecnológica para controlar a su población. *Reinventing the Sheikdom*, sin embargo, es un estudio de las microdecisiones, de las relaciones interpersonales que la familia real emiratí ha establecido para mantenerse en el poder. Se trata de un proceso que tiene como protagonista indiscutible a Mohammed bin Zayed, y que ha resultado en el surgimiento de una compleja red donde las cualidades tribales y de parentesco entran en equilibrio con lo tecnocrático. Finalmente, la obra de Hedges es la historia de la consolidación de un nuevo Estado-nación dirigido por la familia real desde Abu Dhabi y donde la identidad federal que caracterizó al país a lo largo del siglo XX rápidamente se ha ido diluyendo.



Reseña de B. AZAOLA; T. DESRUES; M. HERNANDO DE LARRAMENDI; A. I. PLANET y A. RAMÍREZ (eds.) (2022): *Cambio, crisis y movilizaciones en el Mediterráneo Occidental*, Editorial Comares, Granada.

Ignacio GUTIÉRREZ DE TERÁN

Universidad Autónoma de Madrid

ignaciog.deteran@uam.es

<https://orcid.org/0000-0001-9549-0142>

Para citar este artículo: Ignacio GUTIÉRREZ DE TERÁN (2023), “Reseña de B. AZAOLA; T. DESRUES; M. HERNANDO DE LARRAMENDI; A. I. PLANET Y A. RAMÍREZ (eds.) (2022): *Cambio, crisis y movilizaciones en el Mediterráneo Occidental*, Editorial Comares, Granada” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 34, pp. 300-303.

La región del Mediterráneo Occidental ha experimentado notables transformaciones desde 2011, fecha de inicio de las llamadas revueltas árabes. La inestabilidad ha sido norma durante algunos periodos, debido a la persistencia de las movilizaciones populares, la caída de varios gobiernos e incluso regímenes o, en el caso extremo de Libia, los conflictos armados internos, lo cual ha influido notablemente en el curso de las relaciones políticas, económicas y sociales entre ambas orillas del Mare Nostrum. Este libro colectivo, compendio de una “reflexión interdisciplinar” coordinada por cinco de los mejores investigadores en nuestro país sobre la región del Norte de África, incide en el propósito de aportar claves e instrumentos de análisis útiles para comprender el origen, desarrollo y perspectivas de lo que las cuatro autoras y el autor de este proyecto en red denominan “superposición de crisis” en que se halla sumida la región. La variedad de perfiles de este elenco de especialistas, con su contrastada aportación al ámbito del arabismo, las relaciones internacionales, la antropología, la sociología y las ciencias políticas en general, se deja notar asimismo en la elección de las personas responsables de los más de veinte textos encuadrados en este trabajo de carácter multidisciplinar y poliédrico en cuanto a los enfoques y el tratamiento de los asuntos y países analizados.



Un peligro recurrente al que deben hacer estas obras colectivas suele hallarse en la dispersión de temas, la polifonía de estilos, técnicas discursivas y marcos metodológicos o las posibles discrepancias entre los objetivos generales del estudio en su conjunto y los específicos de cada bloque o artículo en particular. A nuestro parecer, el quinteto editor conjura tal peligro con solvencia más que notable, habida cuenta de la coherencia y la cohesión que podemos apreciar, en líneas generales, en el seno de cada una de las tres partes en que está dividido el libro y la interrelación, armónica, que se establece entre ellas. Resulta muchas veces inevitable en este tipo de tareas asociativas, con más de treinta articulistas aquí, la diversidad aludida con anterioridad, o incluso cierta tendencia a la disparidad, las cuales no deberían resultar motivo de crítica *per se*. Habría sido aconsejable, quizás, un mayor equilibrio en lo referente a la extensión de las tres partes en que se divide este *Cambio, crisis y movilizaciones en el Mediterráneo Occidental*, sobre todo de la primera respecto a la tercera; o que los capítulos hubieran guardado una mayor simetría entre sí en lo tocante al número de páginas. Pero nos hallamos ante una cuestión menor: el estudio en su conjunto verifica e ilustra con gran eficiencia la hipótesis central de que “la superposición de crisis tanto a nivel doméstico como regional e internacional son generadoras de cambios” en la región (p. IX), y desgana de forma nítida los factores y consecuencias de tales crisis. La descripción y el análisis de cómo estas transformaciones afectan a los intereses políticos, económicos y de seguridad de la Unión Europea en general y España muy en particular, ocupan un lugar relevante en el planteamiento de la investigación, redundando en su utilidad para especialistas y lectores interesados en las relaciones hispano-magrebíes.

La actualidad e importancia de esta relación bilateral entre europeos y árabes del Mediterráneo occidental sólo puede calibrarse en su justa medida dentro de los “contornos cambiantes” de, en este caso, el Magreb. De él hablan por extenso Irene Fernández-Molina y Hernando de Larramendi, en el primer capítulo del libro (pp.3-23), donde se hace un repaso de la inserción de ese espacio liminal situado en lugares de paso “indefinidos” y de las coordenadas que fijan la política regional y exterior de cada uno de los estados que lo componen. Las controversias vecinales, pertinaces, o la inconsistencia de sus débiles vínculos comerciales internos invitan a poner en duda no sólo la fiabilidad de este tipo de organizaciones regionales –resulta sugerente la comparación que se hace en este sentido entre el Magreb árabe y el Consejo de Cooperación del Golfo- sino también el grado de implicación de los gobiernos locales en los proyectos de desarrollo regional. Aquellos, en realidad, parecen más interesados en priorizar sus nexos con los países europeos de mayor ascendente en la zona –aunque la “influencia preponderante” de algunos como Francia esté en retroceso, tal y como argumenta de manera convincente Laurence Thieux en su texto (pp. 25-48)- que a consolidar una estructura regional comprometida con la construcción de una verdadera política exterior conjunta. Esta brilla por su ausencia y, si acaso, se presenta condicionada por las prioridades coyunturales de sus elites dirigentes y la manera en que el Mediterráneo europeo se proyecta hacia la región. Lo anterior se nos antoja especialmente relevante en el caso particular de España, cuyos virajes recientes respecto de la siempre delicada relación bilateral con Marruecos y Argelia estudian con detalle Bárbara Azaola Piazza e Irene González González (pp. 49-72), con el telón de

fondo de la cuestión del Sáhara occidental, componente sustancial de la política española hacia el Magreb. No puede negarse que, en el caso del gobierno de cohabitación en Madrid, las coordenadas de la política internacional, afectadas por la invasión rusa de Ucrania, la crisis energética, el cambio climático, los remanentes de la pandemia y la incertidumbre económica mundial derivada de todo ello, están en el trasfondo de algunas decisiones adoptadas en tiempos recientes. Pero deben considerarse, también, los efectos de la debilidad estructural y orgánica que han presidido las relaciones domésticas entre los miembros del Magreb. A esto se dedica atención en varios de los artículos, desde diferentes puntos de vista, así como a una de las consecuencias más desestabilizadoras de esta disfunción regional, a saber, la creciente interferencia de actores externos de presencia menor hace apenas una década. Paloma González del Miño y David Hernández Martínez (pp. 73-86) y Carmen Rodríguez López (pp. 87-112) se centran en los casos de los países del Golfo árabe y Turquía respectivamente, a partir de la inestabilidad generada por el conflicto militar interno en Libia. Con estos dos artículos se cierra la primera parte, consagrada a las crisis y los procesos de reconfiguración regional.

La segunda, dedicada a crisis y fronteras, recoge una serie de artículos centrados en su mayor parte en el complejo cosmos de los vínculos sociales y migratorios entre España y Marruecos. Algo lógico a la vista de la extraordinaria interrelación existente entre un país y otro, a lo cual podemos añadir el sobresaliente grado de especialización de un número considerable de articulistas en el apartado de las relaciones hispano-marroquíes. Ana I. Planet Contreras y Rafael Camarero Montesinos (pp. 116-131) estudian el modo en que las autoridades marroquíes se han relacionado con su población en el extranjero, aludiendo a una “visión meramente utilitarista de la diáspora” (p. 129). En este ámbito, Daniel Ahmed Fernández García y Diego Bouteiller Lucena se centran en las políticas de migración y asilo entre el colectivo LGTBI (marroquí) en España (pp. 134-149), mientras que María Ángeles Ramírez revisa la migración transfronteriza femenina y los efectos de la pandemia en la ciudad de Ceuta (pp. 151-165), Johanna M. Lens y Laura Mijares calibran los efectos de la securitización en las personas musulmanas en nuestro país, por medio de la técnica de los grupos de discusión (pp. 203-219), y Virtudes Téllez Delgado analiza las tácticas corporizadas desarrolladas por las personas musulmanas frente a determinados fenómenos de securitización, mencionados en el artículo anterior (pp.221-236). En la tónica general de los trabajos inscritos en esta segunda parte, Raquel Carvalheira (pp. 187-202) describe los parámetros del voluntariado en Portugal, a través de la asociación Noor Fátima, con el elemento distintivo de la comunidad musulmana indo-mozambiqueña. Cierra este bloque un trabajo firmado por Gonzalo Fernández Parrilla y Laura Casielles (pp. 237-252) acerca de los silencios, lo intuido y lo expresado en el recuento histórico compartido, para lo bueno y lo malo, entre España y Marruecos.

El tercer bloque, dedicado a crisis domésticas y representación política, traza el recorrido de la contestación política en el Magreb. De nuevo, el vecino marroquí ocupa un lugar destacado: tanto en el artículo que firma Thierry Desrues (pp. 255-276) sobre los partidos políticos, las elecciones y el parlamento en los discursos de Mohamed VI, “de vocación pedagógica y tono y contenido generalmente paternalistas” (p. 273) como

en el análisis que hace María García de Paredes (pp. 277-293) de los efectos de la decisión tomada en 2011 por la Comisión Consultiva para la Reforma Constitucional de reservar 30 escaños en la Cámara de Representantes a diputados menores de 40 años; o, por lo mismo, la relación “peculiar” del Partido de Justicia y Desarrollo islamista con el monarca Mohamed VI, ya sea en su periodo de esplendor, con las victorias electorales de 2011 y 2016, o tras el revés sufrido en los comicios de 2021, en un texto firmado por Beatriz Tomé-Alonso y Said Kirhlani (pp. 295-310). A otra formación islamista marroquí, de trayectoria ciertamente “jugosa” para un investigador avezado, el movimiento de Justicia y Caridad, dedica Alfonso Casani su estudio (pp. 311-328), enmarcado en el espectro global de lo que denomina “politización vacilante” y el “saldo desalentador para la democratización” en Marruecos (p. 324). Retomando la cuestión de la diáspora marroquí en España, en este caso la rifeña, Ángela Suárez-Collado y Adil Moustauoui (pp. 391-407) analizan las dinámicas de movilización del *Hirak al-Shaabi* o movimiento popular del Rif, a partir de la actuación de sus representantes y simpatizantes en la Comunidad de Madrid. También sobre la acción asociativa, aquí en el interior de Marruecos, tenemos el artículo de, nuevamente, Thierry Desrues, ahora con el concurso de Ana Velasco Arranz (pp. 409-431), a partir de una serie de encuestas realizadas a representantes de organizaciones de sociedad civil mixtas, participantes en los foros sociales mundiales celebrados en Túnez en 2013 y 2015.

Precisamente sobre Túnez, las movilizaciones populares acaecidas en su territorio a partir de 2011 y los sucesivos cambios de gobierno, en un país tenido hasta tiempos recientes como el (único) ejemplo exitoso de las revoluciones árabes, contamos en esta parte tercera y definitiva con dos artículos: el primero, elaborado por Bosco Govans, en torno a la participación de Ennahda (otra de las formaciones islamistas triunfantes en los procesos electorales de 2011 y 2012 en el norte de África) en la transición tunecina (pp. 329-350) y los límites de lo que denomina “estrategia consensual” del partido liderado por Rachid Ghannouchi; el segundo, con la firma de Eric Gobe, acerca del populismo del presidente Kais Saied y la crisis del parlamentarismo tunecino, en el que a nuestro entender compone uno de los artículos más solventes de todo el repertorio. De Argelia, contamos con un texto, referido a la Kabilia en el contexto del Hirak argelino, redactado por Mohand Tilmatine (pp. 369-389), donde se aventura la posibilidad, funesta, de una radicalización de los movimientos de protesta en el caso de que el gobierno de Argel persista en su opción represiva (p. 388). Por último, el libro se cierra con un sugerente postfacio, de Maria Caldeira Silva (pp. 433-441), con su esbozo de una perspectiva hispano-portuguesa en torno a un nuevo concepto de humanismo que tome en consideración el modo en que “lidiamos, políticamente o no, con la muerte” (p. 435). Un colofón hermoso, telúrico en gran medida, para rematar esta apreciable obra colectiva.